

DIE THEOLOGIA TRIPERTITA ALS FORMPRINZIP ANTIKEN DENKENS

Augustin weist in de Civitate Dei VI 5 darauf hin, daß M. Terentius Varro von drei Arten Theologie spricht, von denen die eine mythisch, die zweite physisch und die dritte bürgerlich (civile) genannt werde. Der mythischen Art bedienen sich am meisten die Dichter, der physischen die Philosophen und der bürgerlichen die Völker. Die erste Art von Theologie sei vorzüglich dem Theater, die zweite der Welt und die dritte der Stadt angemessen.

Die Forschung hat sich schon lange und sehr intensiv mit der von Varro klassisch formulierten Dreiteilung beschäftigt. Den Verlauf dieser gelehrten Tätigkeit vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Jahre 1968 habe ich vor einigen Jahren genau dargestellt und kritisch besprochen¹⁾. Dabei ergab sich, daß die vielfältigen Versuche, bestimmte griechische Philosophen bzw. Philosophenschulen wie etwa Panaitios bzw. die mittlere oder ältere Stoa als Urheber der religio tripertita zu ermitteln, zu keiner Sicherheit geführt haben. Diese Unsicherheit beruht wesentlich darauf, wie schon Cardauns gesehen hat²⁾, daß sich dem antiken Betrachter bei der Erörterung religionsphilosophischer Probleme die drei in Rede stehenden Theologien immer wieder aufdrängen mußten. Angesichts einer solchen Sachlage wird man grundsätzlich daran zweifeln können, ob es überhaupt sinnvoll ist, einen bestimmten Ausgangspunkt für die Dreiteilung anzunehmen. Vielleicht handelt es sich nur um eine allgemeine Denkform, mit der man in der Antike versuchte, die Vielschichtigkeit der religiösen Phänomene in den Griff zu bekommen und sie, so geordnet, besser bewerten zu können. Dieser Frage soll hier auf Grund der Texte nachgegangen werden, die der Verfasser bisher als relevant ausfindig gemacht hat. Dabei empfiehlt es sich, die Zeugnisse ihrer zeitlichen Reihenfolge entsprechend

1) Die theologia tripertita in Forschung und Bezeugung, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hrsg. von H. Temporini, I 4, Berlin und New York 1973, 63–115, (im folgenden Forschungsbericht genannt).

2) B. Cardauns, Varros Logistoricus über die Götterverehrung, Diss. Erlangen, Würzburg 1960, 40.

zu erörtern, zumal die Quellen, auf welche die einzelnen Autoren möglicherweise zurückgehen, weitgehend im Dunkeln liegen.

An erster Stelle ist Epikur zu behandeln. Bekanntlich hat er eine eigenständige philosophische Theologie entwickelt. Danach sind die Götter selige und unvergängliche Wesen, frei von Beschwernissen und weit davon entfernt, anderen Beschwernisse zu bereiten³⁾. Diese Gotteserkenntnis ist dem Menschen schlechthin eingepflanzt⁴⁾. Es wäre verfehlt, dem Wesen der Gottheit etwas zuzuschreiben, was seiner Unvergänglichkeit fremd und seiner Glückseligkeit unangemessen ist⁵⁾. Der Philosoph versucht, der Wesensverfassung der Götter nahezu kommen und sie gleichsam zu berühren⁶⁾. Die Weisen können deshalb als Freunde der Götter und umgekehrt die Götter als Freunde der Weisen gelten⁷⁾. Andererseits sind die Götter nicht so beschaffen, wie sie die vielen in Brauchtum und Gesetz verehren. Der Götterkult der Masse bewahrt nämlich nicht die ursprüngliche Erkenntnis des Menschen vom Wesen der Götter⁸⁾. Unfromm ist also nicht, wer die Götter der vielen leugnet, sondern wer glaubt, die Meinungen der vielen über die Götter seien richtig⁹⁾. Trotzdem mahnt Epikur seine Schüler, ehrfürchtig zu opfern und alles richtig zu vollziehen, was die Gesetze über die Religionsausübung vorschrieben, ohne sich jedoch dabei durch die Meinungen der Menge im Hinblick auf die edelsten und heiligsten Dinge verwirren zu lassen¹⁰⁾. In Übereinstimmung mit dieser Mahnung steht die Nachricht, daß Epikur an allen religiösen Festen und Opfern, wie sie von den Vorfahren überliefert waren, teilgenommen hat¹¹⁾. Die religiöse Praxis des Philosophen kann aber nicht als bloß äußerlicher Mitvollzug des städtischen Kultes etwa mit dem Ziel, die Athener nicht vor den Kopf zu stoßen,

3) Diogenes Laertios X 139.

4) Epikur, Brief an Menoikeus 123.

5) Epikur, Brief an Menoikeus 123.

6) Philodem de dis III col. 1, 14 p. 16 Diels. Dazu vgl. W. Schmid, Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 5, Stuttgart 1961, 734 (im Artikel „Epikur“).

7) Epicurea ed. H. Usener, Leipzig 1887, frg. 386.

8) Epikur, Brief an Menoikeus 123 mit Useners Konjektur *σοῦσαν* statt des handschriftlichen *πολλῶσαν*.

9) Epikur, Brief an Menoikeus 123 Ende.

10) Nach dem Zitat einer Aussage Epikurs bei Philodem „Über die Frömmigkeit“, bearbeitet und erläutert von Th. Gomperz, Erste Abteilung: Der Text, Leipzig 1866, 126.

11) Gomperz, op. cit. 127.

betrachtet werden – eine Ansicht, die schon in der Antike im Umlauf war –. Vielmehr hat Epikur, wie Philodem bezeugt, selbst am Kult teilgenommen und seinen Schülern die Teilnahme empfohlen nicht nur wegen der Gesetze, sondern auch aus Motiven, die der Physis entsprechen¹²). So sei das Beten sinnvoll, weil man damit der alles Menschliche übersteigenden Macht und Qualität der Götter Rechnung trage¹³), und im Anschauen der Götterbilder in den Tempeln würden Lustempfindungen erregt, in denen der Anhänger der philosophischen Frömmigkeit seine eigene Anschauung der wahren Gottesnatur ehre¹⁴). Während also Epikur die Teilnahme am öffentlichen Götterkult für sinnvoll hält, lehnt er das, was die Mythen über die Götter erzählen, scharf ab. Zwar behauptet er in polemischer Zuspitzung, es sei besser, dem Mythos über die Götter zu folgen als sich dem von den (stoischen) Naturphilosophen gelehrten Schicksal zu unterwerfen¹⁵), aber andererseits stellt er doch unzweideutig fest, der Mensch könne sich nicht von der Furcht hinsichtlich der wichtigsten Dinge losmachen, wenn er die Natur des Universums nicht erkenne und argwöhne, etwas von dem sei wahr, was den Mythen entsprechend behauptet würde¹⁶). Ja, fügt er hinzu, die ängstliche Erwartung eines immerwährenden Unheils, wie sie von den Mythen genährt würde, gehöre zu den hauptsächlichsten Ursachen seelischer Unruhe¹⁷). Ergänzend heißt es in einem anderen Zeugnis, Epikur verabscheue die gesamte Dichtkunst, da sie gleichsam ein von den Mythen ausgelegter Köder sei¹⁸). Woran der Philosoph in erster Linie gedacht hat, wenn er von den irrigen und schädlichen Göttermythen spricht, lehrt ein weiteres Fragment, in dem festgestellt wird, daß der Mensch im Tode völlig vergeht und deshalb weder Gerichtshöfe noch Urteilssprüche im Hades zu befürchten braucht¹⁹). Von hier erklärt sich Epikurs Ablehnung der Dich-

12) Epicurea ed. Usener frg. 13 (= Gomperz, op. cit. 128). Von der Ansicht, Epikur habe nur die Athener nicht beleidigen wollen, berichtet Cicero de natura deorum I 30, 85.

13) Ebenfalls Epicurea ed. Usener frg. 13.

14) POxy 215 col. 2, 2–6 und Lukrez VI 75–78. Bei der Deutung der Texte stütze ich mich auf W. Schmid, art. cit. 733.

15) Epikur, Brief an Menoikeus 134.

16) *KYPIAI ΔΟΞΑΙ* XII.

17) Epikur, Brief an Herodot. 81.

18) Epicurea ed. Usener frg. 229.

19) Epicurea ed. Usener frg. 340.

tung; denn, so drückt es Lukrez aus²⁰⁾, gerade die Dichter (vates)²¹⁾ sind es, die den Menschen daran hindern, im Tode das Ende aller Mühsal zu sehen, indem sie mit ihren schrecklichen Erzählungen das drohende Schreckgespenst furchtbarer Unterweltstrafen vor ihm aufrichten.

Die vorangehenden Ausführungen lehren, daß Epikurs theologische Reflexion die Dreiheit von philosophischer Gotteserkenntnis, staatlicher Kultausübung der Masse und in der Dichtung überlieferter Göttermythen unterscheidet. Diese Dreiheit muß allerdings, wie deutlich wurde, aus verstreuten Stellen des nur sehr fragmentarisch erhaltenen Schrifttums von Epikur ermittelt werden. Obwohl die Möglichkeit, daß er die tripartitio auch als solche klar formuliert hat, nicht ausgeschlossen werden kann, führt doch gerade die Notwendigkeit unserer Rekonstruktion eher zu einer anderen Vermutung. Das heißt, Epikur dürfte die Dreiteilung in seiner Theologie eher unreflektiert impliziert als bewußt und terminologisch verfestigt fixiert haben.

Anders liegen die Dinge bei dem Epikureer Philodem. R. Philippson hat nämlich auf Grund der erhaltenen Papyrusfragmente zeigen können, daß das 1. Buch von Philodems Schrift „Über die Frömmigkeit“ nach dem Prinzip der theologia tripartita aufgebaut war²²⁾. Zuerst behandelte der Verfasser die Theologie von Mythographen und Dichtern. Er warf dieser Gruppe von Autoren vor, unfromme und für die Menschen schädliche Meinungen über die Götter vorgetragen zu haben. Zu dieser Polemik fühlte er sich auch deshalb bewogen, weil die schärfsten Gegner seiner epikureischen Richtung, d. h. doch wohl die Stoiker, gerade Mythographen und Dichter so sehr priesen. An zweiter Stelle stand bei Philodem die Kritik des Götterkultes, d. h. der Staats- bzw. Volksreligion. In diesem Abschnitt scheint der Verfasser, wie die wenigen erhaltenen Reste anzeigen, von den aus Holz oder Gips gefertigten Götterbildern gehandelt zu ha-

20) I 102 ff. unter Berücksichtigung von III 978–1023.

