

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: "Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix"
Published in: Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich
Stuttgart: Franz Steiner Verlag
Year: 2006
Pages: 209 - 223
ISBN: 978-3-515-08641-7

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

Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix

von

Jörg Rüpke

0 Einleitung

Antike Texte kennen «römische» Religion in vielfacher Form: Geschichtsschreibung und narrative Dichtung, Epos, bieten nicht minder eine Fundgrube für Informationen über religiöse Praktiken und Vorstellungen in der Stadt Rom wie Reden oder Elegien. Hier stellt sich folgende Frage: Welche Rolle spielen systematischere Darstellungen römischer «Religion» für deren Kenntnis außerhalb Roms? Im Blickpunkt steht aber nicht die Ausbreitung stadtrömischer religiöser Zeichen, sondern das Wissen um sie: Nicht außerrömische Sakralgesetze oder Kultlegenden werden untersucht, sondern polemische Darstellungen römischer Religion bei den ersten lateinischsprachigen Apologeten des Christentums.

Mit Q. Septimius Tertullianus und M. Minucius Felix geraten zwei nordafrikanische Autoren lateinischer Sprache in den Blick, die eine juristische Ausbildung genossen und als Juristen tätig waren, nach Bildungs- und Lebensverhältnissen Angehörige der gehobenen Schicht. Beide hängen dem neuen Kult nicht nur selbst an, sondern suchen ihn gegen erhebliche Widerstände – aber auch im Wissen um erhebliche Ausbreitungserfolge – zu etablieren; die wachsenden Mitgliederzahlen bilden ein mehrfach wiederholtes Argument.¹

Während der Dialog *Octavius* als einziges Werk des Minucius Felix, und zwar als achttes Buch der *Adversus nationes* des Arnobius,² überliefert ist, sind zahlreiche Werke Tertullians auf uns gekommen, von denen hier nur die beiden Bücher *Ad nationes* und die *Apologia* analysiert werden sollen, womit nicht einmal der ganze Bereich der nach «außen» gerichteten Werke, der «Apologien», erfasst wird.³ Im Hinblick auf Tertullian wird damit die ausstehende Aufgabe einer Analyse seiner «Sachquellen» zur römischen Religion allenfalls gestreift; im Lichte des sehr spezifischen Umgangs mit den einschlägigen literarischen Quellen, wie ihn diese Analyse aufzuzeigen sucht, stellt das aber kein grundsätzliches Problem angesichts des bescheidenen Argumentationsziels dar: Nicht der Informationsstand über, sondern der Umgang mit literarischen Darstellungen römischer Religion kann in dem hier gewählten Zugriff erhellt werden.

1 Erstmals Tert. *nat.* 1,1,2.

2 ALTANER; STUIBER 1993, 146.

3 Hinzuzurechnen wären unter dem Gesichtspunkt nichtchristlicher Adressaten auch die zumeist kurzen Texte *De testimonio animae*, *Ad Scapulam* und die Selbstverteidigung *De pallio* (s. PRICE 1999, 107 ff.) sowie – mit anderen Adressaten – *Adversus Iudaeos*.

1 Die Ausgangstexte

Zwei Werke der späten Republik dominieren die Kaiserzeit, wann immer nach Informationen über «römische Religion» gesucht wird: Ciceros Abhandlung «Über die Natur der Götter» (*De natura deorum*) und Varros *Antiquitates rerum diuinarum*, seine «Altertümer der göttlichen Angelegenheiten», der zweite, sechzehn Bücher zählende Teil der umfassenderen *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum*.⁴ Auf den ersten Blick ähneln sich beide Werke. Es handelt sich um die Schriften zweier literarisch äußerst produktiver Zeitgenossen, beide haben philosophische Bestrebungen und lassen sich am ehesten als Vertreter einer akademischen Skepsis klassifizieren.

Ein näherer Blick offenbart freilich Unterschiede. Im ersten Fall, Cicero, handelt es sich um einen Dialog, der vor allem dogmengeschichtliche Schwerpunkte aufweist: Von verschiedenen Rednern werden die unterschiedlichen Positionen der hellenistischen philosophischen Schulen in einer solchen Akribie dargestellt, dass das Werk – wie andere Werke Ciceros – als zentrale Quelle für die Rekonstruktion dieser Epoche der Philosophie dienen kann. Demgegenüber handelt es sich im Falle Varros um eine – leider nur sehr fragmentarisch überlieferte – Monographie, die ihren Schwerpunkt in ihrem Materialreichtum, in ihren vielen Details zu Kult, Kultorganisation und den Götter Roms, findet. Die Spannung besteht hier nicht zwischen verschiedenen klassischen Positionen, sondern zwischen traditionellen religiösen Praktiken und naturphilosophischen Deutungen der Götter in den rahmenden Büchern des Werkes.

Auf Unterschiede weisen die Titel hin: *De natura deorum* formuliert ein abstraktes und universales Problem; entsprechend finden sich römische Beispiele in begrenzter, wenn auch wachsender Zahl. Hier ist ein Blick auf die Werktrias von *De natura deorum*, *De diuinatione* und *De fato* hilfreich: *prouidentia* und *fatum* sind die beiden gleichermaßen abstrakten und universalen Probleme, die Cicero meint im gleichen Zuge behandeln zu müssen. *De diuinatione* allerdings zeigt, dass diese Argumentationen auch intensiv mit römischen Beispielen bestritten werden können.

Die *Antiquitates rerum diuinarum* lassen dagegen schon im Titel den «antiquarischen», den material-, vor allem aber auch ortsbezogenen Zugriff erkennen. Varros Werk dient dazu, wie ich anderweitig zu zeigen versucht habe, dem Reflexions- und Systematisierungsdruck, den die Entwicklungen seit dem dritten Jahrhundert – vorrangig der imperialistische Ausgriff und die intensivierete Begegnung mit griechischer Kultur – ausgelöst haben, in einer doppelten Weise zu genügen: zum einen in der umfassenden und systematisierenden Dokumentation traditioneller religiöser Praxis, zum anderen durch die Schaffung eines systematischen Rahmens, der diese Praxis philosophisch legitimiert. Das Instrument dazu ist die Unterscheidung von drei Arten von Theologie (*tria genera theologiae*), die der römischen Praxis – neben der *theologia* der Philosophen und Dichter – selbst «theoretischen» Status einräumt: Genau das leistet der dritte Begriff, die *theologia ciuilis*.⁵ Varro räumt dabei ein, dass die konkrete Ausgestaltung des Kultes und des Götterapparates historisch kontingent sei – als Städtegründer würde er das der Naturphilosophie entsprechender gestalten⁶ –, als römischer Bürger sieht er sich aber aufgerufen, das durch Alter und Tradierung der eigenen Vorfahren Legitimierte zu verteidigen.

4 Grundlegend für Varro ist weiterhin CARDAUNS 1978; s. a. LEHMANN 1986, 1997 und – mit begrenztem Erkenntnisziel – BAIER 1997. Für Ciceros religionsphilosophische Schriften fehlt eine befriedigende Monographie (trotz VAN DEN BRUWAENE 1937; s. kurz BEARD 1986). Unersetzt sind die Kommentare von PEASE (1920–23 und 1955–58), hilfreich der Kurzkomentar von SCHÄUBLIN (1991, s. a. 1985, 1987, 1989, 1990); nur Ausschnitte behandelt GOAR 1972, 132–140 (s. a. KROYMANN 1975, ANDRÉ 1975).

5 RÜPKE 2005 gegen LIEBERG 1982.

6 Varro *ant. rer. div.* fr. 12 Cardauns.

2 Die Rezipienten

Wer benutzte diese Werke? Zunächst ist Folgendes festzustellen: Die hier untersuchten drei Texte stehen in einem komplizierten Verhältnis zueinander.

