



Der Inhalt dieser Arbeit unterliegt dem deutschen Urheberrecht und ist über die Creative Commons Lizenz *BY-NC-SA* zugänglich.

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Institut für Klassische Philologie

HS Ennius

WS 2006/2007

Le roi est mort, vive le dieu

Euhemerismus in der

Sacra Historia des Ennius

Inhalt

Einleitung	2
1. Euhemeros von Messenes <i>Hiera Anagraphe</i>	3
1.1. Exkurs A: Euhemeros von Messene	3
1.2. <i>Hiera Anagraphe</i>	4
1.3. Exkurs B: <i>Hiera Anagraphe</i> als utopischer Reiseroman	5
2. Der Euhemerismus	8
2.1. Quellen des Euhemerismus	8
2.2. Der Begriff	13
3. Ennius' <i>Euhemerus sive Sacra Historia</i>	13
3.1. Zum Werk	13
3.2. Euhemeristische Interpretation der <i>Sacra Historia</i>	14
3.3. Exkurs C: Die falschen Numabücher	22
3.4. Der Zweck der <i>Sacra Historia</i>	25
Schluss	26
Literaturliste	27

Einleitung

„[T]hat ist not my aqueduct. I didn't build it – the Emperor did.“ „True. And at a cost of two million a mile! ‚The late lamented Augustus‘ – was ever a man more justly proclaimed a deity? Give me the Divine Augustus over Jupiter any time. I say my prayers to him every day.“¹

Dass nach ihrem Tod deifizierte Herrscher durch die Panegyrik in Rom allgegenwärtig der Unendlichkeit übergeben wurden, ist unbezweifelt. Wenn in Harris' Roman der Kaufmann Ampliatus auf die Aussage des Aquarius, der Kaiser habe die Aqua Augusta erbauen lassen, erwidert, dass er seine Gebete an den Imperator richte, dann ist der Herrscherkult bereits in Religion übergetreten. Weil aber auch der genannte Geschäftsmann nur Produkt von (moderner) Literatur ist, wollen wir das nachchristliche Kampanien verlassen, um uns mit der Frage nach der Möglichkeit der Apotheose in die Zeit des Hellenismus und der römischen Republik zurück zu begeben.

Kaum eine andere philosophische Strömung hat die westliche Religions- und Mythologiegeschichte, vor allem aber die Übergänge von der paganen zur christlichen Religion sowie später die Säkularisierung so entscheidend begleitet und geprägt wie der Euhemerismus. Angestrebt ist, die Geschichte dessen mitsamt seiner Ursprünge und seines angeblichen Schöpfers grundlegend erfahren zu machen.

Die Arbeit ist in drei Abschnitte unterteilt, in welche wiederum Exkurse eingebettet sind, die der Wahrung eines Gesamtüberblicks über den Forschungsstand in Bezug auf das Phänomen *Euhemerismus* gereichen sollen. Diese Exkurse beschäftigen sich mit Nischen und Seitenströmungen, die sich bei der Arbeit mit dem Thema auftun, sich jedoch durch zeitliche Ferne oder thematische Andersartigkeit außerhalb von Ennius' Wirkungskreis befinden, aber am Ende bei der Analyse helfen könnten.

Den ersten Teil wird Euhemeros' *Hiera Anagraphe* einnehmen. Die beiden in diesen Abschnitt eingelassenen Exkurse A und B handeln von den Schwierigkeiten bei der Datierung von Euhemeros von Messenes Leben und Werk und von der Einordnung der *Hiera Anagraphe* in den Themenkreis der Utopie oder genauer: des antiken utopischen Reiseromans. Der zweite Teil widmet sich dem Begriff des Euhemerismus. Vor allem wird dabei betrachtet, welcher religionskritischen Quellen sich Euhemeros bedient, um die nach ihm benannte philosophische Strömung zu entwickeln. Im dritten Teil wird Ennius in den Fokus der Betrachtung rücken. Den Großteil bildet die euhemeristische Analyse der *Sacra Historia*, um dann –nach dem Exkurs C über den Fall der falschen Numabücher–

¹ Robert Harris: Pompeii. London 2004, S. 155.

herauszustellen, was ihn bewegt haben könnte, solch ein utopisch-philosophisches Werk eines Griechen zu adaptieren, und welche Wirkung er damit in Rom bezwecken wollte.