21) Lukrez I 102 und 109. Ich sehe nicht die Notwendigkeit, mit C. Bailey, Lukrez-Kommentar, Oxford 1947 ad loc., das Wort vates hier im ursprünglichen Sinne von ‚Wahrsager‘, ‚Seher‘ zu verstehen. Es sind doch gerade die Dichter, welche über das Schicksal des Menschen im Hades berichten.

22) Zu Philodems Schrift „Über die Frömmigkeit“, Hermes 55, 1920, 225 ff. Philippson selbst spricht allerdings nicht von theologia tripartita, ist sich also der diesbezüglichen Relevanz seines Textes offenbar nicht bewußt. Für Philodem stütze ich mich außerdem auf Gomperz' schon erwähnte Ausgabe, S. 70–80.

ben. Unter Berücksichtigung des thematisch zugehörigen und aus Arnobius adv. nationes VII 1 stammenden Fragments aus Varros *Antiquitates rerum divinarum* ist anzunehmen, daß Philodem auf die Sinnlosigkeit hingewiesen hat, Götterstatuen zu opfern, die keiner Empfindung fähig sind. Angeschlossen haben sich dann Ausführungen über Gleichsetzungen von Göttern wie Aphrodite = Dione, Hera = Dia und Ge = Demeter. Am Schluß der Götterkritik haben allgemeine Betrachtungen gestanden, mit denen Vorwürfe von Gegnern zurückgewiesen werden sollten, die Epikureer würden sich unbedacht und willkürlich den Göttern unterwerfen. Nach dem zu urteilen, was wir im Vorangehenden über Epikurs Theologie gesagt haben, wird es sich dabei um eine wohl wieder von Stoikern vorgetragene Polemik gegen die Teilnahme der Epikureer am öffentlichen Kult der Menge gehandelt haben. Ganz am Ende des in Rede stehenden Abschnitts weist Philodem die Annahme zurück, nach der sich die Menschen mit Rücksicht auf die Götter des Unrechts und der Unvernunft enthielten.

Unmittelbar anschließend markiert der Verfasser den Übergang zum letzten Teil seiner Darlegungen, indem er seine Absicht erklärt, nun noch die Meinungen der sogenannten Naturphilosophen (über die Götter) anzuführen. Aus diesem Teil sind drei Stücke erwähnenswert. So wird Diogenes von Apollonia zitiert, welcher Homer lobte, da er nicht mythisch, sondern der Wahrheit gemäß über das Göttliche gesprochen habe, indem er Zeus mit dem Aër gleichsetze, insofern er den Gott als den alles Wissenden bezeichne. Weiter findet sich ein Hinweis auf Antisthenes, dem zufolge es dem Gesetz nach viele, der Physis entsprechend aber nur einen Gott gebe. Schließlich wird Chrysipps Ansicht referiert, daß Menschen in den Status von Göttern übergehen können.

Für unser Problem ist Philodem deshalb von erheblicher Bedeutung, weil sich an ihm ablesen läßt, daß die Epikureer spätestens seit dem frühen 1. Jahrhundert v. Chr. den negativ-kritischen Teil ihrer Theologie nach dem Kriterium der *theologia tripartita* aufbauen, wobei sie zuerst die mythologische Religion der Dichter, dann den Staatskult und zuletzt die Götterlehre der Philosophen bewertend mustern. Dabei ist es in der Zeit Philodems nur verständlich, wenn in allen drei Fällen stoische Ansichten einbezogen und zurückgewiesen werden. Aus diesem Umstand zu schließen, der Aufbau der epikureischen Kritik nach dem Gesichtspunkt der drei Religionsformen ginge

auf stoisches Vorbild zurück, wäre aber vorschnell. Näher liegt die Vermutung, daß bei den späten Epikureern eine Systematisierung dessen eingetreten ist, was von Epikur selbst noch unsystematisch vorgetragen wurde.

An nächster Stelle ist der 82 v. Chr. ermordete Pontifex Maximus Q. Mucius Scaevola zu erwähnen. Nach Augustin (*de civitate Dei* IV 27) ist es schriftlich verbürgt (*relatum est in litteras*), Scaevola habe auseinandergesetzt, es seien drei Arten von Göttern überliefert worden, die eine von den Dichtern, die andere von den Philosophen und die dritte von den Staatslenkern (*a principibus civitatis*). Nach Augustins Referat gewinnt man den Eindruck, daß Scaevola diese Dreiteilung als solche terminologisch präzisiert und seinen theologischen Erörterungen zugrundegelegt hat. Nach unseren vorangehenden Ausführungen zu urteilen, hat der Römer dies nicht als erster getan, sondern damit nur eine bereits in der hellenistischen Philosophie übliche Einteilung übernommen. Ob und wie weit er in der schematischen Formulierung der Einteilung originell ist, muß dabei noch offen bleiben. Im einzelnen stellt sich Scaevolass Beurteilung der drei *genera deorum* so dar: Das *genus* der Dichter ist scharf abzulehnen, weil diese den Göttern alle nur möglichen Laster andichten und sich damit vom Wesen der Götter weit entfernen. Die philosophische Theologie paßt nicht für die Staaten, da sie neben Überflüssigem für die Menge schädliche Elemente enthält, so die Meinung, gewisse angebliche Götter wie Hercules seien in Wahrheit Menschen gewesen und als solche gestorben, oder die Ansicht, die Götterbilder der Städte entsprächen nicht der unkörperlichen Natur der Gottheit. Für falsch scheint allerdings Scaevola solche Lehren nicht gehalten zu haben. Was die Staatsreligion anbetrifft, so ist sie offenbar von Scaevola trotz ihres beschränkten Wahrheitsgehaltes als notwendig verteidigt worden.

Wie schon eingangs bemerkt wurde, hat nach Scaevola Varro die *tripertitio* ebenfalls klar formuliert, und zwar, wie wir jetzt hinzufügen, in der Einleitung zum 1. Buch seiner *Antiquitates rerum divinarum*. Dabei spricht er, präziser als Scaevola, von *tria genera theologiae*²³⁾. Zugleich gibt er zu erkennen, daß er diese Dreiteilung von den Griechen übernimmt. Augustin zitiert nämlich *de civitate Dei* VI 5 folgende wörtliche Aussage Varros:

23) Vgl. Augustin, *de civ. Dei* VI, 5 Anfang: ... *quod tria genera theologiae dicit (scil. Varro) esse, ...*

Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, civile, quo populi. Im gleichen Sinne äußert sich Augustin, wenn er, wohl nach Varro, bemerkt: tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis civilis (de civ. Dei VI 12). Die griechischen Termini, von denen Varro nur den dritten ins Lateinische übersetzt, zeigen an, daß die Dreiteilung von Griechen stammt²⁴). Die terminologische Fixierung der theologia tripartita muß also vor Varro in der Religionskritik der griechischen Philosophie oder Doxographie üblich gewesen sein²⁵). Für unsere Zwecke ist es nicht erforderlich, Varros Beurteilung der drei Theologien und ihres Verhältnisses im einzelnen vorzuführen²⁶). Er tut das ähnlich wie Scaevola, zugleich aber auch mit ungleich stärkerer Differenzierung und größerer Ausführlichkeit. Weiter ist deutlich, daß er, auf stoischen Ansichten fußend, bemüht ist, die überlieferte römische Staatsreligion als weiterhin tragfähig zu erweisen. Trotz seiner evidenten stoischen Grundhaltung läßt

24) B. Cardauns meint im Kommentarband zu seiner Ausgabe von Varros *Antiquitates Rerum Divinarum* (Wiesbaden 1976, 140), Varro habe zunächst die drei griechischen Termini mitgeteilt und die beiden ersten weiterhin beibehalten, den dritten aber dann lateinisch mit ‚civile‘ wiedergegeben. Er meint offenbar, daß Varro zuerst das griechische Adjektiv *πολιτικόν* benutzt habe. Darauf deuten aber die einschlägigen Stellen bei Augustin gerade nicht hin. Wo nämlich Augustin Varros Formulierung referiert, steht ‚civile‘ (de civ. Dei VI, 5 Anfang). Im nächsten Satz weist der Kirchenvater auf die Möglichkeit hin, die beiden ersten genera lateinisch mit ‚fabulosum‘ bzw. ‚naturale‘ zu übersetzen. Anschließend hebt er hervor, Varro habe selbst das dritte genus lateinisch mit ‚civile‘ bezeichnet (enuntiavit). Demgegenüber wird VI, 12 Anfang betont, die Griechen hätten die drei theologiae mythicen, physicen und politicen genannt. Daraus ist doch wohl zu schließen, daß Varro eben für das dritte genus nur das Wort ‚civile‘ verwendet hat.

25) Vgl. O. Gigon, der darauf hinweist, daß die von Varro ausgesprochene Dreiteilung der Theologie zweifellos viel älter ist (in: *La notion du divin, Entretiens sur l'antiquité classique*, I, Fondation Hardt 1954, 162).

26) Vgl. Augustin de civ. Dei VI 5–6; VII 5–6 und VII 17 sowie Tertullian ad nationes II 1, 9 ff. Außer in meinem schon erwähnten Forschungsbericht habe ich mich mit diesem Thema in dem Aufsatz „Varros Theologie im Urteil Augustins“, *Studi Classici in onore di Quintino Cataudella*, III, Catania 1972, 187–193 und 195–199, beschäftigt. Ferner ist zu nennen B. Barra, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel „De civitate Dei“ di Agostino*, Napoli 1969, 41–54. Die „division commode, quoique flottante, fournie par la théologie tripartite“ Varros kennzeichnet knapp, aber treffend J.-M. André (*La philosophie religieuse de Cicéron. Dualisme académique et tripartition varronienne*. In: *Ciceroniana, Hommages à K. Kumaniecki*, publiés par A. Michel et R. Verdière. Leiden 1975, 20–21).

sich kein Anhaltspunkt für die These gewinnen, Varro lege seinen Ausführungen eine spezifisch stoische Ausprägung der tripartitio zugrunde, wenn er auch zur Verteidigung der Staatsreligion die von den Stoikern gepflegte allegorische Interpretation der überlieferten Göttergestalten verwertet.