Der älteste Text, Q. Septimius Tertullianus' Werk *Ad nationes*, stammt noch vom Ende des zweiten Jahrhunderts. Wie verschiedene andere Werke dieses Autors ist er nur im *Agobardinus*, einem Pariser Kodex aus dem neunten Jahrhundert, überliefert. Es handelt sich entweder um ein unvollständig erhaltenes Werk in zwei Büchern, bei dem mit eher geringen Ausfällen am Anfang und Lücken unklaren Umfangs am Ende der überlieferten Apologie «an die Welt» gerechnet werden muss,⁷ oder um einen bloßen Entwurf, eine durch kompositorische Brüche und Doppelungen gekennzeichnete Materialsammlung für das kurze Zeit später folgende und durchstrukturierte *Apologeticum*⁸ – die hier vorgelegte Analyse wird die zuletzt genannte Position nicht stützen. Formal betrachtet ist *Ad nationes* die Rede eines Sprechers an eine Vielzahl von Adressaten; die zweite Person Plural tritt häufig auf. Zwar fehlt in der Überlieferung eine Titelnote am Anfang, jedoch ist der Titel *Ad nationes* schon früh und konkurrenzlos bezeugt; zu Beginn des zweiten Buches werden die *miserandae nationes* im ersten Satz angesprochen. Während das erste Buch zunächst die Illegalität der Verfolgungen von Christen nachzuweisen und die häufigsten Vorwürfe zu entkräften sucht (und somit die Adressaten in ihrer Rolle als Statthalter beziehungsweise Richter im Blick zu haben scheint),⁹ zielt das zweite Buch auf eine systematische Auseinandersetzung mit traditionellen Gottesbegriffen und -bildern: Hier dient Varros Systematik der *Antiquitates rerum diuinarum* – die *tria genera theologiae*, nicht die tatsächliche Gliederung des Varronischen Werkes – als Ansatzpunkt und wird strukturbildend.¹⁰

Beim zweiten Text handelt es sich um die wenig später entstandene *Apologia* desselben in Karthago schreibenden Tertullians. Dieses Buch bietet viel Material aus *Ad nationes*, zum Teil in Ausweitung, zum Teil in neuer Anordnung, oft auch in ausgefeilteren Formulierungen. Die Auseinandersetzung mit Varro dient nicht mehr als Gliederungsprinzip, auch nicht für Buchteile. Der Text selbst ist in zwei Rezensionen, eventuell sogar Autorvarianten überliefert.¹¹ Aber die begrenzten Textglättungen und Texterweiterungen im Verhältnis beider Versionen lassen die gemeinsame enge Beziehung zu *Ad nationes* nicht übersehen. Formal ist festzustellen, dass sich der jüngere Text, die *Apologia*, nicht an die ganze Welt, sondern an die politische Führung im römischen Reich richtet,¹² die auch in *Ad nationes* besonders ins Visier genommen wurde.

Der dritte Text, der *Octavius* des M. Minucius Felix, stammt ebenfalls aus den Händen eines Afrikaners; das gilt auch, wenn die Darstellung biographisch gedeutet würde, nach der der Ich-Erzähler, der im Dialog selbst nur mit *Marcus* angeredet wird,¹³ schon lange in Rom lebt und von einem Freund aus der *Africa proconsularis* besucht wird – es treffen sich Landsleute.¹⁴ Wie BECKER überzeugend zeigen konnte, sind die zahlreichen inhaltlichen

7 PRICE 1999, 106.

8 So die ausführlich argumentierte Position CARL BECKERS (1954), aufgegriffen etwa von FIEDROWICZ 2000, 61.

9 BECKER 1954, 76f.

10 AGAHD 1898, 70; s. a. HEINZE 1910.

11 Vgl. die Kontroverse SCHRÖRS 1914 versus RAUSCHEN 1914. Als Autorvarianten hat insbesondere BECKER (1954, 171. 193 ff.) die beiden Fassungen wahrscheinlich gemacht; die (nicht mehr erhaltene) Fassung des *Codex Fuldensis* böte dann die frühere Version.

12 Siehe Tert. *apol.* 1,1; 50,12. An dieser Interpretation ist mit PRICE (1999, 109) gegen eine Deutung auf die nordafrikanische Provinzialverwaltung (z. B. NEANDER 1849, 58–60) festzuhalten.

13 Min. Fel. 5,1. Siehe BEAUJEU 1964, xxv–xxix zur Onomastik und zur Herkunft.

14 Min. Fel. 1,1–2,1.

und sprachlichen Anklänge an das *Apologeticum* des Tertullian als Benutzung desselben und intensive sprachliche Überarbeitung durch Minucius zu deuten: Dieser zitiert oder paraphrasiert Tertullian nicht, sondern benutzt dessen Argumente passagenweise und frei.¹⁵ Formal handelt es sich um einen Dialog zwischen drei Personen, von denen einer – der Ich-Erzähler – die Rolle des Schiedsrichters einnimmt; Caecilius und Octavius treten als Verteidiger traditioneller Religion und Kritiker des Christentums auf, beziehungsweise in vertauschten Rollen: als Kritiker traditioneller Religion und Verteidiger des Christentums. Formal – der *Octavius* ist die einzige christliche Apologie in Form eines Dialogs¹⁶ – wie sprachlich sucht Minucius Felix den Anschluss an die bereits vorgestellten Werke Ciceros, daneben dürfte Senecas *De superstitione* eine wichtige Rolle spielen.¹⁷ Aus diesen Texten gewann Minucius viel römisches Material; insbesondere die häufige Argumentation mit historischen Beispielen rückt ihn dichter an Cicero als an Tertullian heran. Mit diesem spätesten Text der Dreiergruppe soll die Analyse beginnen.

3 Minucius Felix

Mit dem *Octavius* treffen wir auf den sprachlich ausgefeiltesten und am stärksten an Cicero, namentlich dem Dialog *De natura deorum*,¹⁸ orientierten Text. Die literarische Gestaltung zeigt sich an der umfangreichen Rahmenhandlung.¹⁹ Octavius weilt zu Besuch beim Ich-Erzähler Marcus in Rom; man beschließt eine Erholungsreise nach Ostia; als dramatisches Datum hat BEAUJEU eine Zeit um 165 bis 170 wahrscheinlich gemacht.²⁰ Ausführliche Reflexionen über kindliches Sprechen und eine «Teichoskopie», das gemeinsame Betrachten spielender Kinder, das *spectaculum* ihres Wettstreites, Kiesel möglichst oft über das Wasser hüpfen zu lassen (ἐπιστρακισμός), stellen eine gemeinsame Grundlage mit (zumindest) männlichen römischen Bürgern her, die «impliziten Leser» dieses Textes, der auf gebildete Christusverehrer gezielt haben dürfte.²¹ «Religion» beziehungsweise religiöse Zugehörigkeit wird eher zufällig zum Gesprächsthema, als Octavius den Marcus tadelt, die Kusshand des Caecilius für den Serapis, an dessen Tempel sie vorübergegangen sind, nicht getadelt zu haben.²² Das löst einen Groll bei Caecilius aus, den Marcus eine Weile später bemerkt²³ und führt so zum Ausbruch des Caecilius – er ist in der Dialogsituation der «Verfolgte» – und zu einem rhetorischen Duell.

15 BECKER 1967, 74–87, bes. 80; s. schon BEAUJEU 1964, ixv. Damit ist gegen Lact. *inst.* 5,1,22 dem Hieronymus (*vir. ill.* 53. 58) Recht zu geben, der Minucius nach Tertullian behandelt und daher auch chronologisch später anzusetzen scheint, ohne aber Abhängigkeitsfragen anzusprechen.

16 Zur Dialogform ausführlich BEAUJEU 1964, xix–xxiii.

17 Zur Rolle Platons s. BECKER 1967, 87; zu den lateinischen Quellen insgesamt BEAUJEU 1964, xxxiii–xxxv, dort auch zu Platon.