1. Euhemerios von Messenes *Hiera Anagraphe*

1.1. Exkurs A: Euhemerios von Messene

Grundlegend muss erkannt werden, dass es keine unmittelbaren Quellen zu Euhemerios' Leben gibt, außer dem aus der Vorrede seines Werkes stammenden Selbstzeugnisses,² welches selbst –denn so unmittelbar ist dieses dann auch nicht– lediglich über andere Dichter überliefert ist. Und da Euhemerios mit seiner Niederschrift den Schein einer Authentizität wahren wollte und musste, sollte man in Hinblick auf die mögliche literarische Fiktion in die dort vorgebrachten Ereignisse kein allzu großes Gewicht legen. Festzustellen ist, dass Euhemerios um 300 v. Chr. gelebt haben wird;³ alle Versuche, einen präziseren Zeitpunkt zu bestimmen, weisen eine allzu große Subjektivität auf,⁴ und ließen sich daher ohne weiteres in Frage stellen.

Bei der Bestimmung des Geburtsortes Messene sind die Angaben nicht einheitlich: Jacoby meint, „ob das sizilische oder das peloponnesische Messene gemeint ist, lässt sich nicht entscheiden“⁵. Während Griffiths behauptete,⁶ es sei die Stadt auf dem Peloponnes, gehen die andere Literaturen⁷ meist davon aus, es handelte sich eher um den Ort auf Sizilien. Ihre Erkenntnisse ziehen diese vor allem aus dem ennianischen Œuvre: Ennius übersetzte Schriften dreier Griechen ins Lateinische, von denen zwei –Archestratos von Gela und Epicharm– zweifelsohne auf Sizilien geboren wurden; und da liegt es nahe, auch Euhemerios dort zu verorten.

Auch der Wirkungsort des Euhemerios ist nicht eindeutig bestimmt. Sehen einige Forscher im antiägyptischen Charakter der *Hiera Anagraphe* das Zeichen für einen Aufenthalt in Makedonien, so entdeckten andere Ähnlichkeiten der panchaiischen Gesellschaft mit den

² Diod. Bibl. Hist. VI 1, 4. „Euhemerios nun, ein Freund des Königs Kassander, der ihn veranlasste, gewisse Staatsgeschäfte zu erledigen und große Reisen in die Ferne zu unternehmen, berichtet uns, dass er sich südwärts bis an den Ozean begeben habe[.]“

³ G. W. Weber: Euhemerismus. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 2. Aufl., Bd. 8, Berlin, New York 1994, S. 1-16, h.: S. 1.

⁴ Marek Winiarczyk: Euhemerios von Messene. Leben, Werk u. Nachwirkung, München, Leipzig 2002, S. 6f.

⁵ F. Jacoby: Euhemerios von Messene. In: RE, hrsg. von Georg Wissowa [u.a.], 11. Halbbd., Stuttgart 1907, S. 952-972, h.: S. 952.

⁶ Plutarch: De Iside et Osiride. Ed. with an Introd., Transl. and Commentary by J. Gwyn Griffiths, Cambridge 1970, S. 379.

⁷ Bspw.: Weber, S. 1.

Ptolemäern und gehen zumindest von einer zeitweiligen Anwesenheit des Euhemeros in Ägypten aus.⁸ Aber auch diese Aussagen sind lediglich Hypothesen, die gewiss anfechtbar sind.