Ohne sie exakt zu benennen, legt Cicero unsere Dreiteilung in *de re publica* I 36, 56 zugrunde, wo der Primat der Monarchie theologisch gerechtfertigt wird. Es geht um die Auffassung, nach der nur ein König im Himmel wirkt, d. h. ein oberster Gott alles Geschehen lenkt. Für diese Auffassung führt Cicero einmal die *principes rerum publicarum* an, die nur von Nützlichkeits erwägungen geleitet gewesen sein mögen; zum andern weist er auf die Mythen hin (*fabularum similia*). Weit vertrauenswürdiger aber scheint dem hier sprechenden Scipio eine dritte Quelle, die *communis quasi doctores eruditorum hominum*, denen zufolge die gesamte Welt von einer, wohl göttlichen mens regiert werde. Unter Berücksichtigung von zwei anderen Cicero-Stellen kann als sicher gelten, daß mit diesen Lehrern der gebildeten Menschheit die Stoiker gemeint sind²⁷). Von dieser Anspielung auf die Stoiker darf man sich aber nicht zu der Annahme verleiten lassen, die für unseren Passus charakteristische Zusammenstellung von drei Instanzen theologischer Aussagen sei als solche etwas eigentümlich Stoisches. Im übrigen handelt es sich hier, wenn man genau ist, nicht um die *theologia tripartita* schlechthin, sondern um deren Anwendung in einem Einzelfall.

Die *theologia tripartita* als solche schimmert hingegen deutlich an mehreren Stellen von Ciceros *de natura deorum* durch. Zunächst gilt dies für die Ausführungen des Epikureers Velleius in Buch I 16, 42–43. Velleius schließt hier seine vorangehende Darstellung der griechischen philosophischen Theologie von Thales bis zu den Stoikern mit dem Satz ab: *Exposui fere non philosophorum iudicia sed delirantium somnia*. Anschließend sagt er, nicht viel absurder sei, was die *voces poetarum* verbreitet

27) Der letzte Satz in *de re publica* I 36, 56 ist unvollständig überliefert; er lautet nämlich: *Qui natura omnium rerum pervestiganda senserunt omnem hunc mundum mente...* Der genaue Sinn dieses Satzes erhellt aber aus dem Vergleich mit *de nat. deorum* I 2, 4 und *de finibus* IV 5, 12. An der ersten Stelle heißt es: *Sunt autem alii philosophi* – das sind Stoiker, da sie als Gegensatz zu den vorher behandelten Epikureern eingeführt werden –, *et ii quidem magni et nobiles, qui deorum mente atque ratione omnem mundum administrari et regi censeant...* An der zweiten Stelle liest man: *Zeno... dixit... divina mente atque natura mundum universum... administrari.*

hätten, womit er auf deren allzu anthropomorphe Charakterisierung der Götter anspielt. Schließlich geht Velleius zu einem dritten Punkt mit dem Satz über: *Cum poetarum autem errore coniungere licet portenta magorum Aegyptiorumque in eodem genere dementia, tum etiam vulgi opiniones...* Damit ist offensichtlich der mehr oder weniger einheitliche Komplex der Staatsreligion gemeint, welcher die im Volk verwurzelten religiösen Meinungen zugrundeliegen²⁸⁾.

Weniger deutlich, aber doch greifbar ist die Dreiteilung an der späteren Stelle des 1. Buches (I 27, 77–30, 83), wo der Akademiker Cotta die von Velleius vertretene Ansicht von der Menschengestalt der Götter bekämpft. Er sucht dieselbe dadurch zu widerlegen, daß er sie einmal auf einen klugen Ratschluß von sapientes – mit denen er Staatsmänner meinen dürfte²⁹⁾ – zurückführt, die Masse der Unverständigen von lasterhafter Lebensführung zur Götterverehrung zu bekehren, sowie auf den Aberglauben, man würde in der Anbetung von Götterbildern einen unmittelbaren Zugang zu den Göttern selbst besitzen. Zum andern verweist er auf Dichter, Maler und Bildhauer, die solch abwegige Vorstellungen durch ihre Darstellung noch gefördert hätten. Schließlich hält er Velleius vor, er als Naturphilosoph (*physicus*), d. h. als Erforscher der Natur, solle sich schämen, die Gewohnheiten der Menge als Zeugen für die Wahrheit zu verwenden. Cotta unterscheidet also bei seiner Polemik die drei Bereiche der Staatsreligion, der künstlerischen Gottesvorstellung und der epikureischen Theologie.

Mit größerer Deutlichkeit liegt die *theologia tripertita* den Ausführungen des Stoikers Balbus in Buch II 14, 39–28, 72 zugrunde. Faßt man diesen Abschnitt auf das für uns Wichtige zu-

28) Die Lehren der persischen Priester und der Tierkult der Ägypter stehen hier als Beispiele für die Abwegigkeit der Staatsreligion. Dafür spricht auch der Umstand, daß Tertullian in *ad nat.* II 8, 8–19 den größten Teil seiner Behandlung des *genus gentile* (= *civile*) der Theologie mit einer Kritik eben des ägyptischen Tierkultes ausfüllt. R. Philippson bemerkt übrigens zu dieser Stelle (*Paulys Realencyclopädie* 7 A 1, 1939, 1153): „Die ... Kritik der Dichtertheologie und des Volksglaubens 42f. sieht wie eine Inhaltsangabe der gleichen Kritik bei Philodem S. 5–65 aus“. Die Seitenzahlen beziehen sich auf Gomperz' Ausgabe von Philodem „Über die Frömmigkeit“.

29) Dies geht aus dem Vergleich mit I 42, 118 hervor, wo ebenfalls Cotta fragt: *Quid, ii qui dixerunt totam de dis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa, ut quos ratio non posset eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt?* Cicero scheint hier auf Kritias (*VS B* 25) anzuspielen.

sammen, so ergibt sich folgendes: Innerhalb der stoischen Theologie wird die Lehre von der göttlichen Natur der Himmelskörper entfaltet (14, 39–23, 60). Dazu kommt die ursprünglich von Dichtern vorgenommene mythologische Darstellung von Naturelementen in Göttergestalten, die später von den stoischen Philosophen zu einer wissenschaftlichen Theorie ausgebaut wurde, indem man die Mythen systematisch auf ihren allegorischen Gehalt hin interpretierte. Als zweiter Komplex hebt sich das Verfahren der späteren Dichter heraus, die unter Mißachtung der symbolischen Bedeutung des Mythos in ihren *impiae fabulae* eine ganze Welt anthropomorpher Götter aufgebaut haben, die mit dem wahren Wesen des Göttlichen nichts gemein hat. Davon ist drittens die Staatsreligion zu unterscheiden, die dadurch zustande gekommen ist, daß die weisesten Griechen und die Vorfahren der Römer einmal die nützlichen Gaben der Natur wie Früchte und Wein sowie die großen menschlichen Werte wie *virtus* und *honor* als Götter benannten und zum anderen durch ihre Wohltätigkeit hervorragende Menschen wie *Hercules* und die *Dioskuren* vergöttlichten.

Schließlich hält sich auch *Cotta*, wie nun schon zu erwarten ist, dort, wo er die stoische Theologie *ad absurdum* zu führen sucht (III, 15 39–25, 64), an unsere Dreiteilung. So betont er zunächst die Verbindlichkeit des von den Vorfahren überlieferten römischen Staatskultes, um dann die allegorisierende Mythen- deutung der Stoiker abzulehnen und endlich auch die erlogenen *fabulae* der Dichter zu verwerfen.

Die im Vorangehenden behandelten Stellen aus *de natura deorum* sind für unser Problem von großer Bedeutung, insofern sie lehren, daß die hier auftretenden römischen Vertreter der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie ihren theologischen Ausführungen gleichermaßen die *theologia tripertita* als Ordnungsschema zugrundelegen. Da *Velleius*, *Balbus* und *Cotta* nicht als originelle Philosophen gelten können, sondern auf griechische Vorgänger zurückgehen müssen, kann man annehmen, daß alle drei Hauptrichtungen der hellenistischen Philosophie ihre Religionskritik an unserer Dreiteilung orientiert haben, wobei die Vermutung auszuschließen scheint, einer bestimmten Richtung komme dabei eine Vorrangstellung zu³⁰⁾.

30) Bei seiner Durchmusterung der philosophie religieuse Ciceros kommt André, art. cit. 17–18, zum Ergebnis: „Cicéron et les Académiciens ses contemporains ont bien aperçu la triple dimension du phénomène religieux: mythique, civique, rationnel“. Allerdings sieht er nicht, daß die

Wie ein der Stoa verpflichteter und die politische Begabung der Römer bewundernder griechischer Historiker bei der Erörterung religiöser Fragen gleichsam zwangsläufig und ohne es zu beabsichtigen die tripartitio einfließen läßt, zeigt das Beispiel des Dionysios von Halikarnaß. In Buch II 18–21 seiner 7 v. Chr. veröffentlichten „Römischen Archäologie“ entwickelt er die staatsmännische Leistung des Romulus auf dem Gebiet der Religionspolitik. Von der Erkenntnis ausgehend, wie entscheidend es für die gute Verfassung eines Staatswesens sei, daß man sich das allen Erfolg menschlichen Handelns garantierende Wohlwollen der Götter sichere, habe Romulus zuerst die Götterverehrung gesetzlich geregelt. Dabei habe er sich im allgemeinen an das Vorbild der Griechen gehalten, aber alle der glückseligen Natur der Götter unwürdigen griechischen Mythen verworfen. Bei dieser Gelegenheit weist Dionysios darauf hin, daß er sich des nützlichen Charakters gewisser hellenischer Mythen für die Menschheit durchaus bewußt sei, wobei er unter anderem an solche Mythen denkt, welche die Werke der Natur allegorisch erklärten. Doch auch solchen Mythen gegenüber befeißigt er sich vorsichtiger Zurückhaltung und akzeptiert eher die Theologie der Römer, und zwar mit Rücksicht darauf, daß nur wenige Menschen imstande seien, den philosophischen Sinn solcher Mythen zu erfassen, während die zur Philosophie unfähige Masse unter dem Eindruck mythologischer Göttergeschichten die Götter entweder verachte oder das eigene schamlose Tun unter Verweis auf das gleiche Verhalten der Götter rechtfertige. In seiner Hochschätzung der sogenannten Theologie der Römer, die eine scharfe Ablehnung unsittlicher Mythen und eine deutliche Skepsis gegenüber dem politischen Nutzen der Philosophie involviert, erinnert Dionysios auffällig an Scaevola und noch mehr an Varro. So verwundert es denn nicht, wenn er in Kapitel 21, wo er die Vielzahl der von Romulus geschaffenen Priesterschaften hervorhebt, bemerkt, er sage nur, was Terentius Varro in seinen Archäologien, d. h. in den „Antiquitates“, geschrieben habe, Varro, „der kenntnisreichste Mensch seiner Zeit“. Diese Bemerkung bestätigt die schon durch den vorangehenden Text selbst

Dreiteilung den Ausführungen der drei Philosophen in *de natura deorum* als Ordnungsschema zugrundeliegt. Anschließend (18–21) geht er der Frage nach, ob Cicero speziell die varronische Dreiteilung benutzt hat. Für eine positive Antwort ergeben sich ihm dabei keine Anhaltspunkte. Dies scheint ein weiterer Hinweis auf die allgemeine Verbreitung der *theologia tripartita* in der gesamten hellenistischen Philosophie.

nahegelegte Vermutung, daß Dionysios auch Varros *theologia tripertita* gekannt hat. Andererseits folgt er ihr nicht sklavisch, wie besonders seine Zurückhaltung gegenüber den allegorisch zu deutenden Mythen zeigt, welchen Varro hingegen bei seinem Versuch, die Staatsreligion philosophisch zu rechtfertigen, große Bedeutung beimißt.

