

- SENDANZ u. R. Warning (Poetik u. Hermeneutik VII), München 1976, 279 ff.; 304f.
- 22) E. DUPRÉE: Le problème sociologique du rire, in: *Revue philosophique* 106, 1928, 213ff.
- 23) J. RITTER: Über das Lachen, in: ders.: *Subjektivität* (BS 379), Frankfurt/M. 1974, 62 ff.; 91f.
- 24) HOMER: *Odyssee*, übers. v. J. H. Voss, Basel 1946, 104.
- 25) Ausführlicher dazu KOMP, 122ff. u. 155ff.
- 26) Z. B. SHACKLETON BAILEY, 258.
- 27) BUTLER/BARBER zur Stelle sowie L. RICHARDSON zur Stelle.
- 28) Für das Bedeutungsspektrum des Verbs vgl. ROTHSTEIN, 322f.
- 29) Vgl. zum Folgenden KOMP, 146f., Anm. 2.

- 30) Eine solche Fragestellung hieße aber zu biographisch vorzugehen bzw. die Cynthia-Elegien zu einem Lebensroman zu verknüpfen.
- 31) Zurückzuweisen ist auf diesem Hintergrund die Ansicht von RUHL, 223, dass in der Elegie IV 8 „keine leidenschaftliche Liebesbestimmung wie in den vorangegangenen Büchern“ geschildert werde; die humorvollen Elemente beieinträchtigen keinesfalls die Intensität der Liebesempfindung.
- 32) F. T. VISCHER: *Asthetik*, hg. v. R. VISCHER, Bd. e 1-6 München 1923, Bd. 6, 208.
- 33) VON MATT zur Undine-Dichtung I. Bachmanns, 256.
- WINFRIED SCHINDLER, Schwäbisch Gmünd

Religion oder Ethik? (Zweiter Teil)

Fortsetzung des Aufsatzes in FC 1/2007, S. 11-17

3 Moral und Religion in der römischen Antike

3.1 Bildhafte Präsentation der Einheit von Moral und Religion in römischer Frühzeit

Dem handlungsleitenden *Nomos* (Brauch, Gesetz) des homerischen Epos entspricht römischerseits „*mos*“, bzw. die „*mores maiorum*“ (Sitten der Vorfahren). „*mos*“ wie auch „*Nomos*“ sind Konstrukte einer individuellen Entscheidung (*iudicium animi*) des jeweiligen Handlungsträgers. Beide durchlaufen im täglichen Handlungsvollzug ihre „Bewährungsprobe“, ehe sie schließlich als „*mos*“ oder „*Nomos*“ zu standardisierten Maximen individuellen Handelns werden. Im gesellschaftlichen Diskurs kann ihre gesellschaftliche Anerkennung erreicht werden. Auf der Basis dieses Konsenses erfahren sie dann als „*mores*“ kollektive Verbindlichkeit.

Durch den Zusatz „*maiorum*“ wird das römische Selbstverständnis auf die konkreten Handlungsträger einer vergangenen Moralität verwiesen, deren Handeln (*exempla*) auch für die Gegenwart noch normative Gültigkeit beanspruchen soll. So leitet sich die besondere Bedeutung der römischen Wertvorstellungen nicht von irgendwelchen abstrakten Idealen ab²⁵. Sie gründet sich vielmehr auf die immer neu reflektierte, personengebundene Erfolgsbilanz ihrer ursprünglichen Repräsentanten. Dies sind

die hochstilisierten „*maiores*“, deren offensichtliche Erfolgsbilanz durch den kontinuierlichen Erinnerungsprozess („*memoria*“) wachgehalten und so für Gegenwart und Zukunft neu verpflichtend gemacht wird.

Denn nur sie, die Vorfahren („*maiores*“), waren es, die – nach Meinung der römischen Schriftsteller – mit ihrer Moral einst den Aufstieg der „*res publica*“ begründeten und ihre gegenwärtige Größe zur Zeit CICEROS garantieren. Diese ausgeprägte Rückbindung an die „Tugenden der Vorfahren“ findet ihren Ausdruck in der Verehrung der Ahnen im privaten und öffentlichen Raum. Hier zeigt sich das religiöse Bewusstsein als „*pietas*“-Haltung (Frömmigkeit) des Römers, die in der besonderen Beachtung und Verehrung von Göttern und Menschen ihren sichtbaren, kultischen Niederschlag findet. In religiösen Zeremonien wird perpetuierend die Leistung der Ahnen vergegenwärtigt. Tradierung und Relevanz der überkommenen Wertvorstellungen sind so in und für die Nachwelt gesichert und religiös verkleidet.

Als bedeutsame Präsentation der bildhaften Einheit römischer Moral und Religion kann der Jupitertempel auf dem Kapitol gelten. Schon in römischer Frühzeit war die Vorhalle des Tempels mit einer Ehrenstatue des ROMULUS, dem ersten Triumphator und Repräsentanten

kriegerischer „*virtus*“, der höchsten römischen Wertvorstellung, geschmückt. Im rituellen Akt des Triumphzuges wurde hier über die Zeiten hinweg dem siegreichen Feldherrn als Inkarnation dieses Wertes gehuldigt. Als Triumphator war er „der für diesen festlichen Akt gegenwärtig gewordene Jupiter Optimus Maximus, der den Sieg mit den Truppen erkämpft hatte.“²⁶ Direkt neben ihm wurde auch sein Nachfolger, NUMA POMPILIUS, verewigt. Letzterer gilt als Begründer der religiösen Institutionen und wurde damit zum frühesten Repräsentanten und Inbegriff von „*religio* und *pietas*“.

Auch der besondere Platz vor der Kurie – auf den Stufen des *Comitiums* – war mit der Statue des ATTIVS NAVIUS, dem Begründer des Augurats, geschmückt. Als Augur (Opferschauer) soll er gegenüber dem römischen König TARQUINIUS PRISCUS die unbedingte Einhaltung der religiösen Rituale angemahnt haben. So präsentiert auch diese Statue angesichts ihrer religiösen Attribute die enge Verflechtung von Religion und politischer Moral. Denn seinen Landsleuten galt er als personifiziertes Vermächtnis, alle werthaften Entscheidungen auch zukünftig durch gewissenhafte Erfüllung der religiösen Pflichten abzusichern.²⁷ „In diesen Erinnerungsfiguren, seien es nun vergangene Heldentaten, *exempla*, Orte, Rituale, Bilder, verfestigt sich ein Verhalten, das das Fundament der römischen Gesellschaft bildet. Und es ist gerade die Vergegenwärtigung dieser symbolischen Figuren, die eine Aktualisierung innerhalb der gesellschaftlichen Kommunikation ermöglicht.“²⁸

Die kulturelle Tradition und Personifikation herkömmlicher Werte, wie „*virtus*“ und „*pietas*“ in Gestalt von Ehrenmonumenten, Ahnenkulten, Grabdenkmälern und Tempelbauten (*Fides*, *Concordia*, *Pietas*) verweisen auf die enge und frühe Verbindung traditioneller Normenkomplexe mit religiösen Vorstellungen und Inhalten. „Der Anteil der als Götter gedachten Wertbegriffen war im religiösen Leben Roms beträchtlich.“²⁹ Dem in- und ausländischen Betrachter wird mit diesen öffentlich sichtbaren Symbolen die staatstragende Einsicht vermittelt, „dass bestimmte habituelle Verhaltensweisen der Römer, nämlich ihre ‚*virtutes*‘, zusammen mit der durch sie

gesicherten Gunst der Götter als entscheidende Ursachen des römischen Erfolges anzusehen sind.“³⁰