1.2. *Hiera Anagraphe*

Das Werk des Euhemeros ist größtenteils über Diodorus Siculus' *Bibliotheca Historica* und über Ennius, welcher wiederum selbst auch nur in Schriften vor allem des Laktanz erhalten ist, überliefert.⁹ Winiarczyk nennt in seiner Euhemeros-Ausgabe auch Testimonien¹⁰ anderer Dichter –von Vergil über Ovid bis Plinius und Augustinus–, deren genauere Aufzählung jedoch ob ihrer vergleichsweise geringen Anzahl und wegen ihrer Kürze an dieser Stelle unangebracht wäre.

Während in Diodors Text¹¹ das Augenmerk auf die Rahmenerzählung, also die Gestaltung der Inselgruppe mit ihren jeweiligen Einwohnern, landschaftlichen, geografischen, gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Aspekten, gelegt und lediglich kurz in V 46 und VI 1 auf die euhemeristische Schaffung der Götter eingegangen wird, widmet sich Ennius laut Laktanz in den überlieferten Fragmenten von *Euhemerus sive Sacra Historia* ausschließlich der herrscherlichen Dynastie von Caelus bis Iuppiter und deren Deifikation, die auf der Insel Panchaia¹² auf einer goldenen Stele¹³ niedergeschrieben ist.

Genau dies ist der Grund, warum sich dem Euhemeros-Werk inhaltlich an dieser Stelle nicht näher gewidmet werden soll, weil (1) die Passagen über Diodor vor allem den gesellschaftlichen, und somit utopischen Charakter der *Hiera Anagraphe* herausheben, der für die Untersuchungen dieser Arbeit nur zweitrangig ist,¹⁴ und (2) auf den Ennius-Text (und damit indirekt auch auf Euhemeros) in Kapitel 3 sowieso näher eingegangen werden wird.

Dass Euhemeros mit seinem Werk ein politisches Ziel verfolgte, ist unbestritten. Ob er jedoch den Herrscherkult rechtfertigen bzw. gar unterstützen oder aber die hellenistischen

⁸ Winiarczyk: Euhemeros, S. 7-9.

⁹ Trudell S. Brown: Euhemerus and the Historians. In: The Harvard Theological Review, Bd. 39, H. 4, Oktober 1946, S. 259-274, h.: S. 259.

¹⁰ Euhemerus: Euhemerus Messenii Reliquiae. Edidit Marcus Winiarczyk, Stuttgart / Leipzig 1991, S. 1-55.

¹¹ Diod. Bibl. Hist. V 41-46 und VI 1.

¹² Über Gleichsetzung oder Abgrenzung zwischen der heiligen Insel Hiera und der Insel Panchaia: Horst Braunert: Die heilige Insel des Euhemeros in der Diodor-Überlieferung. In: RhM. 108. Bd., H. 3, 1965, S. 255-268.

¹³ Diod. Bibl. Hist. V 46, 7.

¹⁴ Vgl.: Exkurs Utopie.

Herrscher an ihre abverlangten Wohltaten auf dem Weg zu einer möglichen Deifikation erinnern wollte, ist (auch aufgrund der Überlieferungslage) schwer zu entscheiden.¹⁵ Eine Satire auf den Feldherrnkult jedoch kann man wohl ausschließen, gerade weil die euhemeristische Religionsbetrachtung an einen *locus amoenus* verlegt wurde, dessen gesellschaftliche Strukturen nur einige satirische Merkmale aufweisen, die wiederum eher auf den ptolemäischen Hof als auf den Herrscherkult im Allgemeinen abzielen. Auch findet sich bei den Autoren, die Euhemeros zitieren, kein Hinweis auf solch eine Lesart. Cicero ist sich beim Stellen der Gretchenfrage nach der Religion selbst unschlüssig, indem er schreibt:

Quae ratio [apotheosis] maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus est et secutus praeter ceteros Ennius; ab Euhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum; utrum igitur hic confirmasse videtur religionem an penitus totam sustulisse?¹⁶

Jedoch ist wohl eher auszuschließen, dass Euhemeros den Glauben an die Götter zerstören wollte –und deswegen zu Unrecht in den Katalog der Atheisten aufgenommen wurde–, da (1) die Beschäftigung mit dem Ursprung der Religion ein durchaus interessantes Thema auch für Zeitgenossen des Euhemeros war, und da er (2) sehr wohl zumindest die natürlichen Gottheiten als ewig¹⁷ und ohne menschlichen Ursprung anerkannte. Der Euhemerismus im Werk verliert auch an argumentativer Härte, wenn man bedenkt, dass der Autor nicht vorrangig Philosoph, sondern Schriftsteller war, und die Literarizität des Werkes mit einberechnet werden muss.