18 Kurz LINDAUER 1964, 21.

19 S. die ausführliche Kommentierung dieser Kapitel bei FAUSCH 1966.

20 BEAUJEU 1964, xxvii.

21 Vgl. zu Min. Fel. 2,1 etwa Sen. *dial.* 12,18,5 zum Reiz frühkindlicher Sprache; gegen FAUSCH 1966, 34 ist daher auch der Ausdruck *innocentia* nicht als spezifisch christlich zu deuten. Die Spielbeschreibung 3,5–4,1 (möglicherweise unter Rückgriff auf Suetons Abhandlung über die Spiele [fr. p. 330 Reifferscheid], s. BEAUJEU 1964, 74) betont gerade auch das kompetitive Element.

22 Min. Fel. 2,4–3,1.

23 Min. Fel. 4,1–5.

Die fiktive Auseinandersetzung thematisiert den traditionellen Gegensatz von *superstitio* und *religio*, Begriffe, die jeweils in den Exorationes der beiden Hauptredner verwendet werden.²⁴ In den Argumentationen selbst spielen sie dagegen nur eine geringe Rolle; so wird beispielsweise in 10,3 *superstitio* sogar mit einer positiven Konnotation zur Beschreibung römischer Praktiken verwendet. Caecilius deutet den Konflikt auch zunächst – und immer wieder – als eine philosophische Auseinandersetzung: Es geht um die Zugehörigkeit zu verschiedenen Schulen, um *sectae*.²⁵ Von einer skeptischen Position her warnt er vor vorschnellen *opiniones*, bloßen «Meinungen», von fahrlässig bezogenen Positionen.²⁶ In Anbetracht der Unmöglichkeit sicheren Wissens bietet sich als pragmatische Lösung an, traditionelle Religion fortzuführen, die durch Alter wie die soziale Überlegenheit der jeweils früheren Generation privilegiert ist.²⁷ Im Zweifelsfall stelle das ein «besseres Irren» dar.²⁸

Religio bleibt ein wichtiger Begriff zur Beschreibung des Feldes der Auseinandersetzung,²⁹ als Gegenbegriff kann *inreligiosa audacia* Verwendung finden.³⁰ Der Disqualifizierung der Gegner – die nie klar bezeichnet werden – dient dann die fast paradox anmutende Formulierung *impietatis disciplina*, die sich noch demselben Wortfeld zuordnen lässt;³¹ auch *prava religio*³² kann man dazu rechnen. Mit Begriffen wie *illicita factio*, *coniuratio*, *nocturna congregatio* geht dann die Polemik auf das Feld sozialer Disqualifizierungen über; in diesen Kontext gehört auch die Erwähnung der Beliebtheit des neuen Kultes bei Frauen (*mulieres*).³³ In einer Schlussentzweiung führt Caecilius seine Polemik allerdings wieder auf seinen Ausgangspunkt, die Ebene der Philosophie, zurück: *ut pistorum praecipuus, ita postremus philosophorum*, «wie der Müller erster, so der letzte der Philosophen» charakterisiert er seinen Gegner.³⁴

Die philosophische Ebene bleibt – nach der Rhetorik-kritischen Zwischenbemerkung des Marcus – auch in der Erwiderung des Octavius zunächst dominant, der im ersten Teil auf eine Widerlegung der skeptischen Position zielt, indem er ihr das philosophische Monopol abspricht.³⁵ Am Ende des zweiten Jahrhunderts erweist sich der Christ als der modernere Philosoph und formuliert diese Erkenntnis auch gleich selbst mit der diesen Teil schließenden Sentenz, man könne glauben, «dass heute die Christen die Philosophen seien beziehungsweise damals die Philosophen schon Christen».³⁶ Sowohl in Hinblick auf den Problemkreis *de deo* wie für den Problemkreis *de providentia*³⁷ ist damit die dogmatische Position gerechtfertigt, «Ciceros» Position, das heißt die skeptische Position der Sprecher der ersten Person in den Dialogen *De natura deorum* und *De diuinatione*, ist widerlegt.

24 Min. Fel. 13,5; 38,7.

25 Min. Fel. 4,4; 40,2.

26 Min. Fel. 5,3. 6.

27 Siehe Min. Fel. 6,1 ff.

28 Min. Fel. 7,1: *melius errare*.

29 Min. Fel. 6, passim.

30 Min. Fel. 8,1.

31 Min. Fel. 8,2.

32 Min. Fel. 10,1.

33 Min. Fel. 8,4.

34 Min. Fel. 14,1. Zur Mühle als Gegenbegriff intellektueller Aktivität: Cic. *De orat.* 1,46; Sen. *epist.* 90,22.

35 Min. Fel. 16,1–19,15; zu den hier formulierten Grundsätzen der Gotteserkenntnis s. a. BEUTLER 1936, 12–21. – Zu den Bezügen der beiden Reden s. die Tabelle bei BEAUJEU 1964, viii–xiii.

36 Min. Fel. 20,1: *aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos*.

37 So die zusammenfassende Formulierung in Min. Fel. 40,2; ähnlich in 20,2. Siehe BEAUJEU 1964, xvii.

Octavius schließt an diese philosophische Argumentation seine Kritik traditioneller Religion an, die mehrfach mit dem Begriff der *superstitio* belegt wird.³⁸ Themen sind dabei ebenso die Göttergestalt und die Göttergeschichten (20,2–24,4) wie die Bilder (24,5–10) oder der Kult (24,11–13). Octavius setzt sich ausführlich mit der Argumentation auseinander, das Imperium Romanum verdanke seine Ausdehnung und seinen Bestand der römischen Frömmigkeit (25). Die Kritik der Divination (26,1–7) – Praktiken, die üblicherweise mit der positiven Behandlung der *providentia* gerechtfertigt wurden – geht dann in eine Dämonentheorie (27) über, die auch auf die Bilderverehrung angewandt wird.³⁹ Mit Kapitel 28 beginnend werden Standardvorwürfe gegen Christen – Eselsverehrung, Kindermord, Bildlosigkeit, Auferstehungsglaube und Preis des Martyriums – entschärft. Dieser Passus endet in einem Generalangriff auf die moralische Integrität des Gegners und der Philosophen insgesamt.

Das Interesse an religionsgeschichtlichen Details bleibt in dem skizzierten Rahmen gering. So fehlt etwa der Zusammenstellung lächerlicher kultischer Akteure eine ethnographische Trennschärfe: Die bettelnd Umherziehenden könnten ebensogut die Galli der Kybele und die Bettelpriester der syrischen Göttin (so die *communis opinio*)⁴⁰ wie die durch die Stadt ziehenden und an verschiedenen Orten schmausenden Salier sein.⁴¹ Minucius Felix beschränkt sich weiterhin auf allgemeine Bemerkungen zu Geschlechtsdifferenzierungen und Eunuchen.