3.2 Die Bedeutung der Religion für die Moral der untergehenden Republik

3.2.1 im politischen Denken Ciceros

So führt auch Cicero die Vorrangstellung seines Volkes gegenüber anderen Völkern auf ihr spezifische religiöses Bewusstsein („*hac una sapientia*“) vom Wesen und Wirken des Göttlichen („*numen*“) zurück: „Weder durch Bevölkerungszahl überragten wir die Spanier noch an Stärke die Kelten, weder an Schlaueit die Punier noch an künstlerischen Fähigkeiten die Griechen, schließlich nicht einmal die Italiker und Latiner selbst in der ihnen eigenen Sinnesart, aber in Frömmigkeit und Religiosität und in dem einen Wissen, dass durch das Walten der Götter alles bestimmt und gelenkt wird, waren wir allen Völkern und Nationen überlegen. „... *nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes nationesque superavimus.*“ (*De haruspicum responso* 19, Hervorhebung vom Verf.)

Es ist sicher kein Zufall, dass Cicero hier wie auch andernorts im religiösen Kontext vom „*numen deorum*“ spricht, dem durch „*pietas*“, der persönlichen Haltung im Rahmen des religiösen Kultus, Rechnung getragen wird. Gehört Cicero doch bei aller konservativen Grundhaltung schon zu den aufgeklärten römischen Politikern und Philosophen, deren Weltbild nicht mehr durch den traditionellen Glauben an die Götter („*deorum*“) bestimmt wird. Die ehemals anthropomorph, personal gedachten, römischen Schutzgottheiten, die dem Menschen in seinem täglichen Handeln und Denken helfend und strafend beiseite standen, sind für den kritischen Menschen und philosophischen Eklektiker Cicero kein Thema mehr. Eher dürfte er sich er dem „*Numen*“ (göttlichen Wirken) als Inbegriff eines planenden, übermenschlichen Schicksals

(*fatum*) verpflichtet fühlen, das für ihn Garant des Aufstiegs und Größe Roms ist. Daher sollte der von ihm verwendete Begriff „*religio*“ nicht im Sinne eines traditionellen, personalen Götterglaubens interpretiert werden, auf den er aber grundsätzlich seine Zeitgenossen – wieder – verpflichten möchte.

Akzentuierung und Parallelisierung von „*religio*“ und „*pietas*“ als individuell und kollektiv eingefordertem Habitus ist in dieser Textstelle bemerkenswert. Soll hier eine römische Grund- und Geisteshaltung wieder mit Nachdruck ins Bewusstsein gerufen werden, deren Abglanz nur noch in formalen, wenn auch noch gesellschaftlich halbwegs relevanten, Kultpraktiken („*religio*“) bestand? Damit könnte er sich auf den Schriftsteller und Zeitgenossen VARRO berufen, da dieser in der Einleitung seiner „*Antiquitates Rerum Divinarum*“ klagt: „er fürchte, dass die Götter zugrunde gingen, nicht durch Einfall der Feinde, sondern durch die Nachlässigkeit der Bürger.“ „*Se timere, ne pereant (sc. dei), non incurso hostili, sed civium negligentia ...*“³¹

Auch Cicero selbst thematisiert in „*de natura*“ derartige Verfallserscheinungen, wenn er die römische Nobilität kritisiert: „Aber die Nachlässigkeit der Nobilität hat die Auguraldisziplin in Vergessenheit geraten lassen, und die Wahrheit der Vogelzeichen wurde missachtet; geblieben ist nur noch der Schein.“ „*Sed negligentia nobilitatis augurii disciplina omissa veritas auspicio- rum spre- ta est, species tantum retenta*“ (*de nat.* II 8)

Mahnt Cicero hier ein neues, lebendigeres Religionsbewusstsein an, dessen primäre Funktion in der moralischen Rückbesinnung auf die „*mores maiorum*“ besteht? Will er angesichts der maroden Moral der römischen Gesellschaft das noch immer vorhandene Potential einer ehemals virulenten römischen Volksfrömmigkeit für seine angestrebte Reform der *res publica* nutzbar machen? In diese Richtung könnte die Textstelle aus „*de legibus*“ zielen, wo er ATTICUS die Sinnfrage der Auspizien mit den Worten reflektieren lässt: „Aber in eurem Kollegium gibt es zwischen Marcellus und Appius, vortrefflichen Auguren, große Differenzen ..., da der eine meint, diese Auspizien seien zum Nutzen des Staates veranlasst, während der andere

glaubt, dass man offensichtlich mit eurer Kunst gleichsam Voraussagen treffen könne.“ „*Sed est in collegio vestro inter Marcellum et Appium, optimos augures, magno dissensio..., cum alteri placeat auspicia ista ad utilitatem esse rei publicae composita, alteri disciplina vestra quasi divinari videatur posse.*“ (*de leg.* II 32, Hervorhebung vom Verf.)

KOCH spricht hier von einer „offenen Auseinandersetzung zwischen führenden Männern der Priesterschaft über die wahrlich zentrale Frage, ob den Auspizien (noch) eine objektiv mantische Qualität eigne, oder ob sie für den Wissenden nichts mit Religion zu tun hätte, vielmehr als nützliches Mittel der Staatsführung aufgefasst werden müsste“³² (Hervorhebung vom Verf.).

Damit käme einer derartigen Wiederbelebung von „*pietas*“ eine gesamtgesellschaftlich moralgenerierende Funktion zu. Diese ist zwar immer noch religiösen Ursprungs, erhält aber nach Cicero nun eine neue – säkulare – Bedeutung. Sie wird zum Auslöser und Garant der ersehnten, kulturellen, politischen, und vor allem moralischen Erneuerung der *res publica*. Dabei konnte sich Cicero auf den ambivalenten, sowohl theologischen wie moralischen, Deutungsgehalt von „*pietas*“ stützen, der diesem Begriff von alters her innewohnte.³³ Zum einen war damit die kollektive, demutsvolle Haltung gegenüber den Göttern gemeint. Gleichzeitig war „*pietas*“ aber auch eine bedeutsame moralische Kategorie für zwischenmenschliche Beziehungen, insbesondere Ausdruck der Achtung und Ehrfurcht gegenüber den Eltern („*pius Aeneas*“), wie auch der Verpflichtung gegenüber dem Vaterland: „Als *pietas* bezeichnen sie das, was uns gegen das Vaterland, die Eltern oder andere Blutsverwandte die Pflicht zu erfüllen heißt.“ – „*pietatem (appellant), quae erga patriam aut parentes aut alios sanguine coniunctos officium conservare moneat* (Cicero, *de inv.* II 161).