Nach Strabon (*Geographica* I 2, 8) haben einst die die Staatsverfassungen regelnden Gesetzgeber schon vor den Dichtern die Mythen dazu verwendet, ihre Bürger zum Guten anzuspornen und vom Schlechten abzuhalten. Das sei auch noch heute notwendig; denn die Masse der Menschen könne nicht durch die inzwischen aufgekommene Philosophie zur Frömmigkeit geführt werden, sondern bedürfe auch der religiösen Furcht (*deisdaimonia*), welche eben durch die Mythen und durch die auf diesen beruhende ursprüngliche Theologie eingefloßt werde. Die Philosophie also sei nur für wenige geeignet, während die Dichtkunst mit den von ihr dargebotenen Mythen, besonders die Dichtung Homers, für den Demos mehr Nutzen bringe. Wie man sieht, liegt auch den Ausführungen Strabons die Dreiheit von poetischem Mythos, staatlicher Religion und philosophischer Theologie zugrunde, aber doch so, daß die beiden ersten Bereiche eng zusammenrücken, indem der Mythos völlig in den Dienst staatspolitischer Erziehung zum Guten gestellt wird. Vergleicht man diese Konzeption mit derjenigen Varros, so fällt eine gewisse Ähnlichkeit auf, was den leitenden Gesichtspunkt des staatlichen Nutzens und die Zurückhaltung gegenüber dem politischen Wert der Philosophie anbetrifft. Andererseits ist auch ein Unterschied unverkennbar, der darin besteht, daß Strabon den erzieherischen Effekt der Dichtermythologie für die Volksmasse uneingeschränkt bejaht, während Varro den Standpunkt vertritt, die Dichter lieferten wegen ihrer gegen die Würde der Götter verstoßenden Fiktionen keinen ausreichenden Maßstab für die Volksmoral (*Augustin de civ. Dei* VI 5 und 6). Danach legt sich die Vermutung nahe, Strabon habe als Anhänger der Stoa³¹⁾ Varros Ausführungen über die *theologia tripertita* in den „*Antiquitates*“ mit Sympathie gelesen, als er von 44 bis 35 v. Chr. und später in Rom weilte, sich aber doch von diesen bei Abfassung seiner „*Geographica*“ abgegrenzt.

Zeitlich ordnen sich hier die Darlegungen des jüdischen

31) Zum Stoizismus Strabons vgl. man H.L. Jones in Band I seiner *Strabon-Ausgabe*, London 1917, XVI-XVII.

Philosophen Philon über die Gottes Einherrschaft betreffenden Gesetze im 1. Buch seines Werkes „De specialibus legibus“ ein. Uns interessieren dabei die Paragraphen 13–30. Zunächst wendet sich der Autor gegen die Auffassung, die Himmelskörper seien niemandem unterworfenen Götter, die alles Werden in der Natur verursachten. Gegen diese, wie wir aus Ciceros *de natura deorum* gesehen haben, von den Stoikern vertretene Lehre, führt Philon ins Feld, auch die Gestirne seien Gott, dem einen Vater des Alls, untergeordnet und es sei abwegig, die Verehrung dieses in Ewigkeit seienden Schöpfergottes auf jüngere, gewordene Wesen zu übertragen. Nachdem er so eine irriige Doktrin heidnischer Philosophie verworfen hat, geht der Verfasser dazu über, den öffentlichen Kult der Heiden als Gottes Gebot zuwiderlaufend zu erweisen³²⁾. Er führt aus, wie widersinnig es sei, aus totem Stoff bestehende Götterstatuen zu bilden und diese dann in feierlicher Form mit mannigfaltigen Riten und Opfern zu verehren. Schließlich polemisiert Philon gegen die Erzählungen der Mythographen und die rhythmisch geordneten Lieder der Dichter, mit denen lügnerische Meinungen gegen die Wahrheit gestellt und die Seelen der Menschen unter der Einwirkung poetischen Wohlklangs berückt würden. Betrachtet man den Abschnitt im Ganzen, so sieht man leicht, wie hier der jüdische Philosoph die religiösen Phänomene des Heidentums nach den drei Komplexen von philosophischer Theologie, Staatskult und Dichtermithologie ordnet und dementsprechend seine Polemik aufbaut. Nichts läßt vermuten, er folge dabei einer bestimmten Quelle.

Ein gutes Beispiel, wie ein Stoiker die tripartitio handhabt, bietet das Schlußkapitel des „Compendium Theologiae Graecae“ von L. Annaeus Cornutus, der um 50 n. Chr. in Rom wirkte und zumeist auf Chrysipp zurückgeht. Cornutus spricht in einer stark an die Ausführungen des Stoikers Balbus in Ciceros *de natura deorum* erinnernden Weise zunächst von dem, was die Alten in mythischer Weise über die Götter überliefert hätten, wohl imstande, über die Natur des Kosmos auf symbolische Art zu philosophieren. Diese mythologische Überlieferung könne man auf die Naturelemente zurückführen, wie es ausführlicher und vollständiger als er die alten Philosophen – offensichtlich der Stoa – getan hätten. Die philosophische Theologie schließe aber die Teilnahme an dem von den Vorfahren überlieferten öffentlichen

32) Gemeint ist die Mahnung Gottes in Exodus 20, 23, neben ihm keine Götter aus Silber und Gold zu bilden.

und privaten Kult keineswegs aus. Nur müsse sie aus wahrer Frömmigkeit und nicht aus abergläubischer Götterfurcht heraus geschehen. Wie der Text zeigt, geht es hier also, genau genommen, nicht so sehr um eine Dreiteilung als vielmehr um eine Zweiteilung, insofern der ursprüngliche Mythos einen philosophischen Kern enthält, der von den späteren Philosophen in allegorischer Auslegung ans Licht gehoben worden ist. Daneben steht als selbständigerer Komplex die Väterreligion, die aber auch in philosophischem Geiste zu praktizieren ist.

Eine Sonderstellung innerhalb unserer Thematik kommt der 12., sogenannten olympischen Rede des Dio Chrysostomus aus dem Jahre 97 n. Chr. zu. In der Partie §§ 27–47 handelt er von den Quellen der Gottesanschauung. Dabei entwickelt er die Auffassung, es gäbe fünf solcher Quellen. Die erste erblickt er in den Menschen von Urzeiten an eingepflanzten Gottesvorstellung. Später kommen zwei erst erworbene Gottesideen hinzu. Davon wird die eine durch die mythologischen Erzählungen der Dichter vermittelt; sie trägt den Charakter der Aufforderung, und die Menschen nehmen sie freiwillig an. Die andere, wohl jüngere stammt von den Gesetzgebern; sie wird den Menschen auferlegt und schlägt sich in den Sitten nieder. Die mit Zwang eingeführte und Züchtigung androhende Religion der Gesetzgeber vermittelt keine klare Vorstellung von den göttlichen Ahnherrn der Menschen und ihren Wohltaten. Als vierte Quelle fügt Dion die von den plastischen und bildlichen Darstellungen der Künstler vermittelte Anschauungsweise des Göttlichen hinzu, wie sie sich in Götterstatuen und Gemälden konkretisiert³³). In dem die Betrachtung zusammenfassenden Paragraphen 47 zählt er die eben genannten vier Quellen noch einmal auf, wobei er die erste deutlich von den drei anderen abhebt, um dann noch an 5. Stelle den Philosophen einzuführen, welcher als der vielleicht wahrste Lehrer und Deuter der unsterblichen Physis gepriesen wird. Aufs Ganze gesehen, haben wir es hier mit einer im Vergleich zu den bisher vorgeführten Texten neuartigen Lehre zu tun, die zwar von der Forschung in den Zusammenhang der theologia tripertita gestellt zu werden pflegt, weil sie als Weiterentwicklung der Dreiteilung verstanden wird, die aber doch in

33) Vielleicht deutet der Konjunktiv *φῶμεν*, mit dem Dion § 44 diese 4. Quelle einführt, darauf hin, daß er hier einen eigenen Gedanken vorträgt. Die konjunktivische Ausdrucksweise, welche eine gewisse Vorsicht ausdrückt, findet sich in den übrigen Fällen nicht.

ihrer abgeschlossenen Form eine klare Fünfteilung aufweist. Die Dreiteilung mag durchaus bei genetischer Betrachtung als zugrundeliegend gelten können. Andererseits erscheint dieser mögliche Ursprung in einem neuen Ganzen aufgegangen, insofern die dichterische, staatliche und künstlerische Gottesanschauung zu einer Dreiergruppe zusammentreten, welche auf der uranfänglichen angeborenen Gotteserkenntnis basiert und in der philosophischen Deutung der Natur gipfelt. Wahrscheinlich kann man diese in ihrer Geschlossenheit großartige und originelle Konzeption, abgesehen von der künstlerischen Gottesidee, nicht als Dions Eigentum betrachten. Wie die stoische Grundhaltung des ganzen Abschnittes lehrt, kommt als ihr Urheber am ehesten ein stoischer Philosoph in Betracht. Ob es Poseidonios ist, wie man meistens angenommen hat, muß aber als nicht endgültig gesichert dahingestellt bleiben³⁴).