Mehr Details finden sich im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Argument, das Imperium Romanum verdanke sich der Frömmigkeit der Römer. In der vorausgehenden Rede hatte Caecilius sich auf die schlichte Gotteserkenntnis der Vorfahren, ihre Entwicklung autochthoner Konzepte bezogen: Das gelte für alle Völker einzeln, die Römer hätten das noch einmal summiert. Erst daran wird der Gedanke angeknüpft, das Reich sei durch die besondere, furchtlose Frömmigkeit und die Aufnahme aller Kulte entstanden.⁴² Dem entspricht die Erwiderung des Octavius. Auch er geht analytisch vor die Zeit des Imperiums zurück, deutet nun aber alle Götter dieser einzelnen Völker euhemeristisch.⁴³ Der Kult der eigenen Gründer mag so unter den Einzelvölkern noch akzeptabel erscheinen, die römische Verehrung all dieser Figuren – so der Abschluss der längeren Argumentation mit Verweis auf Isis und Osiris – wirkt dann aber um so absurder: *Nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas? haec tamen Aegyptia quondam, nunc et sacra Romana sunt.*⁴⁴ Erst das ist die – üblicherweise übersehene⁴⁵ – Schlusspointe der Passage. Die (Stadt-) Römer schrecken in dieser Sammelwut auch vor den größten Absurditäten nicht zurück, selbst der Esel im Kult der Epona wie der Isis findet so eine Heimat in Rom.⁴⁶

38 Z. B. Min. Fel. 24,10.

39 Siehe BERGE 1929 zur Dämonologie.

40 So BEAUJEU 1964, 128 ad loc. mit Verweis auf Tert. *apol.* 42,8 und Apul. *met.* 8,24.

41 Min. Fel. 24,11: ... *miseranda ...: nudi cruda hieme discurrunt, alii incedunt pilleati, scuta uetera circumferunt, pelles caedunt, mendicantes uicatim deos ducunt.* Der erste Satz bezieht sich sicher auf die Luperci, der Folgesatz zunächst sicher auf die Sali; darin noch einmal einen Subjektswechsel anzunehmen, scheint mir unnötig.

42 Min. Fel. 6,1. 2 f. Siehe BEAUJEU 1964, 82 ad loc. zu Polyb. 6,56,6ff. sowie älteren römischen Formulierungen des Gedankens (bes. Cic. *nat.* 3,5). Eine Apologie dieses Arguments liefert LIEBERG 1963 (eine Analyse der weiteren Darstellung römischer Religion bei Minucius Felix findet sich hier nicht).

43 Min. Fel. 20,5f.

44 Min. Fel. 22,1.

45 S. etwa auch CLARKE 1974, 282.

46 Min. Fel. 28,7.

Erst etwas später geht Octavius das Argument der Reichsausdehnung direkt und mit verschiedenen Argumenten an:⁴⁷ Die Geschichte Roms ist durchaus durch unfrome Taten, durch Frevel geprägt; nicht nur fremde Völker, sondern auch fremde Götter sind besiegt worden. Bei den eigenen Göttern, so ein direkt aus Tertullian stammender Neueinsatz,⁴⁸ fänden sich lächerliche Gestalten wie Romulus, Picus, Tiberinus, Cloacina oder Febris – die Originalliste ist länger –, die doch kaum die Überlegenheit Roms begründet hätten. Aber auch die fremden Götter der Besiegten können keine Hilfe gewesen sein. Selbst die eigenen Priester – die Konzentration auf diese Spezialgruppe wird nicht überzeugend motiviert – waren lasterhaft: Andere Weltreiche sind ohne sie ausgekommen.⁴⁹

Der auswählenden Paraphrase des Dialoges *Octavius* ist hier vor allem deswegen so viel Raum eingeräumt worden, weil sie die Eigenheiten Tertullians klarer hervortreten lässt. Zugleich zeigt sie aber auch Funktion und Umfang von präsentiertem Wissen über stadtrömische Kulte. Jenseits der von Cicero präsentierten historischen Exempla für Divination und ihr Scheitern, aber auch von Exempla, wie man sie in der Dichtung oder Historiographie finden könnte – Romulus, Marcus Curtius, die Devotion der Decier –, werden Informationen über römischen Kult nur vereinzelt und im Dienste bestimmter Argumente verwendet. Dabei – und das sei hier herausgehoben – wird der räumliche Aspekt berücksichtigt: Roms Religion ist ein überregionales Konglomerat, das nicht zuletzt dadurch widersprüchlich geworden ist.

4 Tertullian, Ad nationes

Tertullians *Ad nationes*, Anfang 197 n. Chr. verfasst,⁵⁰ ist der älteste der hier behandelten Texte und zugleich die älteste erhaltene christliche Apologie in lateinischer Sprache. Das zweite Buch beginnt in einem aggressiven Tonfall: *Nunc de deis uestris, miserandae nationes, congredi uobiscum defensio nostra desiderat* – «über Eure Götter, bedauernswerte Völker, begehrt nun unsere Verteidigung sich mit Euch zu streiten».⁵¹ Das Ziel wird nach einem ersten Vorgeplänkel spezifiziert; Tertullian macht klar, dass es nicht allein um eine philosophische Auseinandersetzung, sondern um eine Kritik traditioneller Religion und der durch das Argument der Traditionalität gestützten Religion in ihrer ganzen Breite geht:

*Aduersus haec igitur nobis negotium est, aduersus institutiones maiorum, auctoritates receptorum, leges dominantium, argumentationes prudentium; aduersus uetustatem, consuetudinem, necessitatem; aduersus exempla, prodigia, miracula, quae omnia adulterinam istam diuinitatem corroborauerunt.*⁵²

Dagegen also treten wir an, gegen die Einrichtungen der Vorfahren, die Autoritäten des Bestätigten, die Gesetze der Herrschenden, die Beweise der Weisen; gegen Alter, Gewohnheit, Notwendigkeit; gegen Beispiele, Vorzeichen, Wunder, die alle jene ehebrecherische Göttlichkeit gestärkt haben.

Mit dieser Zielsetzung muss sich Tertullian auch römischem Material zuwenden, ein neuer Zug in der bisher griechisch verfassten christlichen apologetischen Literatur.⁵³ Den Königs-

47 Min. Fel. 25,1f.

48 S. u., Anm. 76.

49 Min. Fel. 25,12 unter Rückgriff auf Tert. *apol.* 26,1 f.

50 Zur Datierung aus Anspielungen auf zeitgenössische Kaiserwechsel s. BECKER 1954, 33–35. Daraus ergibt sich die Datierung von *Ad nationes* auf die erste und vom *Apologeticum* auf die zweite Jahreshälfte.

51 Tert. *nat.* 2,1,1. Siehe HAUCK 1877, 58: «Leidenschaft ... wie abgeschossene Pfeile drängen sich die einzelnen Sätze.»

52 Tert. *nat.* 2,1,7.

53 BECKER 1954, 88.

weg (*compendium*) für diese Auseinandersetzung und das geeignete Objekt (*idoneum ... scopum*) findet Tertullian im enzyklopädischen Werk Varros.⁵⁴ Mit ihm tritt er in einen – erneut aggressiven – Dialog ein: Die Eröffnung *hunc si interrogem, qui insinuatōres deorum ...*⁵⁵ diskreditiert die Varronische Position von Beginn an. Paraphrasiert wird Varro nun mit seiner Theorie der *tria genera theologiae*:

*Triplici enim genere deorum census distinxit: unum esse physicum, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter poetas uoluntatur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptauerunt.*⁵⁶

Er unterschied nämlich durch eine dreifache Art die Auflistung der Götter: eine Art sei die physische, die die Philosophen behandeln, eine andere die mythische, die zwischen den Dichtern herumgereicht wird, die dritte die volksspezifische, die jedes Volk für sich annehme.

Auch hier ist die Paraphrase polemisch gefärbt: Tertullian spricht von *census deorum*. Neu ist auch das Bild der Adoption (*adoptio*) zur Beschreibung des dritten Theologietyps.⁵⁷ Der Gedanke menschlicher Götterwahl wird auch in der folgenden Erläuterung vertieft, die den philosophischen Vermutungen und dichterischen Erfindungen die Frage nach dem Ort der Wahrheit entgegenhält.⁵⁸ Für die dritte Art, die *theologia civilis*, wird – in einem leider lückenhaften Text – die Adoption als *municipalis adoptio*, also als von Ort zu Ort wechselnde Entscheidung, disqualifiziert.⁵⁹ Diese Stoßrichtung der knappen Formulierung lässt sich den späteren Ausführungen im *Apologeticum* (24,8) entnehmen, die auf die Provinz- und *ciuitas*-spezifischen Gottheiten verweist. Tertullians eigene Wahrheitsvorstellung wird gegenüber der ›dreifachen‹⁶⁰ Theologie knapp als *certa* (gegenüber widersprechenden philosophischen Meinungen), *integra* (gegenüber dichterischen Erfindungen) und *communis* (gegenüber den lokalen Panthea) charakterisiert.⁶¹

Die Varronische Dreiteilung wird nun, wie angekündigt, ausgeführt – eine strukturelle Anlehnung an eine Vorlage, die im Werk Tertullians unüblich ist.⁶² Die Kapitel 2 bis 6 des zweiten Buches beschäftigen sich mit der Philosophie, das *genus mythicum* wird deutlich kürzer im Kapitel 7 abgehandelt. Bemerkenswert ist hier das Argument, dass die (übliche?)