Nach seiner Rückkehr aus dem Exil und dem offensichtlichen Verlust seines politischen Einflusses blickt Cicero mit zunehmender Resignation und Pessimismus in die Zukunft. Der individuelle Glaube (*pietas*) an die Götter ist erloschen. Religion wird noch von Staats

wegen zelebriert, ist aber im reinen Formalismus erstarrt. Die Moral der Gesellschaft steuert gleichzeitig ihrem Tiefpunkt entgegen. Moralisch und politisch zeichnet sich für ihn der Untergang der „*res publica*“ ab. Nur der Blick und die Orientierung an der Vergangenheit, an den immer wieder beschworenen „*mores maiorum*“, geben ihm noch den Funken Hoffnung, der ihn persönliche und politische Schicksalsschläge ertragen lässt. War doch die „Moral der Väter“, Ausdruck und Konsequenz einer transzendenten Bindung, die als „*pietas*“-Haltung des Einzelnen in Erscheinung trat und gleichzeitig das Kollektiv auf die „*mores*“ verpflichtete. Warum sollte eine derartige, im römischen Wesen tief verwurzelte, religiöse Haltung nicht auch jetzt noch – neu belebt – moralisches Bewusstsein und politisches Verantwortungsgefühl wecken können?

3.2.2 in der historischen Erinnerung Sallusts

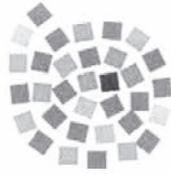
Ähnliche Gedanken lassen sich auch beim Zeitgenossen Ciceros, dem Historiker SALLUST, finden. Auch er kann als Protagonist einer funktional orientierten, moralrelevanten, religiösen Bewusstseinshaltung der ausgehenden Republik gelten. In dem bekannten, geschichtstheoretischen Exkurs seiner Schrift „Über die Verschwörung des Catilina“ kritisiert er – ähnlich wie Cicero – die korrupte Gegenwart mit ihrem moralischen Verfall im Spiegel einer glanzvollen – idealisierten – Vergangenheit. So spricht auch er von den Römern als ehemals „*religiosissimi mortales*“ (Cat. 12, 3), denen Rom seine einstige Größe und Bedeutung zu verdanken habe.³⁴ Der Verlust dieser „religiösen Superlativität“ schlage sich – so Sallust – nun in einem eklatanten Sittenverfall nieder, den zu beschreiben, er sich in seinen Werken zur Aufgabe gemacht habe.

Auch nach seinem Verständnis ist die hochreligiöse römische Frühzeit Garant einer ausgeprägten Moralität der römischen Bürgerschaft gewesen. „*Pietas*“ als individuelle Haltung und „*religio*“ als gesamtgesellschaftliche kultische Verpflichtung sollen die moralische Wende im Untergang bringen. Daher gilt es, dieses latente Potential zu aktivieren, um in zeitgemäßer Rekonstruktion des archaischen „*religiosissimus homo*“ ein neues, staatsbürgerliches, moralisches

Verantwortungsbewusstsein in und für die *res publica* zu wecken. So wäre gewährleistet, dass sowohl „ein Gläubiger gläubig, ein Aufgeklärter in seiner Weise akzeptieren konnte, dass die Beschäftigung mit gottesdienstlichen Handlungen ein Erziehungsmittel zur Sittlichkeit aller ersten Ranges sei ...“³⁵

Sallust wie Cicero geht es vordringlich um die moralische, und damit auch politische Reform der *res publica*. Für diese Erneuerung reklamieren beide vordergründig und stereotyp die alten Tugenden, wie sie in den „*mores maiorum*“ – noch – plakativ „im Umlauf sind“. Aber lassen sich diese bei den gegebenen politischen Verhältnissen allein durch Appelle an die Verantwortlichen noch zu neuem Leben erwecken?³⁶ Bietet da nicht die noch greifbare Substanz der religiösen Verfassung der römischen Bürgerschaft psychologisch günstigere Voraussetzungen zur Revitalisierung traditioneller Werte? Auf diese enge Beziehung von Religion und Moral im römischen Denken weist Koch in seinen „Studien zu Kult und Glauben der Römer“ hin, wenn er sagt.: „Die Stabilisierung bzw. Restabilisierung von Werten hat bei Cicero daneben auch eine religiöse Dimension. Die Tugend erlaubt dem Menschen eine Annäherung an Gott. Diese traditionelle, letztlich auf PLATON und ARISTOTELES zurückgehende Vorstellung, erlangt in der Schrift ‚Über den Staat‘ eine neue Bedeutung.“³⁷

Eine solche Wiederbelegung römischer Religiosität ist bei beiden antiken Schriftstellern der Generator individueller und staatsbürgerlicher Moralität. Gemäß ihrer retrospektiven Orientierung und Akzentuierung kann nur eine Rückbesinnung auf den ursprünglichen, religiösen Habitus der römischen Gesellschaft die moralische Umkehr bewirken. Im Rückgriff auf die Grunderfahrung römischer Frühzeit, in der Religiosität Moralität einst generierte, hoffen beide, diesen „Mechanismus“ auch für die marode Gegenwart nutzen zu können. Die noch virulenten, bis ins Detail regulierenden, disziplinierenden und Gemeinschaft konstituierenden, religiösen Praktiken und Gebote sind für Cicero und Sallust Fix- und Ausgangspunkt der gewünschten politisch-moralischen Erneuerung.



HELTUR

LERNEN DURCH REISEN

Ihr Partner für das besondere Unterrichtserlebnis vor historischer Kulisse

Planen Sie mit HelTur Ihre individuelle Gruppenreise. Entdecken Sie mit Ihren Schülern die faszinierenden Wurzeln der europäischen Kultur sowie das pulsierende Leben von heute.

Sie werden von uns kompetent in allen Einzelheiten beraten und erhalten detaillierte Informationen über die kulturell-historischen Sehenswürdigkeiten, die Städte und das Umland Ihrer Reiseroute sowie ausgefallene Ausflugstipps!

Wir unterstützen Sie mit unserer 25-jährigen Erfahrung und erstellen Ihnen ein unverbindliches Angebot nach Ihren speziellen Reisewünschen.

**Besser informiert, mehr Zeit für Details, entspannt und sicher reisen!
Kontaktieren Sie uns, wir kümmern uns um Ihre Wünsche:**

Tel: 0861 / 209988-21 - Fax: 0861 / 209988-85
heltur@heltur.de - www.heltur.de



Daher werden sie nicht müde, in ihren Schriften diesen Funktionalismus als letzte Rettung anzumahnen.

Letztlich aber resignieren beide angesichts des zunehmenden, politisch-moralischen Verfalls der *res publica*. Ihre an der römischen Frühzeit orientierte Vision scheitert an der Akzeptanz und am Unverständnis der politischen Führungsschicht, die dieses religionspolitische Programm hätte umsetzen sollen. Dennoch können beide als Theoretiker und Protagonisten einer Vorstellung gelten, die in der von ihnen proklamierten Interdependenz von Moral und Religion die politische Zukunft – und ggf. auch Rettung – „ihrer“ *res publica* zu sehen glaubten.

Trotz ihrer prinzipiell konservativen Grundhaltung erweisen sie sich als „vorausschauende Psychologen“. Mit ihrer politischen Hypothese „Kultbetätigung richtig verstanden, ist ein Mittel sittlicher Vervollkommnung“³⁸ sind sie ihrer Zeit ein halbes Jahrhundert voraus. Denn die von ihnen angestrebte und unter AUGUSTUS durchgeführte „*Renovatio imperii Romani*“ wird nun unter völlig veränderten politischen Bedingungen das Regierungsprogramm eines Kaisers.