1.3. Exkurs B: *Hiera Anagraphé* als utopischer Reiseroman

Auch wenn der Gattungsname der Utopie erst mit dem Erscheinen von Thomas Morus' Werk *Utopia* im Jahre 1516 einhergeht und zusätzlich durch die Humanisten Campanella (*Civitas Solis*) und Bacon (*Nova Atlantis*) seine definitorische Grundlage¹⁸ erhielt, so

¹⁵ Marek Winiarczyk: Ennius' ‚Euhemerus sive Sacra Historia‘. In: RhM, H. 137, 1994, S. 274-291, h.: S. 275.

¹⁶ Cic. Nat. Deor. I 119.

¹⁷ Diod. Bibl. Hist. VI Fr 1. „Die einen Götter sind [...] ewig und unvergänglich wie zum Beispiel die Sonne, der Mond und die anderen Sterne am Himmel, ferner die Winde und was sonst gleichen Wesens wie diese ist; denn Entstehung und Dauer eines jeden von diesen währt von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

¹⁸ Zur vagen, schwer fasslichen Kategorie des Begriffs *Utopie*: Lucian Hölscher: Der Begriff der Utopie als historische Kategorie. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 402-418.

mussten alle drei diese literarische Form nicht neu erfinden, weil sie bereits durch die Antike vorgeprägt war.¹⁹

Das immense Aufkommen der unterschiedlichsten literarischen Ausformungen utopischer Entwürfe gerade seit dem 4. Jh. v. Chr., ob aus Freude am heiteren Spiel oder in Form eines fanatischen Appells,²⁰ findet seine gattungsgeschichtliche Erklärung in der Krise der griechischen Polis in dieser Zeit.²¹

Es würde hier zu weit führen, die Utopie der gesamten Antike zu beleuchten,²² viel mehr soll eine ihrer Unterordnungen ins Blickfeld gerückt werden: der utopische Reiseroman als „Wunschtraum“²³. Voraussetzung für die Ausrichtung gerade der hellenistischen Utopie auf eben jenen Reiseroman, scheint in der Neuentdeckung des Fernen Ostens zu liegen²⁴, da eine umfängliche Literatur teilweise im Anschluss an offizielle Gesandtschaften ausgehend von den Höfen der griechischen Könige entstand.²⁵ In dieser Tradition verortet sich Euhemeros selbst, indem er sich als Delegat des Königs Kassander von Makedonien angeblich von Arabia Felix aus weiter Richtung Osten begeben habe.²⁶ Eine Entscheidung, ob die Reise Fiktion oder Realität war, muss nicht gefällt werden,²⁷ da die Qualität der Schilderung von Ländern nicht primär vom Vor-Ort-Sein des Autors abhängig ist. Auch ist es hier in diesem kurzen Exkurs nicht vonnöten, Erfindung oder Existenz der Inselgruppe samt ihrer Bewohner zu erörtern, weil Euhemeros in beiden Fällen (in der Antike allgemeingültige) utopische Themen und Motive²⁸ zusammenfließen lässt: der mythisch-idyllische Aspekt²⁹ eines *locus amoenus*, der (pseudo-)wissenschaftliche eines

¹⁹ Reinhart Herzog: Überlegungen zur griechischen Utopie: Gattungsgeschichte vor dem Prototyp der Gattung? In: Voßkamp: Utopieforschung. Bd. 2, S. 1-20, h.: S. 3.

²⁰ Reinhold Bichler: Von der Insel der Seligen zu Platons Staat. Geschichte der antiken Utopie, Teil 1, Wien [u.a.] 1995, S. 7.