54 Tert. nat. 2,1,8.

55 Tert. nat. 2,1,9.

56 Tert. nat. 2,1,10.

57 Eine vergleichbare Formulierung findet sich nur bei Plin. nat. 2,16: *Quam ob rem maior caelium populus etiam quam hominum intellegi potest, cum singuli quoque ex semet ipsis totidem deos faciant Iunones Geniosque adoptando sibi, gentes vero quaedam animalia et aliqua etiam obscena pro dis habeant ...* Plinius gibt unter den Autoren des Großabschnitts Varro an, doch geht dem Referat ein wörtlich auf Cic. nat. 3,63 beruhendes Zitat voraus, das allerdings keinen denkbaren Anschluss bietet. Der Gedanke der Iunones und Genii wird auch bei Sen. epist. 110,1 formuliert, aber ohne das Bild der Adoption. Offensichtlich zielt Plinius' Formulierung auf die enge Verbindung der jedem einzelnen einwohnenden Iunones und Genii, nicht auf eine Charakterisierung der Götterwahl allgemein. Die Passage dürfte daher Tertullian kaum als Quelle gedient haben, für Varro wiederum lässt sich das Bild nicht zwingend sichern. Sollte Plinius seine Formulierung bei Varro gefunden haben, zeigte es die enge Begrenzung des Adoptionsbildes und illustrierte zugleich die polemische Überspitzung des Tertullianschen Referates.

58 Tert. nat. 2,1,11.

59 Tert. nat. 2,1,12: *In adoptionibus? (...)* et *municipalis adoptio est* (die Lücke am Zeilenende beträgt etwa sieben Buchstaben).

60 Die Umformulierung von Varros *tria genera in triplex genus* dürfte bereits der Vorbereitung der Polemik Tertullians dienen und darf nicht – wie allgemein üblich (s. etwa LIEBERG 1973) – Varro zugerechnet werden.

61 Tert. nat. 2,1,14.

62 BECKER (1954, 68–70) sieht in dieser Anlehnung einen deutlichen Hinweis auf die fehlende eigene Durchdringung des apologetischen Stoffes, die erst im *Apologeticum* erreicht sei. Etwas weniger scharf ders. 1967, 86.

Distanzierung von Mythen mit dem Hinweis darauf als unglaubwürdig zurückgewiesen wird; dass derartige Mythen vielfach in Rituale umgesetzt würden.⁶³

Mit Kapitel 8 erreicht Tertullian das *gentile illud genus* und spitzt den Gedanken der Adoption, die die Götter passiv über sich ergehen lassen, sofort zu, indem er die Kontingenz, ja Willkür der lokalen Entscheidungen herausstellt: *libidine sumptos, non pro necessitate ueritatis*.⁶⁴ Das Gegenbild führt die zuvor mit *communis* formulierte Charakterisierung aus: *deum ... ubique notum, ubique praesentem, ubique dominantem, omnibus colendum, omnibus demerendum*.⁶⁵ Die Einbettung in die philosophische Diskussion erfolgt mit einem *argumentum a maiore ad minorem*: Wenn schon die universal verehrten Götter der philosophischen Prüfung nicht standhalten, um wieviel weniger dann diejenigen, die nicht einmal die eigenen Bürger kennen?⁶⁶ Eine längere Götterliste illustriert solche Fälle, eine Liste, die zunächst zentrale Gottheiten verschiedener Provinzen, dann – unter expliziter Nennung Varros als Quelle – unbekannte Götter unbekannter italischer Kleinstädte auführt. Plausibilität gewinnt die Aufzählung für Tertullians primären Adressaten nicht nur aus dem Dominieren nordafrikanischer Provinzen zu Beginn, sondern auch aus dem Hinweis auf die ‹Stadtratsgötter›, deren Ruhm die Mauern nicht überschreite – vermutlich spielt Tertullian hier auf die religiösen Folgen der dichten Urbanisierung der *Africa proconsularis* an, die in einer Vielzahl kleinster *municipia* (und entsprechend vielen Bischofsitzen) resultierte.⁶⁷

Die *libertas adoptandorum deorum* – die, mit Ausnahme des Imperium Romanums, ein Phänomen lokaler Religionssysteme ist und insofern keinen religiösen Markt konstituiert⁶⁸ – und ihre absurden Konsequenzen – *quousque profecerit* – werden nun am Beispiel Ägyptens vorgeführt;⁶⁹ nach dem Standardbeispiel tiergestaltiger Gottheiten wird auch noch Serapis als Verkehrung der Josephs-Figur der eigenen Schriften (*apud nostras litteras*) entlarvt.

Mit dem Beginn des folgenden Kapitels (9) scheint die Auseinandersetzung mit der Varronischen Trias abgeschlossen.⁷⁰ CARL BECKER hat gerade in dem hier fehlenden Übergang ein wichtiges Argument für die Unfertigkeit der Abhandlung gesehen.⁷¹ Aber der Schein trügt. Tertullian nimmt sich nun Rom selbst vor, die herrschende Stadt, die aus diesen Theologien ihre Legitimation zieht und den Unsinn selbst verbreitet. Theologie hat eine herrschaftspolitische Dimension.

Der Verfasser greift erneut eine Gliederung Varros auf und diskutiert die Klassifikation der letzten Bücher der *Antiquitates rerum diuinarum* in *dei certi, incerti* und *electi*. Dieser Bezug auf Varronische Strukturen zeigt, dass Tertullian seine Auseinandersetzung nicht abgeschlossen hat. Er verschiebt den systematischen Rahmen aber schrittweise. Am Ende der Klassifikationsdiskussion steht die Klassifikation der römischen Götter als *communes*

63 Tert. nat. 2,7,15–17.

64 Tert. nat. 2,8,1.

65 Tert. nat. 2,8,2.

66 Tert. nat. 2,8,3: *quos ne ipsi quidem municipes sui norunt*.

67 Das scheint mir bisher übersehen worden zu sein. Vgl. RIVES 1995, 224 und die – völlig zutreffenden – Bemerkungen zur lokalen religiösen Identität politisch unselbständiger Einheiten (169–172).

68 Gegen STROUMSA 1999, 101 f., der sich auf die Überlegungen von JOHN NORTH zum religiösen Pluralismus bezieht.

69 Tert. nat. 2,8,8–19. Die ägyptischen tiergestaltigen Kulte stellen altes apologetisches Gut dar (s. HEINZE 1910, 417 für Athenagoras; ebenso BECKER 1954, 80).