3.2.3 im religionspolitischen Programm des Kaisers Augustus

Wenige Jahrzehnte später gelingt es diesem, den von Cicero und Sallust vorgezeichneten Weg zu gehen. Mit einem religionspolitischen Reformprogramm sondergleichen vernetzt Kaiser Augustus die römische Gesellschaft und sucht, auf diesem Wege den Zeitgenossen ein/sein neues moralisches und politisches Weltbild zu vermitteln.

Die dabei erreichte, allgemeine Akzeptanz der neuen Herrschaftsform, des Prinzipats, beruht nicht zuletzt auf der genialen Schöpfung einer machtpolitischen Programmatik, die stark religiös besetzt ist. Diese zieht ihre Legitimation vor allem aus einer neu inszenierten Religiosität personaler Selbstdarstellung des *Princeps* sowie der religiösen Transformation seines umfassenden Reformprogramms.

Die verschiedenen, religionspolitischen Maßnahmen des *Princeps* bieten ein anschauliches Modell, wie die „schleichende Divinisierung“

einer Person die kaiserliche Autorität stärkt. Mit einer in religiöser Aura ausgestatteten Machtbasis fällt es ihm leicht, auch die alten Wertvorstellungen der *res publica* als religiöse Offenbarungen und Verpflichtungen der Öffentlichkeit zu vermitteln. Auf diesem Wege sichert er ihre gesellschaftliche Akzeptanz – und das nachhaltiger als durch ihre rein formal gesetzliche Verankerung. Dabei bedient er sich geschickt der öffentlichkeitswirksamen Medien, wie Dichtung, Kunst, Architektur und Münzprägung, um die Ubiquität der moralischen Reformen im Reich durchzusetzen. Das bedarf der näheren Erläuterung:

Zu Beginn seiner Regierungszeit ließ Augustus die altehrwürdige Trias von Jupiter, Juno und Minerva – den höchsten Gottheiten der römischen Geschichte – durch die von Apoll, Diana und Ceres ersetzen. Das war riskant. Denn Jupiter war für die Römer über Jahrhunderte hinweg oberster, omnipotenter Gott, und damit erster Adressat ihrer Opfer, Gebete und Wünsche. Jetzt aber war „die sakrale Identifikation der Römischen Republik mit Jupiter ... von Augustus aufgelöst worden“.³⁹ An die Stelle Jupiters trat nun der persönliche Schutzgott des Kaisers, Apollo. Jupiter hatte die *verga*ne politische Ordnung der *res publica* repräsentiert. Spätestens mit dem Sieg bei Actium 31 v. Chr. hatte Augustus dieser beschädigten Ordnung seine persönliche Absage erteilt. So war es nur folgerichtig, auch das religiöse Koordinatensystem *seiner* Zeit neu, sichtbar und nach eigenem Ermessen zu besetzen.

Die öffentlichkeitswirksame Nähe des Kaisers zu dem neuen, obersten Staats-Gott, Apoll, war sicherlich nicht nur Ausdruck einer besonderen persönlichen Bindung oder Ehrung. Vielmehr deutet sich hier bereits die religiös fundierte Programmatik einer neuen Gesellschaftsordnung an. Um diese im einzelnen durchsetzen zu können, bedurfte es einer weitsichtigen und nachhaltigen Stärkung der frühkaiserlichen „*auctoritas*“ (politische Geltung).⁴⁰ Sie gründete sich auf die Personalunion von Haus und oberstem Staatsgott. Mit der gezielten Anbindung des Regenten an die göttliche Autorität hatte sie so ihren besonderen Charakter, ihr Charisma, gefunden.



GLAESSER, ROLAND

Wege zu Cicero

Per Aspera ad Astra
Intensivkurs für Studierende zur
Vorbereitung auf die Cicerolektüre

2007. 218 Seiten, 33 Seiten Anhang.
(Sprachwissenschaftliche Studienbücher)
Kart. € 18,-
ISBN 978-3-8253-5346-9

MÄNNLEIN-ROBERT, IRMGARD

Stimme, Schrift und Bild

Zum Verhältnis der Künste
in der hellenistischen Dichtung

2007. ca. 376 Seiten. (Bibliothek
der klassischen Altertumswissen-
schaften, Band 119)
Geb. ca. € 55,-
ISBN 978-3-8253-5254-7

PINKSTER, HARM
KROON, CAROLINE

Latein – Eine Einführung

Aus dem Niederländischen
übersetzt von Roland Hoffmann
2006. x, 184 Seiten, 3 Abbildungen,
5 Karten.
Kart. € 15,-
ISBN 978-3-8253-5267-7

SAUER, JOCHEN

Argumentations- und Darstellungsformen im ersten Buch von Ciceros Schrift *De legibus*

2007. 286 Seiten, 22 Abbildungen.

(Bibliothek der klassischen Alter-
tumswissenschaften, Band 118)

Geb. € 45,-
ISBN 978-3-8253-5163-2

SCHMIDT, ERNST A.

Clinamen

Eine Studie zum dynamischen
Atomismus der Antike
Mit einem Beitrag von Hans
Günter Dosch

2007. ca. 208 Seiten. (Schriften der
Philosophisch-historischen Klasse
der Heidelberger Akademie der
Wissenschaften, 42/07)
Kart. ca. € 28,-
ISBN 978-3-8253-5397-1

DINGEL, JOACHIM

Senecas Epigramme und andere Gedichte aus der Anthologia Latina

Ausgabe mit Übersetzung und
Kommentar

2007. 336 Seiten. (Wissenschaftliche
Kommentare zu griechischen und
lateinischen Schriftstellern)
Geb. € 72,-
ISBN 978-3-8253-5343-8

HÖMKE, NICOLA
BAUMBACH, MANUEL (Hg.)

Fremde Wirklichkeiten

Literarische Phantastik
und antike Literatur

2006. x, 437 Seiten, 11 Abbil-
dungen. (Kalliope – Studien zur
griech. und lat. Poesie, Band 6)
Geb. € 45,-
ISBN 978-3-8253-5266-0

D-69051 Heidelberg · Postfach 10 61 40 · Tel. (49) 62 21/77 02 60 · Fax (49) 62 21/77 02 69
Internet <http://www.winter-verlag-hd.de> · E-mail: info@winter-verlag-hd.de

Im Rahmen der dreitägigen Saecularfeier wurde Apoll als offizieller Schutzgott der „*familia Caesaris*“ proklamiert. Im Anschluss an diese Feierlichkeiten berief Augustus ein „*Consilium prudentium*“, eine Art Staatsrat. Dieser hatte auf dem Palatin, unter dem Schutz Apolls und seinem Vorsitz zu tagen. Damit schuf der Kaiser ein bedeutsames, politisches Organ, das zunehmend – an der klassischen, republikanischen Institution des Senats vorbei – die/seine Gesetzgebung koordinierte. Ausreichende Legitimation dieses Gremiums war die schon oben erwähnte „*auctoritas*“ des Kaisers. Seine besondere Weihe aber erhielt dieses Gremium durch den ihm bestimmten Tagungsort, den Palatin.