²¹ Herzog nennt den „Widerspruch zwischen der Koppelung von beschränktem Grundbesitz an das Vollbürgertum mit der resultierenden Bindung an Adelsklientelen und [... den] wachsenden, kapital- und sklavenintensiven Produktionsapparat“. Herzog, S. 6.

²² Vgl.: (1) Bichler. (2) Diverse Aufsätze in: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, 3 Bände, Stuttgart 1982.

²³ Herzog, S. 12.

²⁴ Dieser Vorgang ist ähnlich der erneuten Entstehung von Reiseliteratur in der Neuzeit nach der Entdeckung Amerikas und der Reiseberichte Amerigo Vespuccis.

²⁵ Rigobert Günther; Reimar Müller: Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike, Stuttgart 1988, S.76.

²⁶ Diod. Bibl. Hist. VI 1.

²⁷ Carsten Colpe: Utopie und Atheismus in der Euhemeros-Tradition. In: Manfred Wacht (Hg.): Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede, Münster 1995, S. 32-44, h.: S. 37f.

²⁸ Explizit *staatsutopische* Motive des Euhemeros bei Marianne Zumschlinge: Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive, Bonn 1976, S. 222-232.

²⁹ Diod. Bibl. Hist. V 43. „Tatsächlich bricht in der Nähe des heiligen Bezirks aus der Erde eine derart starke Süßwasserquelle, dass sich daraus ein schiffbarer Fluss entwickelt. [... Es] sind über die ganze Fläche der Ebene hin dichte Wälder von hohen Bäumen herangewachsen, [...] auf denen zahlreiche verschiedenartige,

geographisch-ethnografischen Berichts aus der Fremde und der philosophische eines Typs von Idealstaat.³⁰ Gerade im letzten weist Euhemeros durch die Darstellung von Gemeineigentum in Verbindung mit hierarchischen Strukturen Ähnlichkeiten zu Platons *Politeia* auf, auch wenn das Gemeineigentum auf Panchaia für die ganze Gesellschaft mitsamt ihrer Stände bzw. Kasten gilt, und der Ausgleich zwischen einer begrenzten Produktivität und einer gerechten Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens über das Prinzip der Leistungsstimulierung geschieht.³¹

Ein bedeutender Unterschied zu anderen Utopien ist gerade die *unvollkommene* Isolation der Inselbewohner zur Außenwelt:³²

[Die Panchaier] bringen Weihrauch und Myrrhe auf das Festland hinüber und verkaufen sie dort an die arabischen Händler.

[E]s gibt einen Landesteil mit Räuberbanden, die sich aus verwegenen und gesetzlosen Kerlen zusammensetzen; diese lauern den Bauern auf und bekriegen sie.³³

Vielleicht wichtiger jedoch ist, dass die Utopie immer den Aspekt der Negation besitzt, was allein schon am Wort selbst erkennbar ist: *Nicht-Ort*. Sie muss sich also von der bekannten Welt unterscheiden, wobei der Unterschied nicht vollkommen formuliert sein darf, damit ein Bild bleibt, das begreifbar ist.³⁴ Somit kann man auch den religiösen Sachverhalt im Euhemeros-Text –den Ursprung der Götter– wenigstens als utopische Komponente betrachten.

Bei der *Hiera Anagraphe* handelt es sich nicht um eine Zeit-³⁵, jedoch um eine soziale und arkadische Raumutopie, da Euhemeros zur Gesellschaft auf Panchaia weder zurück- (Goldenes Zeitalter), noch voraus- (Messianismus),³⁶ sondern vielmehr gegenwärtig zur

bunte Vögel nisten, die mit ihrem Sang große Freude erwecken. Dort gibt es auch mannigfache Gärten und eine Menge Wiesen [...] und so lässt die himmlische Erhabenheit des Anblicks den Ort würdig der einheimischen Götter erscheinen. Dort wuchsen auch Palmen [...], zahlreiche Arten von Nussbäumen [...], zahlreiche Weinstöcke verschiedener Sorten, [...] die bereitwilligst den Genuss ihrer Reife gewährten.“

³⁰ Günther/Müller, S. 76.