70 Tert. nat. 2,9,1: *satis responsum de physico genere, de poetico, de gentili*.

71 BECKER 1954, 66. Als Ende der Auseinandersetzung mit Varro auch von HAUCK 1877, 68 gelesen.

et proprios, die sich den *genera* I und II, Philosophie und Mythologie, beziehungsweise – das aber bleibt unausgesprochen – dem dritten *genus* zuordnen lassen.⁷² Der Ton ist erneut polemisch – die römischen Götter werden allesamt als *dei hostiles* angesprochen⁷³ – und führt in die Unterscheidung zweier Typen von spezifisch römischen Göttern: den aus Menschen genommenen und den bloß erdachten, in der modernen Forschung als Personifikationen von Abstrakta angesprochenen Gottheiten.⁷⁴

Die Gliederung wird in den Kapiteln 9 bis 10 sowie im Kapitel 11 in Form polemischer Beispiele und Kataloge ausgeführt: Der militärische Versager Aeneas firmiert hier ebenso wie der Brudermörder Romulus.⁷⁵ Aber auch weniger prominente Gottheiten werden mit Freude genannt, Sterculus mit den Augiasställen verglichen: *Quid Sterculus meruit ad diuinitatem? si agros stercoribus iuuando diligens fuit, plus fimi Augeas conferebat.*⁷⁶ Selbst damit ist der Tiefpunkt nicht erreicht: *ad foediora festino*, beteuert Tertullian, zu der Hetäre Laurentia und dem seinem Liebhaber teuren Antinoos.⁷⁷ Der religionsgeschichtliche Bogen ist groß. Es folgen die Abstrakta mit den Zeugungs- und Geburtsgottheiten Varros sowie den Gottheiten der Hochzeit.⁷⁸ Aber nicht diese Gottheiten, sondern die Varronischen und römischen Klassifikationen selbst werden in der Zusammenfassung des Kapitels 12 ad absurdum geführt: Der angekündigte *census deorum* muss angesichts der Vielzahl der Familien und Nationen scheitern.⁷⁹ Mit einer kühnen Wendung fokussiert Tertullian seine Argumentation auf den ausführlichen Nachweis, dass Saturn als der älteste Gott ein Mensch gewesen sei und damit alle späteren Götter ebenfalls diese Eigenschaft teilen müssten.⁸⁰ Er verfolgt damit ein häufiger von ihm gewähltes Verfahren, Widerlegungen durch die Konzentration auf einen repräsentativen Fall vorzunehmen.⁸¹

Aber auch jetzt führt Tertullian den *census* weiter, er diskutiert das Problem der Verehrungswürdigkeit der nach ihrem Tod zu Göttern Erhobenen,⁸² erneut eingeleitet mit einer Polemik gegen «Varro und die mit ihm träumen».⁸³ Es folgen die klassischen Heroen, und selbst um Tiere – der Zodiakus – kommt Tertullians Analyse nicht herum;⁸⁴ weitere Abstracta und Toponymica folgen.⁸⁵ Wiederum wird die Sichtung auf das Universalisierungsproblem zugespitzt: Was bleibt für die übrigen Götter zu tun, wenn die römischen Spezialgottheiten schon alle Funktionen übernommen haben?⁸⁶ Dieser Gedanken führt zu einer letzten Variante, die wiederum lokale Anspielungen erlaubt: Der Gedanke, Er- und Auf-finder natürlicher und kultureller Errungenschaften zu verehren, erscheint gegenüber der

72 Tert. nat. 2,9,3–8, insbes. 8. Der Einwurf in § 7 – *et numquid hi sunt publici et aduenticii dicti?* scheint auf den *adoptio*-Gedanken zurückzuweisen. Vgl. die Versuche HEINZES (1910, 420f.) zur Deutung der unterschiedlichen Klassen, der Tertullians polemische Wendungen als Missverständnis deutet. WISSOWA (1904, 184) will hier seine eigene Dichotomie von *di novensides* und *indigites* wiedererkennen und auf Varro zurückgeführt wissen.

73 Tert. nat. 2,9,9.

74 Tert. nat. 2,9,10.

75 Tert. nat. 2,9,12–18 und 19.

76 Tert. nat. 2,9,20.

77 Tert. nat. 2,10.

78 Tert. nat. 2,11.

79 Tert. nat. 2,12,3.

80 Tert. nat. 2,12,5–39.

81 BECKER 1954, 94.

82 Tert. nat. 2,13. Auch dieser Weg setzt aber wenigstens einen Gott voraus (§ 2–4) und bietet daher den Traditionalisten keinen Weg um das Argument gegen Saturnus herum.

83 Tert. nat. 2,13,1: *ut Varro et qui cum eo somniauerunt.*

84 Tert. nat. 2,15,1. Die Polemik gegen die Astrologie bleibt extrem knapp.

85 Tert. nat. 2,15,3–6.

86 Zum Problem der römischen «Sondergottheiten» jetzt ELM 2003.

Verehrung des Urhebers unsinnig. Warum hat man nicht auch den älteren Cato verehrt, der als erster eine frische Feige nach Rom brachte – mit dem Hintergedanken, zu zeigen, wie nahe diese Provinz sei, für deren Unterwerfung er plädierte.⁸⁷ Und überhaupt seien die heutigen Handwerker den alten überlegen!⁸⁸

Der folgende Übergang ist stark zerstört, scheint aber vom Gedanken von alter Erfindung und folgender Verehrung von Gottheiten zur Frage der Legitimation römischer Herrschaft zu führen: Beruht die politische Überlegenheit der Römer auf ihrer Religiosität? Die Argumentation ähnelt der späteren bei Minucius Felix: Natürlich haben Götter wie Sterculus, der Mistgott, und Larentina/Laurentina, die Hure, die Herrschaft des römischen Rechtes – das Paradox wird so noch zugespitzt – verbreitet; die Importe der Eroberungen, Götter, die für ihre eigenen Völker versagt haben, dürften diese Leistung kaum erbringen.⁸⁹ Überhaupt stimme die Kausalität nicht: Erst kam das Imperium und dann die Frömmigkeit; die Expansion selbst war von Pietätlosigkeit bestimmt: *tot sacrilegia Romanorum quot tropaea*.⁹⁰ Der Ausblick: Weltreiche gab es schon früher, und sie sind trotz ihrer Frömmigkeit (*religiones*) und ihres Kultes untergegangen.⁹¹ Wie wird es den Römern ergehen? Das wissen die am besten, die dem schicksalsleitenden Gott am nächsten sind.⁹² Mit diesem Gedanken endet der Text.

Was hat der Durchgang durch den Text ergeben? Obwohl der Gegenangriff des zweiten Buches *error* kritisieren will,⁹³ nimmt die philosophische Argumentation nur ein knappes Drittel des Textes ein. Tertullian beginnt mit der Anrede *miserandae nationes*, aber er konzentriert sich zunehmend – von einer erkennbar afrikanischen Position aus – auf das Herrschaftsvolk der Römer. Ihre Götter sind es, die lächerlich gemacht werden, ihr Selbstbild – Herrscher aus Frömmigkeit – wird angegriffen, angegriffen mit dem Argument der Lächerlichkeit der eigenen Götter und des vorhergehenden Versagens der importierten Götter, durch die Umkehrung der Reihenfolge von Herrschaft und Frömmigkeit, durch den Verweis auf die Sukzession von Weltreichen: Tertullian argumentiert in universalem Horizont. Ein Aufruf zum Widerstand der von Rom unterdrückten Völker ist das nicht: Der angegriffene Varro ist schließlich auch ihr Vertreter.⁹⁴ Auch Ägypten illustriert die *theologia gentilis*.

Tertullians Wahrnehmung von Raum und seine Argumentation mit dem Raum bestimmt seinen Umgang mit Varro. Varros Projekt einer Rechtfertigung römischer Praxis in universalem Horizont wird gegen ihn selbst gekehrt: In universalem Horizont verehren die Römer unbekannte, lokal beschränkte, zu vernachlässigende Götter. Was ihren Göttern fehlt, ist gerade die universelle Gültigkeit.