Hier stand das kaiserliche „Haus“ unter dem besonderem Schutz des Gottes Apoll. Auch eine Dependence des Vesta-Heiligtums hatte Augustus hier angesiedelt, „womit sich der Kult dieser Göttin, die damals vor allem als eine Schutzgottheit des römischen Staates galt, zu einer Art Hauskult des Augustus wandelte.“⁴¹ Die Vestalinnen symbolisierten als Priesterinnen der Vesta mit ihrer Aufsicht über das ewige Herdfeuer Kontinuität und Ewigkeit der römischen Herrschaft, als deren leibhaftiger, alleiniger Garant und Repräsentant nunmehr er, der *Princeps*, gelten konnte. Gleichzeitig war der Palatin auch Gründungshügel Roms mit der legendären Hütte des Romulus und Remus, in deren genealogische Linie sich Augustus bis hin zur Göttin Venus einzureihen verstand. So „ging das von Octavian in Rom inszenierte Wohnen bei Apollo weit über alles hinaus, was man hier auf dem Feld der Nachahmung hellenistischen Gottmenschentums seit SULLA erlebt hatte. Der *Divi filius* manifestierte seine göttliche Begnadung in noch sinnfälligerer Form als es sein Vater mit dem Tempel der Venus Genetrix getan hatte.“⁴²

Auch andere religionspolitische Maßnahmen, wie Übernahme des obersten Priesteramtes als „*Pontifex maximus*“, Wiedereinführung alter, vernachlässigter Götterkulte, Auffüllung der Priesterkollegien, etc. ... dienten vornehmlich dazu, die „göttergerechte“ Stellung des *Princeps* öffentlichkeitswirksam unter Beweis zu stellen. So dürfen diese Maßnahmen als Meilensteine einer „schleichenden Divinisierung“ des *Prin-*

ceps gesehen werden. Denn „Octavian Augustus setzte alles daran, den sakralen Nimbus zu festigen, der ihn umgab. Schon die Heiligkeit des Volkstribunen, die er in der Nachfolge des Diktators (CAESAR) übernahm, hatte dem gedient. War diese Eigenschaft eher im staatlich-administrativen Bereich angesiedelt, bemühte er sich bereits früh darum, seine Person in die Nähe zweier durch Kult und allgemeine Verehrung herausragender Götter, Mars und Apollo, zu rücken.“⁴³

Zwar war er politisch klug genug, – angesichts des tragischen Schicksals seines ermordeten Adoptivvaters, Caesar – sich der Verehrung als Gott für den Westteil des Reiches immer strikt zu verweigern, im Osten sie aber immerhin zu dulden. In jedem Fall erfuhr die „*auctoritas*“ des *Princeps* im Westen des Reiches auch so eine derartige Steigerung, dass es die letzten zwanzig Jahre seiner Regentschaft keiner weiteren Titel oder Ämter mehr bedurfte, um sie politisch bedingungslos geltend zu machen. „Der *Princeps* überragte alle kraft seines Ansehens und seiner Autorität, die gewaltig waren und keine Erklärung zuließen.“⁴⁴

So sehr Augustus bestrebt war, die Religion in ihren verschiedenen Ausformungen zuallererst für sein eigenes, politisches Profil zu instrumentalisieren,⁴⁵ war er doch gleichzeitig auch daran interessiert, über dieses Medium seinen Untertanen nach den langen Bürgerkriegsjahren wieder ein moralisches Bewusstsein zu vermitteln. Auf diese Weise, so hoffte er, ließ sich der moralische Standard des breiten Volkes heben. Dabei war es sein besonderes, politisches Anliegen, diese „*Renovatio imperii*“ nachdrücklich als Wiederbelebung der „guten alten Sitten“ (*mores maiorum*) erscheinen zu lassen. Wie im Politischen das Kontinuitätsprinzip einen reibungslosen Übergang der republikanischen Ordnung zur Herrschaftsform des Prinzipats vorgaukelte, bot der Rückgriff auf die religiöse Grundstruktur römischen Selbstverständnisses die ihm ideal erscheinende Plattform zur Vermittlung der neuen Moral. „Augustus beanspruchte, sowohl die Vergangenheit wieder zu beleben als auch Maßstäbe für die Zukunft aufzustellen.“⁴⁶ So bediente er sich politischer und moralischer

Wertvorstellungen, die einst die intakte, alte *res publica* ausgezeichnet hatten. Diese waren die gleichen, wie Cicero und Sallust sie ein halbes Jahrhundert zuvor unaufhörlich eingefordert hatten, ohne aber dieselben aus eigenem Vermögen politisch auch durchsetzen zu können.

Das „neue Zeitalter“ – so die Botschaft des Augustus – ist in Wirklichkeit „nur“ die Fortsetzung bzw. Wiederherstellung der alten Ordnung, in der die Werte noch unbedingte Gültigkeit besaßen. Damit blieb der eigentliche, revolutionäre Charakter seiner politischen Herrschaftsordnung weitgehend verschleiert. Im Gegenteil, mit der von ihm initiierten „*restitutio*“ republikanischer Wertvorstellungen garantierte er augenscheinlich politische Kontinuität und vermittelte gleichzeitig den Untertanen seine vermeintliche Wertschätzung der alten, republikanischen Ordnung⁴⁷, indem er ihre Werte ostentativ auf „seinen Schild“ („*clupeus aureus*“) erhob.

Als Kaiser verfügte er naturgemäß über alle notwendigen Machtmittel zu ihrer Wiederherstellung, wusste aber gleichwohl, dass Macht Moral auf Dauer nicht generieren würde.⁴⁸ Doch einerseits begünstigte sein Vorhaben der Zeitgeist. Denn die durch lange Bürgerkriegszeit de- und entmoralisierte Bürgerschaft sehnte sich nach Frieden, Sicherheit, Einigkeit, Gerechtigkeit und „Treu und Glauben.“ Andererseits verstand es Augustus, das wieder geweckte religiöse Bewusstsein seiner Zeitgenossen gezielt für die „*Restitutio*“ der alten Werte zu nutzen. „Seine Besinnung auf die religiösen und sittlichen Wertvorstellungen des von der Legende und Sage verklärten alten Rom ist somit teils religiös-politisch, teils aber auch durch die romantische Stimmung in der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. bedingt.“⁴⁹

Zur Propagierung und Restituierung derselben bediente er sich aller ihm zur Verfügung stehenden Medien, wie Literatur, Kunst, Architektur, etc. Dabei verließ er sich nicht allein auf die ihm eigene Auftrags- und Gesetzesvollmacht, sondern nutzte gezielt religiöse Ausdrucksformen als Transmissionsriemen eines gesamtgesellschaftlichen, politischen und moralischen Reformprogramms. Ausgewählte Beispiele dieser neuen religiösen „Kultur“, die der Devise

„Religion generiert Moral“ folgen, mögen diesen Sachverhalt abschließend illustrieren.