³¹ Ebd., S. 83.

³² Zumschlinge schreibt die aufgeführten Diodorstellen (als Gegenbeweise) vollständig außer Acht lassend: „Auch das Utopiecharakteristikum der Autarkie hat Euhemeros, wenn auch nicht *expressis verbis*, [...] verwendet. [...] Offenbar haben die Panchaier alles auf ihren Inseln, was sie zum Leben brauchen.“ Zumschlinge, S. 227.

³³ Diod. Bibl. Hist. V 42 und 46.

³⁴ Lars Gustafsson: Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht. In: Voßkamp: Utopieforschung. Bd. 1, S. 280-292, h.: S. 281.

³⁵ Dabei sehe ich von dem Aspekt ab, dass in der Forschung weitestgehend erst ab Merciers *L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais* (1771) von einer Zeitutopie bzw. einer Zukunftsvision in der Utopie (Verzeitlichung) gesprochen wird, auch wenn sich –laut Koselleck– „freilich auch die Nirgendwos, die räumlichen Gegenwelten der überkommenen Utopien als potentielle Zukunftsvisionen lesen [lassen]. Sie enthalten ja immer irgendwelche Irrealitäten, deren kritische Kontrastprogramme die eigene Welt zu verändern, zu reformieren oder zu revolutionieren aufrufen mögen.“ (Reinhart Koselleck: Die Verzeitlichung der Utopie. In: Voßkamp: Utopieforschung. Bd. 3, S. 1-14, h.: S. 2)

³⁶ Colpe, S. 39.

Insel im Indischen Ozean hinüberschaut. Die Utopie mag bei Euhemerios eher als Eutopie, also ein Bild des guten und glücklichen Daseins, denn als Dystopie, der Verbreitung einer lähmenden Angst vor einer bedrohlichen Zukunft (und gerade dadurch als deren Verhinderung), gedacht werden.

Die Schwierigkeiten bei der Einordnung des Euhemerios-Werkes in die klassischen Kategorien der Utopie liegen einerseits begründet in der unzufrieden stellenden und allzu fragmentarischen Überlieferungsgeschichte der *Hiera Anagraphe*, sowie in der –was als Grund durchaus wichtiger erscheinen mag– durchaus unterstellbaren direkteren Fokussierung des Autors auf die Entstehung der Götter als auf die Zeichnung von Kontrastbildern zur gesellschaftlichen Realität.³⁷ Euhemerios hat nur Merkmale der Utopie verwendet, ist jedoch dabei bei Äußerlichkeiten geblieben und hat die Form nicht mit dem Inhalt gefüllt, den der staatsutopische Roman verlangt.³⁸ Dass er mit seiner Schrift auch zu staatstheoretischen Überlegungen seiner Zeit habe beitragen wollen,³⁹ ist daher wohl zu weit gegriffen. Man kann eher annehmen, dass die historiografische Projektion in die Urzeit bei Euhemerios lediglich funktionaler Bestandteil⁴⁰ seiner hellenistischen Religionskritik ist bzw. seinen Traditionsbruch innerhalb der literarischen Beschäftigung mit der θεολογία⁴¹ durch die utopische Rahmenerzählung existent⁴² macht und damit seine religionsphilosophische Erörterung noch verschärft.

2. Der Euhemerismus

2.1. Quellen des Euhemerismus

Die Kritik an traditionellen paganen Göttern wurde schon immer und durch verschiedene Formen in Griechenland ausgedrückt, die von Xenophanes' Pantheismus ausgehend über bestimmte Sophisten und ihre Absage an jedwede Göttlichkeit bis zum kompletten Atheismus der griechischen Skeptizisten reichte, welcher aus der sokratischen Schule entsprang und in Theodoros von Kyrene seinen Hauptvertreter hatte. Die fließende

³⁷ „Tatsächlich ist in der ganzen Überlieferung, die unter den Namen des Euhemerios gestellt worden ist, das erste Thema [die ‚antike (Sozial)utopie‘] quantitativ erheblich reicher vertreten als das zweite [der sog. antike Atheismus], während man nur auf Grund der Wirkungsgeschichte eher das Umgekehrte erwarten sollte.“ Colpe, S. 34.