Eine knappe, schematische Fassung der theologia tripertita in griechischer Sprache begegnet uns nach den ähnlichen lateinischen bei Scaevola und Varro in der fälschlich unter Plutarchs Namen überlieferten Schrift „Die Lehrmeinungen der Naturphilosophen“, welche H. Diels der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. zuweist und auf die von ihm um 100 n. Chr. datierte Doxographie des Aëtios zurückführt³⁵). Der kurze Passus bei Ps.-Plutarch berichtet, daß die Überlieferung über die Götterverehrung auf dreifache Art erfolgt sei. Die physikalische stamme von den Philosophen, die mythische von den Dichtern und die dritte werde von den Gesetzen der einzelnen Städte bezeugt. Das ist alles. Was hier vorliegt, faßt die theologia tripertita in knappster und zugleich allgemeinsten Form zusammen. Deshalb erscheint jeder Versuch, den Text einer bestimmten Philosophenschule als ihr in besonderer Weise zugehörig zu erweisen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Vermutlich ist eine solche Kurzfassung zum ersten Mal von einem älteren hellenistischen Doxographen formuliert worden, vielleicht von dem Verfasser der *Vetusta Placita*, welche Diels in die Zeit vor 50 v. Chr. setzt³⁶). Eher geht sie noch weiter zurück, da sie Scaevolae Behandlung der Dreiteilung schon voraussetzen dürfte.

An einer Stelle seines „Amatorius“ (763 c) stellt Plutarch, ähnlich wie Dion, die Frage nach der Herkunft der menschlichen

34) Vgl. meinen Forschungsbericht, S. 72–74.

35) Der Text steht bei H. Diels, *Doxographi Graeci*, Nachdruck Berlin 1958, 295. Für die Datierungen vgl. man ebenda S. 101.

36) Diels op. cit. 201.

Meinungen über die Götter. In dieser Beziehung, so lautet die Antwort, haben sich die Dichter, die Gesetzgeber und drittens die Philosophen als unsere Führer und Lehrer erwiesen. Aber nur in dem Glauben an die Existenz der Götter seien sich die drei Gruppen einig, in allem übrigen unterschieden sie sich sehr weitgehend voneinander. Nach philosophischer Lehre seien die Götter frei von Krankheit, Alter und Mühe sowie vor dem Tode gefeit. Die dichterischen Personifikationen des Streits, des Gebetes und auch Deimos und Phobos, die angeblichen Kinder des Ares, lassen die Philosophen als Götter nicht gelten. Auch die religiösen Vorstellungen der Gesetzgeber verwerfen sie in vielen Punkten. So habe schon Xenophanes den Ägyptern geraten, Osiris, wenn sie ihn für sterblich hielten, nicht wie einen Gott zu ehren, und ihn, wenn sie ihn als Gott betrachteten, nicht (als sei er sterblich) zu beweinen. Dichter und Gesetzgeber ihrerseits ständen den Philosophen ablehnend und verständnislos gegenüber, wenn diese irgendwelche Ideen, Zahlen, Monaden und hauchartige Wesen zu Göttern machten. Wie das Beispiel des Xenophanes lehrt, scheint Plutarch sich vorzustellen, daß die Spannungen zwischen den Philosophen einerseits und den Gesetzgebern und Dichtern andererseits schon mit dem Aufkommen der Philosophie eingesetzt und seitdem ständig fortgedauert haben. Ist das richtig, so geht auch die *theologia tripertita* nach Plutarch, jedenfalls der Sache nach, bis in jene frühe Zeit zurück.

Hier ordnet sich zeitlich eine Partie aus dem Dialog *Ζεὺς τραγωδός* des aufgeklärten Spötters Lukian ein (§§ 35–42). Der Epikureer Damis dringt frech auf den Stoiker Timocles mit der herausfordernden Frage ein, wer ihn denn von der Existenz der Götter überzeugt habe. Timocles ist entsetzt, als er hört, daß sein Gegner eben diese Existenz der Götter und auch ihre Fürsorge für das Menschengeschlecht zu leugnen wagt. Der Stoiker gibt aber noch nicht auf, sondern erkundigt sich bei Damis, ob ihn nicht der doch hervorragende Dichter Homer von der *Pronoia* der Götter überzeugt habe. Aber der Epikureer enttäuscht ihn mit der Auskunft, weder Homer noch irgendein anderer Dichter könne nach allgemeiner Ansicht als Wahrheitszeuge in religiösen Dingen gelten. Nachdem so von Philosophie und Dichtung die Rede gewesen ist, kommt man auf die religiösen Vorstellungen der Völker zu sprechen. Timocles fragt, ob denn alle Menschen und Völker in ihrem Glauben an die Götter und ihren religiösen Festen einer Täuschung erlegen seien. Dem Damis scheint diese Frage Gelegenheit zu bieten, seine *Skepsis* noch weiter zu be-

kräftigen. Gerade das religiöse Brauchtum der Völker zeige, so entgegnet er nämlich, wie wenig zuverlässig die Rede über die Götter sei, insofern die einen dies, die anderen jenes glaubten. Wie man sieht, liegt auch Lukians Gesprächspartie die Dreiteilung zugrunde, wobei übrigens herauskommt, daß der Autor von der vulgären Auffassung ausgeht, die Epikureer seien Gottesleugner.

In seinem Werk „Adversus mathematicos“ (IX 60–65) führt der Skeptiker Sextus Empiricus den Gottesbeweis *ex consensu gentium* vor, wie er für die von der Existenz der Götter überzeugten sogenannten Dogmatiker kennzeichnend ist. Danach ist zunächst auf den übereinstimmenden Glauben aller Menschen und Völker an das Sein der Götter hinzuweisen, auch wenn sie in Bezug auf das Wesen des Göttlichen unterschiedliche Auffassungen vertreten. Wenn man sich auf die Meinungen der gewöhnlichen Menschen nicht verlassen, sondern eher den wenigen Einsichtigen und Großgearteten vertrauen will, so beobachtet man, daß die Dichter stets die Macht des über allem Geschehen waltenden Göttlichen hervorheben, wie etwa Homer bei der Schilderung des trojanischen Krieges. Ferner befindet sich in diesem Punkt die Menge der Naturphilosophen von Pythagoras über Platon und Aristoteles bis hin zu den Stoikern und Epikureern in voller Übereinstimmung mit der Dichtung; denn alle diese Philosophen lassen die Existenz des Göttlichen unangetastet. Wie man sofort erkennt, unterscheidet Sextus in der Vorführung des Beweisganges klar die drei Bereiche der Volksreligion, der dichterischen Gottesauffassung und der philosophischen Theologie. Dieselbe Dreiheit erscheint auch an der späteren Stelle (191–193), wo der Autor das Referat der von den dogmatischen Philosophen vorgebrachten Argumente für bzw. gegen die Existenz der Götter zusammenfaßt. Diese Argumente implizieren nach Sextus die Urteilsenthaltung der Skeptiker, welche zusätzlich insbesondere durch den Meinungswirrwarr nahegelegt werde, der im gemeinen Leben, d. h. in den Volksmassen, hervortrete, wo es um die Frage nach den Göttern gehe. Dazu komme noch die von Gottlosigkeit strotzende Mythenbildung von Dichtern und „Theologen“, ein Phänomen, das schon Xenophanes bei Homer und Hesiod geißelt habe. Bekanntlich führt die im Bereich der Erkenntnis gebotene Urteilsenthaltung die Skeptiker nicht zur lebenswidrigen Konsequenz des absoluten Nichtstuns. Vielmehr ziehen sie es vor, sich den Normen des gemeinen Lebens entsprechend zu verhalten, eines Lebens, das sich auch in der Überlieferung von

Gesetzen und Sitten vollziehe. Im Anschluß an diese Überlieferung halten die Skeptiker das Frommsein für gut und die Gottlosigkeit für schlecht. In diesem Sinne glauben sie an die Existenz der Götter, verehren sie dieselben und bejahen deren Vorsorge³⁷⁾. Das heißt im Hinblick auf unser Thema: Im praktischen Lebensvollzug halten sich die Skeptiker an die in Gesetz und Sitte fixierte Volksreligion, in der Theorie lehnen sie eine philosophische Theologie ebenso ab wie die Mythen der Dichter. Diese Haltung erinnert an die vom skeptischen Akademiker Cotta im 3. Buch von Ciceros *de natura deorum* eingenommene Position. Doch ist ein Unterschied zu beachten, der darin besteht, daß Cotta als Römer und Pontifex aus Überzeugung die von den Vorfahren überlieferten Meinungen über die unsterblichen Götter verteidigen will und die Möglichkeiten einer rationalen Gotteserkenntnis nicht prinzipiell ausschließt, auch wenn er sie für überaus schwierig hält³⁸⁾.

An letzter Stelle ist hier Macrobius zu erwähnen. In den „*Saturnalia*“³⁹⁾ leitet Praetextatus seine ausführliche Schilderung des Ursprungs des Saturnalienfestes mit einem Satz ein, dem das Schema der dreifachen Theologie zugrundeliegt: *Saturnaliorum originem illam mihi in medium proferre fas est, non quae ad arcanam divinitatis naturam refertur, sed quae aut fabulosis admixta disseritur aut a physicis in vulgus aperitur*. Der auf die geheimnisvolle Natur der Göttlichkeit bezügliche Ursprung gehört zur philosophischen⁴⁰⁾, der mit *fabulosis* bezeichnete zur mythischen und der von den *physici* für jedermann eröffnete zur politischen Theologie. Mit den *physici* scheint Macrobius im Sinne Varros, den er auch sonst ständig heranzieht, die Philosophen zu meinen⁴¹⁾, speziell die Philosophen, welche sich mit dem göttlichen Seienden beschäftigen, insoweit es körperlicher Natur ist⁴²⁾. Interessant, weil neuartig ist die Umschreibung der politischen Theologie. Nach Macrobius stammt sie nicht, wie sonst gesagt wird, von den Gesetzgebern oder den Völkern selbst,

37) Vgl. Hyp. Pyrr. I 23 und III 2.

38) Vgl. Cicero *de natura deorum* III 2, 5–6; 25, 64 und 39, 93.

39) I, 7, 18.

40) Vgl. Sat. VII, 15, 15, wo das unkörperliche und in Wahrheit göttliche Seiende als spezifischer Gegenstand der Philosophie bezeichnet wird.

41) Vgl. Augustin *de civ. Dei* IV, 32 Anfang und VI, 6, Zeile 60–75 (der Ausgabe im *Corpus Christianorum*, Turnhout 1955).