In den „*Res gestae*“, seinem Rechenschaftsbericht, rühmt sich Augustus, den Janus-Tempel – religiöse Symbolstätte für Krieg und Frieden – in seiner Regierungszeit dreimal geschlossen zu haben. So präsentiert er sich den Zeitgenossen als Bewahrer und Hüter des inneren und äußeren Friedens. „*Pax*“ wird fortan – bis in die Gegenwart – zum sprichwörtlichen Synonym Augusteischer Herrschaft. Die daraus resultierenden politischen Werte, wie Eintracht (*Concordia*) und öffentliches Wohlergehen (*Salus publica*), aber auch *Pax* (Frieden) selbst, lässt er – durch entsprechende Götter-Statuen personifiziert – kultisch verehren. Damit nimmt er diesen politischen Begriffen ihre alltagsweltlichen Bezüge. Er entzieht sie allgemeiner, konstruktiver, gesellschaftlicher Kompetenz und siedelt sie stattdessen als verehrungswürdige, abstrakte Ideologumena am Götterhimmel an, dem er als Kaiser naturgemäß am nächsten steht. Die dem politischen Tages-Geschehen enthobenen Wertvorstellungen erfahren durch Abstrahierung und Transzendierung eine neue Wertigkeit. Angesichts der forcierten religiösen Sensibilisierung der Gesellschaft erhöht sich ihre allgemeine Akzeptanz. Der Kaiser als religiöser Sachwalter sorgt in öffentlichkeitswirksamer *Pietas*-Haltung und Handlung für ihre dauerhafte Vergegenwärtigung, indem er sich den Untertanen als deren Träger, Mittler und Garanten präsentiert.

Eine ähnlich sinnhafte Konstruktion weist auch die künstlerische (Auftrags-) Gestaltung der Außenmauer der „*Ara Pacis*“ auf. Hier führt Augustus mit seiner Familie eine lange Prozession an, die im Begriff ist, den Göttern das Dankopfer für den wiederhergestellten Frieden zu bringen. In dieser Bildkomposition repräsentiert der Kaiser das alte, republikanische Wert- und Rollenverständnis des ehrwürdigen „*pater familias*“. Seine vornehmliche Pflicht war das religiöse Opfer, stellvertretend für den gesamten Personenverband der „*familia*“. Die besondere Stellung und Wertigkeit dieser Großfamilie wird mit der langen Porträt-Reihe der „Angehörigen“ unterstrichen, die vom engen verwandtschaftlichen bis hin zum politischen Gefolge reicht.

Bekanntlich hat Augustus die Reform und Bedeutung der Familie primär durch besondere gesetzgeberische Maßnahmen zu regeln gesucht. Aber für sein taktisches Geschick ist es bezeichnend, auch hier nicht nur der Macht der Gesetze zu vertrauen. Denn er wählt zur gesellschaftlichen Durchsetzung seiner Vorstellungen den Weg der Sakralisierung der traditionsgeprägten Wert-Rolle des „*pater familias*“, indem er sich selbst sichtbar und vorbildlich an die Spitze des Opferzuges seiner „*familia*“ setzt. Das geistliche Gefolge der Priester und Vestalinnen unterstreicht die besondere Würde und Weihe seiner Rolle als Schutz- und Schirmherr der „*familia*“ schlechthin. Die dabei präsentierte Skulpturen-Darstellung seiner Genealogie bis hin zu Aeneas, dem Stammvater der Römer, und damit letztlich bis hin zu Venus, seiner göttlichen Mutter, erhöht noch den Verbindlichkeitsgrad dieser alten /neuen patriarchalischen Wertvorstellung. In dieser religiösen Verkleidung lässt sich seine restaurative Familienpolitik gesellschaftlich überzeugender vermitteln als mit Sanktionen bei gesetzwidrigem Verhalten.

Die Funktion und Bedeutung des palatinischen Apollo-Tempels wurde für die „schleichende Divinisierung“ des Kaisers als Person bereits thematisiert. Hier soll für unseren Zusammenhang noch kurz das in Auftrag gegebene, schmuckhaft klassizistische, kultische Bildprogramm angesprochen werden. Seine politische Botschaft charakterisiert PAUL ZANKER folgendermaßen: „Es waren sicherlich nicht in erster Linie Kunstkenner und Kunstgenuss, die Augustus und seine Berater veranlassten, als Kultbilder des so bedeutungsvollen neuen Tempels griechische Meisterwerke der klassischen Zeit wiederzuverwenden (...) Wie in der Rhetorik und Literatur glaubte man auch in der Bildkunst an eine moralische Wirkung der klassischen Form. Der auf Ordnung „Reinigung“ und „Erneuerung“ gerichtete politische Wille hatte hier die ihm adäquate Ausdrucksform gefunden.“⁵⁰

Neben Abstrahierung, Personalisierung und Deifizierung der republikanischen Wertvorstellungen geht Augustus auch den Weg der Stilisierung seiner politischen Programmatik. Indem er bei der künstlerischen Ausgestaltung des Tempels bestimmte formale Prinzipien der

griechischen Klassik gezielt zur Anwendung bringt, sucht er den Betrachter über die äußere Form der Darstellung auf die ihm bedeutsamen Prinzipien der Erneuerung, Reinheit und Ordnung ideell zu verpflichten. So wird auch das ästhetische Empfinden des Einzelnen in den Dienst der politischen Sache gestellt. Ehrfurcht als ursprünglich religiöses Paradigma findet hier in der Kunst sein sichtbar ästhetisches Äquivalent. So leisten „künstliche Religion“ und religiöse Kunst gleichermaßen ihren Beitrag zur gesellschaftspolitischen Integration jedes einzelnen römischen Bürgers.

Ein abschließendes Beispiel aus der Auftragsdichtung des Kaisers mag verdeutlichen, wie Augustus bis in die Semantik der poetischen Sprache hinein religiöse Bilder und Vorstellungen als Transmissionsriemen für sein gesellschaftspolitisches Moralprogramm zu nutzen versteht. In der Jahrhundertfeier im Jahre 17 v. Chr. lässt⁵¹ Augustus das neue Zeitalter von HORAZ im „*Carmen saeculare*“ mit den Worten würdigen: „Schon wagen Treue, Frieden, Ehre, alte Scheu und längst vergessene Tugend zurückzukehren.“ – „*Iam Fides et Pax et Honos Pudorque priscus et neglecta redire Virtus audent.*“⁵²

Das Attribut „*Priscus*“ hat seinen grammatischen Bezug in den Maskulina „*Honos*“ und „*Pudor*“. Durch seine pointierte Schlussstellung in der Aufzählung ist jedoch auch der Rückbezug auf die Feminina des Tugendkatalogs gegeben. So werden all diese römischen Werte einem hintergründigem Traditionswissen zugeordnet, das den Leser automatisch zum Vergleich von „früher und jetzt“ bringt und so die Notwendigkeit der Reform unterstreicht. Assoziativ werden diese durch das Prädikat „*redire audent*“ personifizierten Tugenden als religiöse Wirklichkeit in Gestalt der jedem Römer sichtbaren Heiligtümer wahrgenommen. Mit dieser religiösen Verkleidung wird ihr Anspruchscharakter unterstrichen, die Gültigkeit gesteigert und die Reform verdringlicht.⁵³

In die gleiche Richtung zielt das zunächst negativ konnotierte, folgende „*neglecta*“ (vernachlässigt). Denn es thematisiert deren Verfall, ohne allerdings ausdrücklich einen dafür in der Vergangenheit der *res publica* Schuldigen zu

nennen. Denn noch sind rudimentäre, republikanische Bewusstseinsstrukturen allzu gegenwärtig. Und der schmerzhaft Wandel des Staatswesens von der „*res publica*“ zur „*res privata*“ des Kaisers dürfte noch nicht von allen Schichten des Volkes bewusstseinsmäßig vollzogen sein. Wenn auch Augustus selbst dem politischen Zeitgeist der Vergangenheit grundsätzlich eine Absage erteilt, strebt er doch gleichzeitig mit der „Erinnerungskultur“ des „*neglecta*“ die Aussöhnung der alten mit der neuen Zeit an. Als instrumenteller Modus tritt dabei das „*redire*“ in Erscheinung. Zwar ist der der Prinzipat ein Neuanfang, – aber unter bewusster Berücksichtigung der Fundamente, die Rom groß gemacht haben. Daher werden diese von ihm nun gleichsam „freigelegt“ und der Öffentlichkeit vor Augen geführt.