³⁸ Zumschlinge, S. 236.

³⁹ Braunert, S. 255.

⁴⁰ Roland J. Müller: Überlegungen zur *Iera Anagraphe* [griech.] des Euhemerios von Messene. In: *Hermes*, 121 (1993), S. 276-300, h.: S. 292.

⁴¹ Colpe, S. 32.

⁴² Zumschlinge, S. 240.

Theogonie im antiken Griechenland kann die meisten widersprechenden theologischen Aussagen und Glaubensgrundsätze absorbieren.⁴³ Der Euhemerismus ist Teil einer solch mythenkritischen Betrachtungsweise, gerade weil er keine Neuerfindung des Namensgebers Euhemeros war,⁴⁴ sondern vielmehr die wesentlichen Elemente dieser Theorie bereits vor dessen schriftstellerischer Tätigkeit vorhanden waren.⁴⁵

a) Heroenverehrung

Es war bei den Griechen die Überzeugung verbreitet, einige Heroen –wie bspw. Herakles,⁴⁶ Asklepios und das Dioskurenpaar– seien zu Göttern geworden. Dies geht bis auf Homer und Hesiod zurück. Es haben nicht alle griechischen Städte gleichzeitig einen Helden als Gott anerkannt, vielmehr breitete sich diese Ehrerweisung von einem Ort ausgehend dann erst immer weiter aus.⁴⁷

b) Götter als Kultgründer

So wie Zeus in der *Hiera Anagraphe* durch die Welt bis in den indischen Ozean zieht, so ist es in der griechischen Mythengeschichte nicht unbekannt, dass Götter an verschiedenen Orten Kulte gründen bzw. sich Tempel erbauen ließen. Nur zwei Beispiele unter vielen anderen sind Demeter mit einem Heiligtum in Argos für Demeter Pelasgis⁴⁸ und der Verehrung als Demeter Mysia⁴⁹ in der Argolis und in Pellene, und Dionysos, der auf seinen Reisen durch Lydien, Phrygien und Persien bis nach Asien Kulte an verschiedenen Orten einrichtete.

c) Euergetismus

Euergetes findet man von der klassisch-griechischen Zeit an bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert zur Bezeichnung eines Menschen, der Hilfe leistet, die als Wohlwollen

⁴³ S. Spyridakis: Zeus is dead: Euhemerus and Crete. In: The Classical Journal. 63. Bd., H. 8, Mai 1968, S. 337-340, h.: S. 337f.

⁴⁴ Emanuele Griset: L'Evemerismo in Roma. In: Rivista di Studi Classici, Jg. 7, H. 1, 1959, S. 65-68, h.: S. 65.

⁴⁵ Brown, S. 259.

⁴⁶ Hom. Od. 11, 601ff.

⁴⁷ Winiarczyk: Euhemeros, S. 30-33.

⁴⁸ Paus. II 22, 1.

⁴⁹ Paus. II 18, 3.

verstanden wird.⁵⁰ Einen solchen Ehrentitel konnten Könige, einzelne Bürger, ganze Städte und selbst Frauen erlangen.⁵¹

In Griechenland⁵² wie in Rom⁵³ war man stets der Überzeugung, Menschen könnten anhand ihrer Wohltaten für ein Individuum oder die Allgemeinheit zu Göttern werden. Dies lag vor allem in der Annahme, Götter hätten den Menschen Wohltaten zu erweisen,⁵⁴ und im Umkehrschluss: der Euergetes ähnele einem Gott.