42) Vgl. Sat. VII, 15, 14 Ende.

sondern stellt offenbar den Teil der philosophischen Theologie dar, welchen die Philosophen der Masse als für diese geeignet enthüllt haben. Damit verneint er also den selbständigen Charakter der Volksreligion. Im übrigen fällt auf, daß die philosophische Theologie als eine Art Mysterium betrachtet wird, dessen aus dem Quell der Wahrheit fließende Lehren nicht einmal im Hinblick auf Kulte öffentlich mitgeteilt werden dürfen⁴³). Diese Auffassung scheint nicht ohne Berührung mit Varro zu sein, der darauf hinweist, daß die philosophischen Erörterungen theologischer Themen eher für einen engen akademischen Hörerkreis bestimmt als für das Forum tragbar sind⁴⁴). Wenn Macrobius ferner, wie wir sahen, zwischen mythischer und Volksreligion unterscheidet, so geht aus den folgenden Darlegungen nicht hervor, worin dieser Unterschied besteht. Die anschließend geschilderten *causae* des Saturnalienfestes sind nämlich rein sagengeschichtlicher Art⁴⁵).

Die folgenden Ausführungen sollen die Verwendung der *theologia tripartita* von Seiten der christlichen Autoren beleuchten. Als zeitlich erster ist Minucius Felix zu nennen. In der Partie XVIII 11–XX 1 seines Dialogs „Octavius“ versucht er nachzuweisen, daß auch schon die Heiden Monotheisten gewesen seien. Zu diesem Zweck weist er zunächst auf das Volk (*vulgus*) hin, welches in bestimmten Gebetsformeln seinen Glauben an die Einheit Gottes ausdrücke. Anschließend kommt die Rede auf die Dichter, welche den einen Vater von Göttern und Menschen rühmten. Schließlich mustert Minucius die Lehre der Philosophen mit dem Ergebnis, daß fast alle hervorragenden Philosophen von einem Gott sprächen, wenn sie ihn auch mit vielen Namen bezeichnen würden. Die Suche nach einer bestimmten Quelle, die der Apologet hier benutzt haben könnte, scheint mir ziemlich müßig, da ihm die Dreiteilung von seiner ausgebreiteten Kenntnis der heidnischen Literatur her als Gemeingut theologischer Reflexion geläufig sein mußte.

Im Unterschied zu Minucius Felix findet sich bei Tertullian eine ausführliche und terminologisch eindeutig fixierte Behandlung der *theologia tripartita*⁴⁶). Sie beginnt mit einer Wieder-

43) Vgl. Sat. I, 7, 18: *nam occultas et manantes ex veri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrare permittitur, sed si quis illas adsequitur, continere intra conscientiam tectas iubetur.*

44) Vgl. Augustin de civ. Dei VI, 5, Z. 28–29.

45) Vgl. Sat. I, 7, 19–37.

46) Ad nationes II, 1, 9– II, 9, 1.

gabe der varronischen Formulierung⁴⁷⁾, wobei Tertullian allerdings das dritte genus nicht, wie Varro, ‚civile‘, sondern ‚gentile‘ nennt⁴⁸⁾. Für die Frage nach der Herkunft der dreifachen Theologie gibt der Apologet nichts her. Seine Darlegung besteht ganz – dies im Unterschied zu Minucius Felix – aus einer scharfen Zurückweisung der gesamten heidnischen Dreiteilung vom christlichen Standpunkt aus⁴⁹⁾. Die philosophische Theologie ist abzulehnen, weil sie nur mit Mutmaßungen operiert sowie unsichere und zudem noch verschiedenartige, also wohl einander widersprechende Argumentationen benutzt. Auf diesem Wege, betont Tertullian, könne man unmöglich zum wahren Wesen der Gottheit vordringen. Das mythische genus scheidet wegen seiner Unsittlichkeit aus. Die bürgerliche Religion kommt ebenso wenig in Betracht, insofern sie aus jeweils wechselnden Affekten und Neigungen der einzelnen Völker und Staaten hervorgeht. Zusammenfassend stellt Tertullian in rhetorisch wirkungsvoller Raffung fest, er halte es für angemessener, an keinen Gott zu glauben als an einen, über den man zweifeln oder dessen man sich schämen müsse oder dessen Wahl willkürlich sei⁵⁰⁾.

Etwa gleichzeitig mit Tertullian wirkt Clemens Alexandrinus. Die Ausführungen der Kapitel II–VII seiner „Mahnschrift an die Hellenen“ sind nach dem Prinzip unserer tripartitio aufgebaut. Die Kapitel II–IV behandeln die Glaubensvorstellungen und Kulte des Volkes, der Masse, V–VI die theologischen Ansichten der Philosophen, und Kapitel VII betrifft die religiösen

47) Ad nationes II, 1, 9–10.

48) Ad nationes II, 1, 10; II, 8, 1 und II, 9, 1. Cardauns meint (op. cit. 140), die – von mir zurückgewiesene – Annahme, daß Varro zunächst für das dritte genus einen griechischen Terminus benutzt habe, erkläre wohl am besten, daß Tertullian dies genus ‚gentile‘ nenne, also an die Stelle der varronischen Übersetzung eine eigene christlich gefärbte setze. Cardauns glaubt offenbar, Tertullian habe eher das griechische Adjektiv *πολιτικόν* als das lateinische ‚civile‘ mit ‚gentile‘ übersetzen können. Das kann nicht einleuchten, da ‚civile‘ die genaue Übersetzung von *πολιτικόν* ist (*πολίτης* = civis). Vielmehr dürfte der Apologet statt ‚civile‘ ‚gentile‘ gewählt haben, weil Varro, ebenso wie er selbst, die Volksreligion auf die *populi* zurückführt. Dazu bietet sich als Adjektiv ‚gentile‘ im Sinne von ‚zum Volk gehörig‘ natürlich an. Tertullian folgt also hier dem nichtchristlichen Sprachgebrauch von ‚gentile‘. Seine Übersetzung ist somit gerade nicht christlich gefärbt (gentile = heidnisch), auch wenn ihm als Christen dieses Wort besonders naheliegen mußte.

49) Für die Prioritätsfrage ist aus einem Vergleich zwischen Minucius Felix und Tertullian in diesem Punkte nichts zu gewinnen.

50) Ad nationes II, 1, 15.

Aussagen und Mythen der Dichter. Im einzelnen wirft Clemens im ersten Abschnitt der heidnischen Volksmasse vor, nicht nur den wahren Gott zu verkennen, sondern nicht in Wahrheit seiende Gebilde, ja bloße Namen, für Götter zu halten. Die vielen (*οἱ πολλοί*), weit entfernt, die erhabenen Gedanken des Neuen Testaments über Gott zu denken, würden ohne Schamgefühl und Gottesfurcht in ihren Häusern bildliche Darstellungen anbringen, in denen die unreinen Begierden ihrer angeblichen Götter hervorträten. Anschließend geht Clemens, wie er ausdrücklich sagt, die Meinungen der Philosophen kurz durch. Er will sehen, ob die Philosophie ein geistiges Bild aus der Materie formt, irgendwelche Dämonen vergöttlicht und dabei doch vielleicht die Wahrheit gleichsam wie im Traum erblickt. An dritter Stelle will er mit der Dichtkunst ins Gespräch kommen, deren Gegenstand im ganzen die Lüge ist und die kaum jemals die Wahrheit bezeugt, vielmehr die Götter ob ihrer mythischen Fehlritte preist. Ausnahmen aber gäbe es, wie Aussprüche Arats und Hesiods lehrten, welche von der universalen Macht und Vorrangstellung eines Gottes sprächen. Ohne damit ein Abhängigkeitsverhältnis postulieren zu wollen, sei doch angemerkt, daß die Gedanken des Clemens von ferne an Sextus Empiricus erinnern, insofern auch dieser, wo er die Gruppen der an die Existenz der Götter Glaubenden mustert, Dichter und Philosophen im positiven Sinne von den Völkern abhebt. Darüberhinaus weist aber Clemens im einzelnen keine nennenswerte Ähnlichkeit mit den früher behandelten Texten auf, wenn er auch, wie es von der Sache her nicht anders sein kann, der Volks- und der Dichterreligion ähnliche Vorwürfe macht wie die heidnischen Philosophen.

Hier kann die fälschlich dem Märtyrer Iustinus zugeschriebene „Cohortatio ad gentiles“ eingeschoben werden, die J. Geffken in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. gesetzt hat⁵¹). In den ersten beiden Kapiteln kritisiert der Verfasser die allzu anthropomorphen Göttergestalten der Dichter. Im dritten Kapitel verläßt er dieses Thema mit dem Hinweis, daß die Heiden selbst die Dichter wegen ihrer von der Wahrheit abweichenden Mythen als Lehrer der Gottesverehrung verwerfen würden. Wie steht es aber, so wird weiter gefragt, mit den Philosophen, auf die sich die Heiden zu berufen pflegten? Die Behandlung der Philosophen leitet Ps.-Iustinus mit der originellen Bemerkung ein, deren Ansichten seien noch viel lächerlicher als die Dichter-

51) Zwei griechische Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, 267–268.

theologie. Die Musterung der Philosophen von Thales bis Aristoteles mündet am Schluß von Kapitel VII in eine radikal negative Feststellung: In der Lehre all dieser Philosophen herrsche nur Unordnung und Widerspruch. Sie verdiene nur deshalb Lob, weil ihre Vertreter es darauf abgesehen hätten, sich gegenseitig Irrtum und Unwahrheit vorzuwerfen. Überblickt man das Ganze, so entsteht der Eindruck, als kenne Ps.-Iustinus nur die Zweiteilung von Dichtermythologie und philosophischer Theologie, ein Eindruck, der aber korrigiert werden kann, wenn man noch Kapitel XI hinzunimmt, wo der Verfasser auf diese Zweiteilung zurückkommt und annimmt, die Heiden beriefen sich, keine Möglichkeit mehr sehend, auf Dichter und Philosophen zu rekurrieren, auf die Orakel. Da nun Orakel eine Institution der Volksreligion sind, ergibt sich, daß der Verfasser diesen dritten Bereich ebenfalls in seine Polemik einbezogen hat, auch wenn das nur im Hinblick auf ein Einzelphänomen geschieht. Im weiteren Verlauf der Schrift ist nämlich von der Volksreligion nicht mehr die Rede.