„*Virtus*“ als höchste römische Wertvorstellung bildet in dieser Reihung Schluss- und Höhepunkt der vorangestellten Sekundär-Werte. In ihr summieren sich gleichsam die Einzelwerte. Der Römer – der Mann – als Träger von *virtus* hat seinen sichtbaren Ausdruck, seine Inkarnation im Prinzeps (wieder)gefunden. Denn er, Augustus, ist es letztlich, der das Wagnis („*audet*“) des Neubeginns eingeht. Unter seinem Schirm und Schild („*clupeus aureus*“) stehen fortan diese Tugenden als Repräsentanten einer neuen, und doch ursprünglichen Moral. Unter seiner politischen Führung sind sie Wegweiser der sich abzeichnenden „*Renovatio imperii Romani*“. Mit ihrer kultischen Wiedergeburt sucht er die alte mit der neuen Zeit zu versöhnen. Indem er das Moralverständnis gezielt mit einer transzendenten Kosmologie metaphysisch zu deuten und zu begründen versteht,⁵⁴ sichert er die neue, streng hierarchisch gegliederte Gesellschaftsordnung. War die „*Pax Augusta*“ ihre „physische“, dann war das wegweisende Bündnis von „Thron und Altar“ die metaphysische Legitimation der kaiserlichen Herrschaft

4. Schlussbemerkungen

Betrachtet man die gesellschaftliche Relevanz von Religion in der griechisch-römischen Antike, so bleibt sie bei allen Schwankungen über die Zeiten hinweg bemerkenswert virulent. Weder

die philosophische Aufklärung in Griechenland noch ihre politische Instrumentalisierung in Rom konnten nachhaltig ihre gesellschaftliche Bedeutung beeinträchtigen.

Auch Moral ist als konstitutive Größe von Sozietäten anzusehen. Während diese jedoch ihre verhaltensregulierende Kraft gesellschaftlich unmittelbar geltend macht, hängt Wirkung und Akzeptanz der Religion von unterschiedlichen, gesellschaftlichen Faktoren ab. Dennoch blieb sie in der Antike – zumindest als „religiöses Wissen“ – allzeit präsent. Im Christentum der Spätantike trat sie gar einen neuen, unvergleichlichen Siegeszug an.

Religionswissenschaftler schließen nicht zuletzt aus ihrer historischen Kontinuität auf eine anthropologisch vorgegebene „religiöse Mutterstruktur“ im Menschen⁵⁵. Wenn dem so ist, lassen sich individuelle Verhaltensweisen vornehmlich aus einem moralischen, aber auch religiösen Bewusstsein erklären. Nachvollziehbarkeit und Akzeptanz moralischer Handlungsweisen sind allgemein gebunden an gesellschaftlichen Diskurs und Konsens. Religiös gesteuertes Verhalten gründet sich in der Regel auf Offenbarungswissen, das den Gläubigen in seinem gesellschaftlichen Handeln dogmatisch bestimmen und definieren kann. Die sozialen Konsequenzen reichen dabei vom Wirken einer MUTTER THERESA bis zu religiös motivierten Terroranschlägen unserer Tage.

Durch den Bildungs- und Erziehungsprozess der Schule wird die gesellschaftliche Integration des Einzelnen und die Internalisierung verbindlicher, gesellschaftlicher Wertvorstellungen gefördert. Mit dieser säkular orientierten Wertevermittlung hofft man, auch religiöser Intoleranz und religiösem Fanatismus der nachwachsenden Generation vorbeugen zu können. Bei Auswahl und Gewichtung von Unterrichtsfächern muss sich der Gesetzgeber daher in erster Linie von den normativen Vorgaben einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung leiten lassen. Ihre Sicherstellung hofft er – nicht zuletzt in Zeiten massiver gesellschaftlicher Bedrohung – durch Ethikunterricht erreichen zu können. Im Rahmen der staatlich garantierten Religionsfreiheit sollte aber auch darüber hinaus – wie

vielerorts praktiziert, – die institutionellen und organisatorischen Rahmenbedingungen zur fakultativen Teilnahme am konfessionell geprägten Religionsunterricht gewährleistet sein.

Anmerkungen:

- 25) Vgl. dazu Haltenhoff, A.: Wertbegriff und Wertbegriffe. In: Beiträge zur Altertumskunde, Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jahrhundert, hg. Erler, Michael; Heitsch, Ernst; Koenen, Ludwig; Merkelbach, Reinhold; Zintzen, Clemens; Bd. 134, München/Leipzig 2000, 26ff.
- 26) Muth, R. in: Aufstieg und Niedergang der röm. Welt, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, hg. Temporini, H. Haase, W. Berlin/New York Bd. 16,1, 330.
- 27) Vgl. dazu Hölscher, T.: Die Alten vor Augen. Politische Denkmäler und öffentliches Gedächtnis im republikanischen Rom, in: Melville, G. (Hg.), Institutionalität und Symbolisierung, Köln/Weimar/Wien 2000.
- 28) Bettini, M.: Mos, mores und mos maiorum: Die Erfindung der „Sittlichkeit“ in der römischen Kultur. In: Beiträge zur Altertumskunde, Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jahrhundert, hg. Erler, M.; Heitsch, E.; Koenen, L.; Merkelbach, R.; Zintzen, C. Bd. 134, München/Leipzig 2000, 339.
- 29) Spannagel, M.: Zur Vergegenwärtigung abstrakter Wertbegriffe in Kult und Kunst der röm. Republik. In: Beiträge zur Altertumskunde, Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jahrhundert, Hg. Erler, M.; Heitsch, E.; Koenen, L.; Merkelbach, R.; Zintzen, C. Bd. 134, München/Leipzig 2000, 240.
- 30) Mutschler, F. H.: Norm und Erinnerung: Anmerkungen zur sozialen Funktion von historischem Epos und Geschichtsschreibung im 2. Jhd. v. Chr. In: Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jahrhundert, Beiträge zur Altertumskunde hg. Erler, M. Heitsch, E. Koenen, L. Merkelbach, R. Zintzen, C. München/Leipzig 2000 Bd. 134, 90.
- 31) B. Cardauns: M. T. Varro, Antiquitates rerum divinarum. Fragmente und Kommentar, Abhdl. Akad. Mainz, Geistes und Sozialwiss. Klasse, Einzelveröff., Wiesbaden 1976, 256; im Folgenden zitiert als RD, hier: RD I fr. 2a ap. Aug. civ. 6,2.
- 32) Koch, a.a.O., 187.
- 33) Siehe: „Pietate insignis et armis ist Aeneas, der Held des römischen Nationalepos und Stifter römischer Urreligion“, Drechsler, H. Res publica. In: Römische Wertbegriffe, Hg. Oppermann, H. Darmstadt 1967, 116.
- 34) Vgl. dazu Wlosok, A.: Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit. In: Antike und Abendland 16, 1970, 53.
- 35) Koch, a.a.O., 183.
- 36) Zur gesellschaftlichen Integrationsfunktion der Werte: Haltenhoff, A. Wertbegriff und Wertbegriffe (2000), a.a.O., 22ff.
- 37) Mueller-Goldingen, Chr.: „Wertewandel, Werteverfall und Wertstabilität“. In: O tempora, o mores – Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik. Hg. : Haltenhoff, H., A. Mutschler, F.-H. in: Beiträge zur Altertumskunde Bd. 171 München/Leipzig 2003, 124.
- 38) Koch, a.a.O., 182.
- 39) Strothmann, M.: Augustus, Vater der res publica, Stuttgart 2000, 34.
- 40) Vgl. Augustus, Res gestae c. 34.
- 41) Bleicken, J.: Augustus – eine Biographie, Berlin 1998, 420.
- 42) Zanker, P.: Der Apollontempel auf dem Palatin – Ausstattung und politische Sinnbezüge nach der Schlacht von Actium. In: Analecta Romana Instituti Danici, Supplementum X, 22/23.
- 43) Bleicken, a.a.O. 380.
- 44) Syme, R.: Die römische Revolution, München/Zürich 1992, 9.
- 45) Vgl. dazu Bleicken, a.a.O. 386ff.
- 46) Syme, a.a.O., 410.
- 47) Vgl. dazu Bleicken, a.a.O. 483ff.
- 48) Vgl. dazu die Augustus angetragene, aber abgelehnte Amtsvollmacht „cura legum et morum“, Syme, a.a.O., 409.
- 49) Speyer, W.: Das Verhältnis des Augustus zur Religion, ANRW II, 16,3, Berlin / New York 1986, 1798.
- 50) Zanker, a.a.O., 34.
- 51) vgl. dazu Speyer, a.a.O., 1796: „Während er Ovids Dichtungen nicht zuletzt wegen ihres Mangels an religiös-sittlichem Gehalt gemäß dem mos maiorum ächtete und aus den Bibliotheken entfernen ließ, wird er seinen Dichterfreunden Vergil, Horaz und L. Varius Rufus, seine Gedanken zur religiösen Beeinflussung des Volkes wohl im Gespräch nahegebracht haben.“
- 52) Horaz, Carmen saeculare 57ff.
- 53) „Augustus hat die römische Volks-Staatsreligion in ihren Grundlagen nicht verändert, sondern sie ganz im Sinn der zeitgenössischen Aufklärung als Instrument seiner Machtpolitik genutzt“. Speyer, W.: Das Verhältnis des Augustus zur Religion“, in ANRW II, 16,3, 1794.