5 Das Apologeticum

Die Sichtung des Corpus kann mit einem kurzen Blick auf das nur wenig spätere Werk Tertullians abgeschlossen werden. Viele bekannte Passagen begegnen wieder, nun aber in dem Versuch, die römische Führung zu gewinnen. Der zornige Tertullian ist zurückgetre-

87 Tert. *nat.* 2,16,4.

88 Tert. *nat.* 2,16,6f.

89 Tert. *nat.* 2,17,3–11.

90 Tert. *nat.* 2,17,16.

91 Tert. *nat.* 2,17,18.

92 Tert. *nat.* 2,17,19.

93 Tert. *nat.* 2,1,2.

94 Tert. *nat.* 2,1,8: *uestros commentarios*.

ten. Das beste Beispiel dafür bietet die Argumentation gegen die *dei prouinciales* beziehungsweise *municipii*. Die frühere Demonstration, zu welchen absurden Formen diese Freiheit der Pantheonkreation führen könne, dient nun als Argument für Religionsfreiheit, die Freiheit, nachgewiesenermaßen strukturgleiche Religionen ausüben zu können:

*Colat alius Deum, alius Iovem; alius ad caelum manus supplices tendat, alius ad aram Fidei manus; alius (si hoc putatis) nubes numeret orans, alius lacunaria; alius suam animam Deo suo uoveat, alius hirco. (6) uidete enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicare optionem diuinitatis, ut non liceat mihi colere quem uelim, sed cogar colere quem nolim. nemo se ab inuito coli uolet, ne homo quidem.*⁹⁵

Möge der eine Gott, der andere Iuppiter verehren; der eine zum Himmel die bittflehenden Hände strecken, der andere zum Altar der Fides; der eine (wenn Ihr das glaubt) die Wolken betend zählen, der andere die Kassettendecke; der eine seine Seele seinem Gott weihen, der andere die Seele eines Bockes. Seht nämlich zu, dass nicht auch das zum Lob der Irreligiosität beiträgt: die Freiheit der Verehrung wegzunehmen und die Wahl der Gottheit zu verbieten, so dass mir nicht erlaubt ist zu verehren, wen ich will, sondern ich gezwungen werde zu verehren, wen ich nicht will. Niemand will von einem Unwilligen verehrt werden, nicht einmal ein Mensch.

Das Beispiel lehrt, wie problematisch es ist, Tertullian als natur- oder gewohnheitsrechtlichen Vertreter von Religionsfreiheit zu interpretieren. Es ist unbestritten, dass Tertullian eine solche Argumentationsfigur verwenden kann.⁹⁶ Aber Tertullian nutzt beide Argumentationen allein, um die negative Religionsfreiheit – Freiheit vom Zwang zur Religion und konkret zum Opfer – zu begründen. Im Hintergrund steht seine Generallinie – und das Selbstzitat weist genau auf diese –, im scheinbar institutionswidrigen römischen Umgang mit den eigenen Institutionen die prinzipielle Absurdität dieser Institutionen aufzuzeigen.⁹⁷

Entschärft wird auch die Argumentation gegen die Weltreiche: Der Zusammenhang von Religion und Herrschaft wird allgemein in Frage gestellt; auch die jeweils Unterlegenen hatten eine Religion, ja selbst den jüdischen Gott haben die Römer verehrt.⁹⁸ Ein langer Abschnitt über den Kaiserkult schließt sich an,⁹⁹ in den auch positive theologische Aussagen über den Gott der Christen eingeflochten sind.¹⁰⁰ Schließlich folgt nach dem Hinweis auf die große Zahl und Verbreitung der Christen – und den daraus resultierenden (außen-)politischen Nutzen – in Kapitel 39 eine Beschreibung des Christentums als eines ordentlichen Vereins, ein Text, der zu oft als objektive Beschreibung eines Rechtskundigen gewertet worden ist.

Die positive Note darf nicht übertrieben werden. Die Exoratio, adressiert an die *boni praesides*,¹⁰¹ fordert ironisch zur Schaffung weiterer Märtyrer auf: So wachsen die Zahlen. Der Appell an Religionsfreiheit bleibt;¹⁰² die «Vorsteher» müssen einsehen, dass die Popularität ihrer Maßnahmen eine zweifelhafte und vorübergehende ist. Die «Verteidigung» der eigenen Position will dem Gegenüber die Wahl, im Übrigen die traditionellen Institutionen und Vorstellungen fortzusetzen, nicht lassen.¹⁰³ Was der *Octavius* in seiner dialogischen Form als Rezeptionsvorgabe explizieren kann, den Wechsel der *secta*, steht als pragmatisches Ziel auch hinter der Abhandlung Tertullians.

95 Tert. *apol.* 24,5 f.; s. a. 7–9; vgl. Min. Fel. 32,2 f.

96 Vgl. die noch schärfere Formulierung in Tert. *Scap.* 2,2, auf die WALTZING (1931, 183) mit genau dieser Charakterisierung verweist: *tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putauerit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non ui, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur.*

97 Allgemein und mit besonderem Bezug auf die Prozesse BECKER 1954, 303.

98 Tert. *apol.* 25,16; 26,3.

99 Tert. *apol.* 28–36.

100 Insbesondere Tert. *apol.* 30.

101 Tert. *apol.* 50,12.

102 Tert. *apol.* 49,3.

103 So zugespitzt BECKER 1954, 304.

6 Zusammenfassung

Die das Christentum verteidigenden Autoren wollen nicht zur Verbreitung «römischer Religion» beitragen. Ihr Rückgriff auf Informationen über diese verfolgt klare Beweisziele. Der Rückgriff auf die philosophische Tradition liefert ihnen im Hinblick auf konkrete Daten römischer Religion Standardbeispiele, wie sie auch in anderen Gattungen, besonders in der Geschichtsschreibung, in Exemplasammlungen oder rhetorischen Handbüchern, aber auch der Dichtung zu finden sind. Natürlich handelt es sich um eine negative Auswahl.

Aber das Aufgreifen konkreter Daten erfolgt nicht nur beiläufig bei der Benutzung philosophischer Traktate in lateinischer Sprache. Die Autoren zeigen ein klares Bewusstsein für die Herrschaftsstruktur des *imperium Romanorum*, für die Rolle der Stadt Rom, für ihre eigene Situation als Provinziale.¹⁰⁴ Der Auseinandersetzung mit der argumentativen Verknüpfung von römischer Herrschaft und römischer Frömmigkeit kommt eine wichtige Rolle zu; diese Argumentation wird vielfach unterschritten. Hier hat auch der Rückgriff auf Varro seine eigentliche Bedeutung: Nicht nur die von ihm bezeugte fehlende Kenntnis der eigenen Tradition bei den Römern liefert Argumente. Darüber hinaus werden gerade die von Varro bekannt gemachten Details als Lächerliches und als Kern der Religion der Weltmacht herausgestellt. Die Wahl Varros – daran ist zu erinnern – war nicht selbstvident: Für die religiösen Praktiken in Alexandria, Karthago, Athen oder Massilia, über den Tempel der Artemis von Ephesos oder des Hercules in Gades war bei ihm wenig zu finden. Varro lag nahe, aber nur dem, den stadtrömische Praktiken interessierten. Dafür, und nur dafür galt er einem Cicero oder Gellius als Kronzeuge.¹⁰⁵ Augustins extensive Auseinandersetzung mit Varro, die die *Antiquitates rerum diuinarum* überhaupt erst für uns Gestalt werden lässt,¹⁰⁶ ist genau einem solchen Interesse geschuldet. Übersieht man das, verdeckt die Augustinische Varrorrezeption leicht die Tatsache, dass jener bei den übrigen Apologeten nur eine begrenzte Rolle spielt.¹⁰⁷ Für den *Octavius* des Minucius Felix wurde das bereits deutlich, in gewisser Weise für das *Apologeticum* des Tertullian selbst auch. Für Lactantius ist an einschlägigen Passagen eine direkte Benutzung Varros zumindest zweifelhaft,¹⁰⁸ Ähnliches gilt für Arnobius.¹⁰⁹

Die Fülle des zitierten Materials verdeckt eine entscheidende Schwierigkeit der christlichen Autoren. Jenseits der Alternative, den alleinigen Universalgott zu formulieren, steht ihnen kein weitergehendes Beschreibungsinstrumentarium zur Erfassung der religiösen Situation des römischen Reiches zur Verfügung, wollen sie diese lächerliche Religion angemessen beschreiben. Die vorliegenden klassifikatorischen Selbstbeschreibungen werden belächelt, aber nicht ersetzt; der Herrscherkult wird unverbunden angeschlossen, nicht eingeordnet. Stadt-, Provinzial-, Reichsreligion: Die Wörter scheinen als Konzepte in den Texten präsent zu sein. Der Schein trägt. Reflektiert werden die Begriffe angesichts des neuen Angebots einer Universalreligion nicht.