Deutlich ist die dreifache Theologie dann wieder bei Arnobius faßbar⁵²). Er geht davon aus, daß die Heiden die Götter mit ihren anthropomorphen, ja sogar theriomorphen Gottesbildern beleidigt und erzürnt hätten. Dabei unterscheidet Arnobius als Urheber der heidnischen Gottesanschauungen Theologen, Dichter und die Masse. Die Theologen würden unrühmliche Meinungen über die Götter verbreiten, die Dichter unanständige Mythen erfinden und die Heiden allgemein (*ipsi vos*) schimpfliche Riten praktizieren. Irgendwelche Abhängigkeit von einer Quelle, sei sie nun heidnisch oder christlich, ist bei Arnobius nicht feststellbar. Vielmehr scheint er der christlichen Polemik dadurch eine eigene Note zu geben, daß er, wie die zur Bezeichnung der drei genera verwendeten drei Adjektive *indecoris*, *turpibus* und *ignominiosis* anzeigen, alle drei Formen der heidnischen Religion gleichmäßig als gleichermaßen moralisch verwerflich ablehnt. Im übrigen unterscheidet er sie klar als jeweils eigenständig, insofern er sie auf Meinungen bzw. Mythen bzw. Riten bezieht.

Was die „*Institutiones divinae*“ von Arnobius' Schüler Laktanz angeht, stellt sich bei genauerem Hinsehen heraus, daß

52) *Adversus nationes* III, 11: *maledictionibus... et iniuriis, quas partim fabulis turpibus, partim opinionibus indecoris, quas vestri theologi, quas poetae, quas ipsi vos quoque ignominiosis celebratis in ritibus, res perditas invenietis humanas et abicisse clavum deos, si modo illorum curam spectat mortalium regere atque administrare fortunas.*

dort die theologia tripertita nicht vorkommt. Zwar beruft sich der Verfasser in Buch I 5, 2–15 nacheinander auf die heidnischen Dichter und Philosophen, um die Einheit Gottes darzutun. Aber diese auctores bilden für ihn doch nur zwei Instanzen neben vielen anderen. Auch die der Polemik gegen das Heidentum gewidmeten Bücher I–III spiegeln in ihrer Abfolge nicht etwa unsere Dreiteilung wieder; Buch I nämlich will den öffentlichen Götterkult als falsch, weil in Wahrheit auf sterbliche Menschen bezogen, erweisen⁵³). Buch II hat die Aufgabe, den Ursprung der falschen Götterverehrung aufzudecken⁵⁴). In beiden Büchern muß der Verfasser gegen *multitudo ac prope consensus omnium gentium* ankämpfen (II 19, 3). In Buch III schließlich setzt sich Laktanz zum Ziel, die Unhaltbarkeit der heidnischen Philosophie aufzuzeigen⁵⁵). Endlich ist noch negativ zu vermerken, daß im 3. Kapitel von Buch II, wo der Autor gegen den Bilderdienst polemisiert, nur zwischen dem *vulgus* bzw. den *homines imperiti* einerseits und den *viri docti ac prudentes* andererseits unterschieden wird, zu welch letzteren sowohl philosophische Schriftsteller wie Cicero als auch Dichter wie Lukrez gerechnet werden. Die theologia tripertita hingegen scheint kurz in Kapitel XI 15–16 von Laktanz' Schrift „*De ira Dei*“ auf. Da heißt es nämlich, sowohl die Philosophen wie die Dichter als auch diejenigen, welche die Götter verehrten (*ipsi denique qui deos colunt*) würden zwar oft die Einheit Gottes bekennen, aber niemand würde sich darum kümmern, wie man diesen einen Gott recht verehren solle, eine Nachlässigkeit, welche der Autor, dem Anliegen des Werkes entsprechend, auch mit der törichten Annahme der Heiden erklärt, Gott zürne niemals.

Was in den „*Institutiones divinae*“ von Laktanz nicht zu erkennen ist, das gilt hingegen für die zwischen 312 und 322 verfaßte „*Praeparatio evangelica*“ Eusebs. Dieser gliedert die vier ersten Bücher seines Werkes nach dem Prinzip der theologia tripertita, insofern er in den Büchern I–II das mythische genus der Theologie, in Buch III die Theologie der Philosophen und in Buch IV die Staatsreligion der Hellenen behandelt. Diese Einteilung wird im Schlußkapitel 17 des 3. und im Prooem des 4. Buches ausdrücklich bezeichnet. So erklärt Euseb in III 17, es sei nun Zeit, zu dem dritten genus der Theologie der Griechen

53) Vgl. I 23, 1; II 1, 1 und III 2, 1.

54) Vgl. II 1, 1 und III 2, 1.

55) Vgl. II 19, 1–3 und III 2, 1.

überzugehen, welches sie das politisch-gesetzhafte nennen würden. Dieses übe die stärkste Wirkung auf die Menge aus, und zwar auf Grund von Weissagungen, Orakelsprüchen, Heilungen und Strafen. Auf Grund solcher Erfahrungen sei man zur Überzeugung gelangt, daß die rechte Götterverehrung zu gerechtem Handeln führe und die Christen sich schwer versündigten, wenn sie so offenkundige und wohlthätige Mächte nicht mit geziemenden Riten ehrten.

In einem neuen Ansatz erklärt Euseb im Prooem des 4. Buches seine Absicht, die dritte Art der polytheistischen Verirrung, von der einen Christus erlöst habe, zu widerlegen. Nach diesem Einleitungssatz werden die drei Arten der heidnischen Theologie zusammenfassend charakterisiert: Das erste, mythische (*μυθικόν*) *εἶδος* ist von den Dichtern feierlich verkündet, das zweite, physische (*φυσικόν*) oder theoretische (*θεωρητικόν*) von den Philosophen erfunden und das dritte (*πολιτικόν*) durch die Gesetze rechtlich sanktioniert worden, so daß es überall in Stadt und Land geschützt wird. Die beiden ersten Teile, heißt es weiter, sind in den vorangehenden Büchern (1–3) erklärt worden. Sie werden noch einmal näher bezeichnet. Der erste Teil (= *εἶδος*) sei der historische, auch der mythische genannt. Der zweite Teil, als physisch oder theoretisch bezeichnet, transzendiere die Mythen. Die dritte Art, um die es jetzt gehe, sei die in den Städten und Ländern etablierte und trage den Beinamen ‚politisch‘. Sie werde deshalb von den Gesetzen verteidigt, weil sie, althergebracht und von den Vätern überkommen, die Vollkommenheit der den vergöttlichten Wesen eignenden Macht in evidentere Weise sichtbar mache. Es folgt eine fast wörtliche Wiederholung des schon am Schluß von Buch III zugunsten der Staatsreligion Berichteten und gegen die Christen Vorgebrachten, wobei die heidnische Anklage noch deutlicher gemacht wird. Die Christen würden die göttlichen Mächte für nichts achten und die religiösen Gesetze offen übertreten. Der anschließende Passus führt das Referat der heidnischen Apologetik der Staatsreligion fort, und zwar unter Einschluß einer gegen die Dichter und Philosophen gerichteten scharfen Polemik. Jeder solle das Vätererbe verehren, das unbewegt Feststehende nicht anrühren, sich an die von den Vorfahren überlieferte Form der Frömmigkeit halten und aller neuerungssüchtigen Vielgeschäftigkeit entsagen. Für die Sünder sei zu Recht die Todesstrafe festgesetzt worden. Was die mythische Theologie angehe, solle jeder Dichter nach seinem Gutdünken verfahren, das Gleiche gelte für die philosophische

Theologie, welche eine auf die Physis bezogene allegorische Interpretation der Mythen beinhalte. Die politische Theologie hingegen dürfe kein Dichter und kein Philosoph anrühren. Deren überall herrschenden Satzungen solle sich jeder im Gehorsam gegenüber den von den Vätern überkommenen Gesetzen fügen. Eusebios schließt das Prooem mit der Versicherung ab, die Verteidigung des Evangeliums Christi auf sich zu nehmen, einer Lehre, welche die Aufstellungen der Heiden durch etwas Neues zu ersetzen beanspruche und den heidnischen Gesetzen ein neues Gesetz entgegenstelle.

Der von uns im Vorangehenden wiedergegebene Abschnitt ist vor allem in zweierlei Hinsicht bedeutsam. Einmal definiert er in exakter Terminologie die theologia tripartita. Dabei erscheint das zugleich aufgenommen und präzisiert, was schon bei Scaevola, Varro und Aetios beobachtet werden konnte. Die reichere Terminologie sowie die genauere Definition – letztere besonders in der Kennzeichnung des philosophischen genus als Mythenallegorese deutlich –, beides läßt erkennen, daß Eusebios auf Vorlagen zurückgeht, die nicht mit den genannten drei Autoren identisch sind. Weiter ist die Tendenz auffällig, die theologia tripartita als Gemeingut der heidnischen Reflexion über das Göttliche herauszustellen. Als zweites Charakteristikum von Eusebs Ausführungen kommt aber noch etwas Wichtiges hinzu. Der christliche Autor stellt die heidnische tripartitio als gegen die Christen und auf die Erhaltung der überlieferten Staatsreligion gerichtet dar, womit eine scharfe Zurückweisung von Dichtern und Philosophen verbunden ist. Es entsteht der Eindruck, als stehe hinter dieser Form von theologia tripartita eine Richtung, die in Auseinandersetzung mit dem Christentum bemüht war, die hergebrachte Religion des Staates zu erhalten, und zwar unter Einsatz aller staatlichen Machtmittel bis zur Anwendung der Todesstrafe. Eine solche Richtung kann naturgemäß nicht auf eine bestimmte Zeit beschränkt werden. Sie kann vielmehr als eine Konstante der heidnisch-römischen Religionspolitik seit den ersten Christenverfolgungen unter Claudius und Nero bis hin zu Konstantin gelten. Andererseits darf auch nicht übersehen werden, daß Eusebs Darstellung sehr wohl unter dem Eindruck aktueller Zeitverhältnisse entstanden und von diesen geprägt sein kann. Die Möglichkeit dieser Deutung ist leicht zu erhärten. So darf auf die durch die Edikte Diokletians aus den Jahren 302 und 303 ausgelöste Christenverfolgung verwiesen werden, deren Wüten Eusebios in Palästina und Ägypten am eigenen Leibe er-