54) „Die altrömische Staats – und Volksreligion mit ihren legalistischen Riten , ihrem Prodigien glauben und der aus Griechenland entlehnten Vorstellung von einem Göttersohn als Archegeten

eines adligen Geschlechts war für den Princeps weitgehend nur ein wirksames Mittel seiner Politik.“ (Speyer, W. ebd. 1800)

55) Oser, 1. Teil, Anm. 4.

BERND KIETZIG, Konstanz

Interview mit Cicero

Neun Gespräche mit Cicero aus dem achtundzwanzigsten Jahrhundert der Stadt

Die Fragen stellte Bernhard Kytzler, Silesius, im frühen einundzwanzigsten Jahrhundert.

Die Antworten erteilte Marcus Tullius Cicero, Romanus, im ersten vorchristlichen Jahrhundert.

(Fortsetzung, vgl. zuletzt FC 3/2006, S. 208)

Interview VII (Die Übel der Welt)

Frage: Es ist sehr liebenswürdig von Ihnen, Exzellenz, dass Sie uns gerade hier empfangen: in Ihrem von Ihnen selbst so hoch geschätzten und auch allgemein so hoch gerühmten Tuskulum! Hier haben Sie ja auch eine viel zitierte Unterredung geführt über die Übel der Welt.

– Cicero: Eine Unterredung? Es waren fünf Gespräche! An fünf Tagen!

– Und Ihr „Über die Übel der Welt“?

– Es geht doch um die Dinge, die zum glücklichen Leben am meisten nötig sind! (*div. 2,1; Tusc. 5 sub fine*)

– Aber Sie haben doch lang und breit lauter Leiden besprochen: den Tod, den Schmerz, den Kummer ...

– Gewiss, gewiss! Aber das erste der fünf Bücher handelt von der Verachtung des Todes, das zweite von Ertragen des Schmerzes, das dritte von der Linderung des Kummers, das vierte von den Verwirrungen der Seele. Das fünfte schließlich umfasst den Gedankenkomplex, der die ganze Philosophie am meisten in ihrem Wesen erhellt: es legt nämlich dar, dass, um glücklich zu leben, die Vollkommenheit an sich selbst genug hat. (*div. 2,1*)

– Damit wir Sie nicht missverstehn: Was sind diese ‚Verwirrungen der Seele‘?

– ZENONS Definition: ‚Verwirrung‘ – er nennt es ‚*pathos*‘ – ‚ist eine Bewegung der Seele, die von der richtigen Vernunft abgewendet und gegen die Natur ist.‘ (*Tusc. 4, 11*)

– Könnten Sie das vielleicht für uns noch fasslicher formulieren?

– Manche meinen, ‚Verwirrung‘ sei ein zu heftiges Begehren. Darunter verstehen sie, was zu weit

abweicht von einer naturgemäßen Beständigkeit. (*ibid.*)

– Was aber ist denn das nun konkret?

– Die einzelnen Teile der ‚Verwirrung‘ entstehen aus zwei eingebildeten Gütern und aus zwei eingebildeten Übeln, insgesamt also aus vier Phänomenen: aus den Gütern ‚Begierde‘ und ‚ausgelassene Freude‘, aus den Übeln ‚Furcht‘ und ‚Kummer‘. (*ibid.*)

– Das werden ja immer mehr und mehr und mehr ...

– Den einzelnen Verwirrungen werden jeweils mehrere Teile derselben Art zugeordnet: dem Kummer Dinge wie Neid, Rivalisierungssucht, Verkleinerungssucht, Mitleid, Beklemmung, Trauer Trübsinn, Elend, Schmerz, Jammer, Aufgeregtheit, Verdrießlichkeit, Schämungen, Verzweiflung und anderes derart. Der Furcht sind untergeordnet Unlust, Scham, Schrecken, Angst, Bestürzung, Entsetzen, Verwirrung, Verzagtheit; ferner andererseits der Lust, die Schadenfreude, die sich über fremdes Unglück freut, Ergötzen, das Prahlen und ähnliches; der Begierde aber Zorn, Aufbrausen, Hass, Feindschaft, Groll, Ungenügsamkeit, Sehnsucht. (*Tusc. 4, 16*)

– Da haben wir ja mittlerweile volle 32 genauestens geschiedene Seelenzustände versammelt! Was ist denn da noch das Gemeinsame?

– Die Quelle aller dieser Verwirrungen ist, wie gesagt wird, die Unbeherrschtheit. Diese ist ein Abfallen von allem Geiste, das sich so von der Vorschrift der Vernunft abwendet, dass die Triebe der Seele auf keine Weise mehr weder gelenkt noch beherrscht werden können. (*Tusc. 4, 22*)