104 So auch PRICE 1999, 126.

105 Siehe Cic. *acad. post.* 1,9; Gell. 19,14,1.

106 Dazu ausführlich HAGENDAHL 1967.

107 Es ist bezeichnend, dass in der Studie von HAGENDAHL (1958) zur Klassikerbenutzung der lateinischen Kirchenväter Varro im Register fehlt.

108 Siehe BRYCE 1990, 329f. mit 386f., Anm. 35; WIFSTRAND SCHIEBE 1999.

109 S. etwa SIMMONS 1995, 55–62.

Bibliographie

- AGAH, REINHOLD 1898. «M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum: Libri I, XIV, XV, XVI. Praemissae sunt quaestiones varronianae», *Jahrbücher für classische Philologie, Suppl.* 24, 1–220.
- ALTANER, BERTHOLD; STUIBER, ALFRED 1993. *Patrologie: Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter*. Freiburg i. Br.
- ANDRÉ, JEAN-MARIE 1975. «La philosophie religieuse de Cicéron». In: Michel, Alain; Verdière, Raoul (Hrsg.). *Ciceroniana: Hommages à Kazimierz Kumaniecki* (Roma aeterna 9). Leiden. 11–21.
- BAIER, THOMAS 1997. *Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen: Von Cicero bis Ovid* (Hermes Einzelschriften 73). Stuttgart.
- BEARD, MARY 1986. «Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse», *Journal of Roman Studies* 76. 33–46.
- BEAUJEU, JEAN (Hrsg.) 1964. *Minucius Felix, Octavius*. Paris: Belles Lettres.
- BECKER, CARL 1954. *Tertullians Apologeticum: Werden und Leistung*. München.
- DESS. 1967. *Der Octavius des Minucius Felix: heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1967, 2). München.
- BERGE, REINHOLD 1929. *Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des M. Minucius Felix*. Kevelaer.
- BEUTLER, RUDOLF 1936. *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*. Weida.
- VAN DEN BRUWAENE, MARTIN 1937. *La théologie de Cicéron*. (Université de Louvain: Recueil de travaux ... Conférences d'Histoire et de Philologie 2,42). Louvain.
- BRYCE, JACKSON 1990. *The Library of Lactantius*. New York.
- CARDAUNS, BURKHART 1978. «Varro und die römische Religion: Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der «Antiquitates Rerum Divinarum»». In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.16, 1. 80–103.
- CLARKE, GRAEME WILBER 1974. *The Octavius of Marcus Minucius Felix* (Ancient Christian Writers 39). New York.
- ELM, DOROTHEE 2003. «Die Kontroverse über die «Sondergötter» – Ein Beitrag zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Handbuches «Religion und Kultus der Römer» von Georg Wissowa», *Archiv für Religionsgeschichte* 5. 67–79.
- FAUSCH, WALTER 1966. *Die Einleitungskapitel zum «Octavius» des Minucius Felix: Ein Kommentar*. Zürich.
- FIEDROWICZ, MICHAEL 2000. *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn.
- GOAR, ROBERT JEFFERSON 1972. *Cicero and the State Religion*. Amsterdam.
- HAGENDAHL, HARALD 1958. *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers* (Acta Universitatis Gothoburgensis 54,2 = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 6). Göteborg.
- DERS. 1967. *Augustine and the Latin Classics. 1: Testimonia. 2: Augustine's Attitude* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 20: 1–2). Göteborg.
- HAUCK, ALBERT 1877. *Tertullian's Leben und Schriften*. Erlangen.
- HEINZE, RICHARD 1910. *Tertullians Apologeticum*. (Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 62, 10). Leipzig.
- KROYMANN, JÜRGEN 1975. «Cicero und die römische Religion». In: Michel, Alain; Verdière, Raoul (Hrsg.). *Ciceroniana: Hommages à Kazimierz Kumaniecki* (Roma aeterna 9). Leiden. 116–128.
- LEHMANN, YVES 1986. «Religion et politique autour des «Antiquités divines» de Varron», *Revue des Études Latines* 64. 92–103.
- DERS. 1997. *Varron théologien et philosophe romain* (Collection Latomus 237). Bruxelles.
- LIEBERG, GODO 1963. «Die römische Religion bei Minucius Felix», *Rheinisches Museum* 106. 62–79.
- DERS. 1973. «Die «theologia tripartita» in Forschung und Bezeugung». In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* I.4. 63–115.
- DERS. 1982. «Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens», *Rheinisches Museum* 125. 25–53.
- LINDAUER, JOSEF (Hrsg.) 1964. *Octavius: Die Apologie im Grundriß* (Humanitas Christiana: Lateinische Reihe Bd. 3). München.
- NEANDER, AUGUST 1849. *Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften: Eine Monographie als Beitrag zur Geschichte der Glaubens- und Sittenlehre in den ersten Jahrhunderten*. Berlin.

- PEASE, ARTHUR STANLEY (Hrsg.) 1920–23. *M. Tullius Cicero, De Divinatione*. 2 vols. (University of Illinois Studies in Language and Literature 6,2; 8,2). Illinois.
- DERS. 1955–58. *M. Tullii Ciceronis De natura deorum*. 2 Bde. Cambridge, Mass.
- PRICE, SIMON 1999. «Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian». In: Edwards, Mark; Goodman, Martin; Price, Simon (Hrsg.). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*. Oxford. 105–129.
- RAUSCHEN, GERHARD 1914. *Prof. Heinrich Schrörs und meine Ausgabe von Tertullians Apologetikum*. Bonn.
- RIVES, JAMES B. 1995. *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford.
- RÜPKE, JÖRG 2005. «Varro's tria genera theologiae: Religious Thinking in the Late Republic.» *Ordia prima* 4. Im Druck.
- SCHÄUBLIN, CHRISTOPH 1985. «Ciceros de divinatione und Poseidonios», *Museum Helveticum* 42. 157–167.
- DERS. 1987. «Kritische und exegetische Bemerkungen zu Cic., div. II», *Museum Helveticum* 44. 181–190.
- DERS. 1989. «Weitere Bemerkungen zu Cicero, De divinatione», *Museum Helveticum* 46. 42–51.
- DERS. 1990. «Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion: Zu Cicero, de natura deorum I», *Museum Helveticum* 47. 87–101.
- DERS. (Hrsg.) 1991. *Marcus Tullius Cicero: Über die Wahrsagung/De Divinatione. Lateinisch-deutsch*. München.
- SCHRÖRS, HEINRICH 1914. *Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologetikum* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 40,4 = 3. Reihe, 10,4). Leipzig.
- SIMMONS, MICHAEL BLAND 1995. *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. Oxford.
- STROUMSA, GUY 1999. *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity*. Tübingen.
- WALTZING, JEAN-PIERRE 1931. *Tertullien, Apologétique: Commentaire analytique, grammatical et historique*. Paris.
- WIFSTRAND SCHIEBE, MARIANNE 1999. «Lactanz, Varro und die Tradition des Argeer-Ritus», *Rheinisches Museum* 142. 189–209.
- WISSOWA, GEORG 1904. *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München.