lebt und in den ersten Kapiteln des 8. Buches seiner „*Historia Ecclesiastica*“ auch beschrieben hat, wobei er von Massentötungen von Christen berichtet und von den Versuchen der Behörden spricht, die christlichen Amtsträger rücksichtslos zum Vollzug des heidnischen Opferdienstes zu zwingen. Man wird weiter an den 306 in Rom zum Augustus erhobenen Maxentius denken, der unter dem Einfluß des heidnischen Senats stand, eines Senats, welcher erbittert gegen das Christentum im Namen der alt ehrwürdigen römischen Traditionen opponierte. Auch auf die Edikte des Augustus Galerius aus der Zeit vor 311 ist zu verweisen, mit denen dieser die Christen zwingen wollte, zu den Überlieferungen ihrer heidnischen Vorfahren zurückzukehren, bis er in dem weiteren Edikt vom 30.4.311 die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen eingestehen mußte und sich genötigt sah, dem Christentum Versammlungsfreiheit zuzubilligen. Dabei ist wichtig, daß Eusebios selbst dieses Edikt in Buch VIII, 17 seiner „*Kirchengeschichte*“ anführt. Schließlich ist an den Augustus Maximinus zu erinnern, der als Herrscher des Ostreichs seit 311 die christenfeindliche Politik des Galerius fortsetzte, bis er von seinem Mitregenten Licinius 313 geschlagen wurde. Laktanz berichtet uns dazu in Kapitel 46 von „*De mortibus persecutorum*“ von dem Gelöbnis des Maximinus zu Beginn der Entscheidungsschlacht, die Christen im Fall seines Sieges völlig auszumerzen. Wenn man bedenkt, daß all diese Ereignisse aktuell waren, als Eusebios an die Abfassung der „*Praeparatio evangelica*“ ging, wird man die Möglichkeit als wahrscheinlich anerkennen, daß unser Autor bei seinem Referat der *theologia tripertita* auch an konservative Römer seiner Zeit dachte, welche die überlieferte Staatsreligion sowohl gegen die christlichen Neuerer wie gegen die philosophischen Spekulationen und poetischen Fabeleien ihrer heidnischen Zeitgenossen verteidigen wollten. Andererseits war sich Eusebios natürlich darüber im klaren, daß die *theologia tripertita* von Griechen geprägt und lange vor dem Aufkommen des Christentums verbreitet war.

Am Schluß ist noch Augustins ausführliche Darstellung und eingehende Beurteilung von Varros *theologia tripertita* zu nennen, von denen schon kurz die Rede war. Da ich Augustins Ausführungen bereits an anderer Stelle behandelt habe⁵⁶⁾, genügen hier einige kurze Bemerkungen. Nach Augustin besitzt nur die

56) In meinem schon angeführten Aufsatz „*Varros Theologie im Urteil Augustins*“, S. 195-199.

philosophische Theologie ein von der Sache her begründetes Daseinsrecht. Politische und mythologische Theologie sind gleichermaßen als in höchstem Grade unsittlich und deshalb zu tiefst unreligiös abzulehnen. Varros Versuch, die bürgerliche Theologie von der mythischen abzutrennen, ist zum Scheitern verurteilt, da dieselben Götter beide Bereiche beherrschen, Götter, die entweder nur Menschen gewesen sind und nach ihrem Tode kultisch verehrt werden oder aber Blendwerk der Dämonen sein müssen. Statt der vatronischen Dreiteilung kommt deshalb nur eine Zweiteilung in Frage, welche den von Priestern und Dichtern geschaffenen Göttern die Götter der Natur gegenüberstellt⁵⁷⁾. Auch das Bemühen Varros, die Mythen durch physiologische Deutung akzeptabel zu machen, ist für Augustin mißlungen, weil man auf diese Weise keine Theologie, sondern eben nur Physiologie treibe, außerstande, bis zum wahren Gott, dem Schöpfer der Natur, vorzudringen. Damit ist für den Kirchenvater die varronische theologia tripartita als untauglich entlarvt, die Welt der religiösen Phänomene sinnvoll zu ordnen, staatspolitisch zu verwerten und philosophisch zu interpretieren.

Zu welchen Ergebnissen führt, so fragt man sich am Schluß, die zusammenfassende Betrachtung der untersuchten Texte? Zunächst ist deutlich, daß sich diese Texte in zwei große Gruppen scheiden. Auf der einen Seite stehen diejenigen Zeugnisse, in denen die theologia tripartita nur mehr oder weniger implicite greifbar ist, insofern sie der Darstellung als Ordnungsprinzip zugrundeliegt oder in anderer Weise gedanklich vorausgesetzt wird. Dazu gehören Epikur, Philodem, Cicero, Dionys von Halikarnaß, Strabon, Philon, Cornutus, Lukian, Sextus Empiricus, Minucius Felix, Clemens Alexandrinus, Ps.-Justin, Arnobius, Laktanz und Macrobius. Die angeführten Autoren zeigen, daß man seit dem frühen Hellenismus die Vielfalt der religiösen Phänomene und die Möglichkeiten ihrer Vermittlung mehr oder weniger reflektiert nach dem Gesichtspunkt der Dreiteilung gliederte und beurteilte. Wie Plutarch lehrt, kann man diese Einteilung noch weiter bis zum Aufkommen der Philosophie in Griechenland ausdehnen, insofern schon seit jener frühen Zeit das theologische Denken von den drei Instanzen der Philosophen,

57) Diese Erkenntnis hat Augustin schon in Buch I 23 seines Werkes *De consensu evangelistarum* in der ironischen Frage zum Ausdruck gebracht: *Quid sibi autem vult ista non poetica, sed plane mimica varietas deos secundum philosophos in libris quaerere, secundum poetas in templis adorare?*

Dichter und Staatsmänner beherrscht wurde. Zugleich zeigt sich, daß sich Schriftsteller verschiedener Gattungen, d.h. Philosophen, Juristen, Historiker, Geographen, Antiquare und christliche Apologeten an der Diskussion beteiligten. Dabei wird die jeweilige Ausformung der *theologia tripertita* von mehreren Faktoren bestimmt. Im wesentlichen sind es philosophischer Standpunkt, religiöse Position, Zeitverhältnisse und literarisches Genus des Schreibenden. Was die Philosophie anbetrifft, so bedienen sich der Dreiteilung gleichermaßen Epikureer, Stoiker und Skeptiker.

Zur zweiten großen Gruppe rechnen diejenigen Autoren, welche die *tripertitio* explizit verwenden, d.h. terminologisch fixieren und exakt als solche definieren. Zu nennen sind Scaevola, Varro, Ps.-Plutarch bzw. Aëtios, Dio Chrysostomus, Plutarch, Tertullian und Eusebios. Dem Verhältnis dieser Texte wird man nicht gerecht, wenn man sie auf eine oder mehrere Quellen zurückführen will oder als voneinander abhängig betrachtet. Andererseits wird man eine gewisse Verwandtschaft nicht verkennen können. Sie beruht darauf, daß bei Varro und Dio Chrysostomus eine stoische Grundhaltung zu beobachten und bei Scaevola und Varro das Interesse an der Bewahrung der Staatsreligion bestimmend ist. Weiter läßt sich für Varro sagen, daß er die Ausführungen Scaevolassicher gekannt und benutzt hat, ohne allerdings von diesem als seinem Quellenautor abhängig zu sein. Neben den Gemeinsamkeiten drängen sich die Unterschiede auf. So bewertet Dion die politische Theologie mit starker Zurückhaltung, während Varro sie, wie schon angedeutet, rechtfertigen und als sittliche Grundlage des Gemeinwesens erhalten sehen will. Umgekehrt beurteilt Varro die Dichterreligion stark abwertend, wohingegen Dion sie positiv einschätzt. Außerdem ist für Dion die Frage nach der Herkunft der menschlichen Gottesvorstellungen leitend, was bei Varro nicht der Fall ist. Ferner entwickelt Dion unter dem Einfluß der genetischen Fragestellung eine klare Fünfteilung, was bei Varro keine Parallele hat. Auch Plutarch geht vom Gedanken der Herkunft aus, ohne aber – im Unterschied zu Dion – an einer vergleichenden Bewertung der *genera* interessiert zu sein. Vielmehr steht für ihn im Vordergrund, daß Philosophen, Dichter und Staatsmänner im Glauben an die Göttlichkeit des Eros übereinkommen⁵⁸⁾. Wieder anders ist die Position, welche die bei Eusebios auftretenden Heiden verfechten, wenn

58) Vgl. Amatorius 763 e.

sie Philosophen und Dichter in ihre Schranken weisen und die Staatsreligion nicht antasten lassen wollen. Eine solche Haltung unterscheidet sich klar von derjenigen Varros, der sich um eine philosophische Rechtfertigung der Staatsreligion bemüht. Im übrigen lehren besonders Eusebs Referat, aber auch Arnobius' Polemik mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, wie sehr die theologia tripartita als solche, d.h. abgesehen von ihrer je verschiedenen Ausformung von Seiten der einzelnen Autoren, als Gemeingut der antiken Reflexion über das Göttliche anzusehen ist. Es handelt sich eben bei der tripartitio als solcher um ein die Struktur der religiösen Phänomene im Groben abbildendes Denk- und Ordnungsprinzip, das erst durch den Standpunkt des jeweiligen Betrachters inhaltlich ausgefüllt wird. Unbeschadet dieser Erkenntnis ist aber auch die entwicklungsgeschichtliche Perspektive legitim, insofern die theologia tripartita als terminologisch exaktes Denkschema zu einem bestimmten Zeitpunkt und innerhalb einer bestimmten literarischen Gattung aufgetreten sein muß. Das dürfte, nach den im Vorangehenden gemusterten Texten zu urteilen, am ehesten innerhalb der griechischen Doxographie und spätestens in der Zeit vor dem Pontifex Scaevola, also im frühen 1. Jahrhundert v. Chr., geschehen sein, weil Scaevola die terminologische Fixierung des besagten Schemas voraussetzt. An die doxographische Literatur zu denken, liegt nahe, da in diesem Rahmen am leichtesten die bloß formale Fassung der in Rede stehenden Dreiteilung zustandekommen konnte. Außerdem dürfte es kein Zufall sein, wenn gerade in einem doxographischen Text, wie ihn Ps.-Plutarch bzw. Aëtios darstellt, die einfachste Form rein schematischer theologia tripartita begegnet, eine Form, die sich im Laufe der Entwicklung terminologisch und definatorisch entfaltet, was man an dem bei Eusebios vorliegenden Referat, das den Höhepunkt einer solchen Entfaltung bezeichnet, leicht sehen kann.

Godo Lieberg