Es wurde der Standpunkt vertreten, dass die Euergetai zwar einen göttlichen Kult mit Opferdarbietungen verdienten, jedoch richtete man keine Gebete an sie, da man ohne Zweifel zwischen unsterblichen olympischen Göttern und sterblichen Herrschern zu unterscheiden wusste.⁵⁵

d) Feldherren- und Herrscherkult im 5./4. Jh. und im Hellenismus

Der Euergetismus kann als Vorstufe und Voraussetzung des Herrscherkultes gelten,⁵⁶ welcher als Kaiserkult in späteren Zeiten auch im Römischen Reich Einzug hielt.

Kultische Ergebnisse haben unter anderen

- (1) der spartanische Feldherr Lysander von den Bewohnern der Insel Samos,⁵⁷
- (2) Philipp II. von Makedonien, der auf der Hochzeit seiner Tochter eine Götterstatue mit dem Konterfei seiner selbst neben dem der Olympioi aufstellte,⁵⁸ und der dann nur wenige Tage später durch einen tödlichen Mordanschlag seiner irdischen Sterblichkeit (wahrscheinlich) unfreiwillig erinnert wurde,⁵⁹
- (3) Alexander der Große, der nach seinem Indienfeldzug in Sparta und Athen als Gott anerkannt,⁶⁰ und dem von griechischen Gesandten göttliche Ehrung erwiesen wurde,⁶¹
- (4) der Antigonide Demetrios I., dem nach der Befreiung Athens nicht nur ein Altar errichtet,⁶² sondern von dem auch der Orakelspruch eingeholt wurde,⁶³

⁵⁰ Damit besteht natürlich eine Verbindung zu f) Götter als Erfinder.

⁵¹ K. Thraede: Euergetes. In: RAC. Bd. 6, Stuttgart 1966, S. 848-860, h.: 848f.

⁵² Vgl.: Hom. Il. 22, 393f. und 24, 258f.; Hom. Od. 8, 467f.; Plut. Per. 8.

⁵³ Vgl.: Plaut. Persa 99f.; Terent. Ad. 535; Cic. Post reditum 11; Cic. Pro Sest. 144; Verg. Ecl. I 6f.

⁵⁴ Vgl.: Hom. Od. 8, 325; Hes. Theog. 46; Cic. Nat. deor. II 60.

⁵⁵ Winiarczyk: Euhemeros, S. 48f.

⁵⁶ Ebd., S. 50.

⁵⁷ Plut. Lys. 18, 3.

⁵⁸ Diod. Bibl. Hist. 16, 92, 5.

⁵⁹ Diod. Bibl. Hist. 16, 93, 6.

⁶⁰ Winiarczyk: Euhemeros, S. 60.

⁶¹ Arrian. Anab. 7, 23, 2.

⁶² Plut. Dem. 10, 4.

(5) Ptolemaios I. Soter, nach dessen Tod und zu dessen Ehren sein Sohn alle vier Jahre Ptolemaia einrichtete,⁶⁴

erhalten bzw. zumindest verlangt. Die Legitimation dafür kam meist aus dem Sieg in einer wichtigen Schlacht,⁶⁵ was *den* bedeutenden Unterschied zu den Erfindergöttern⁶⁶ ausmacht. Göttliche Ehren wurden zum Mittel des Ausdrucks der Hochachtung, egal ob sie, wie in einigen aufgezeigten Beispielen, eher spontan den einzelnen Herrschern aus Dank zuerkannt wurden,⁶⁷ oder ob sie andererseits dem von oben verordneten, dynastischen Kult dienten,⁶⁸ ob sie in Form eines Grabkultes oder aber einer genealogisch-panegyrischen Anbindung an ‚alte‘ Götter geschah.⁶⁹

e) Rationalisierung von Mythen

Seit dem 6./5. Jh. versuchten manche Schriftsteller⁷⁰ zum historischen Kern von Mythen (zumeist von Heroengeschichten) vorzudringen, indem sie phantastische und wundersame Elemente entfernten. Beispielhaft wäre Hekataios von Milet zu nennen, der den Höllenhund Zerberus als eine Giftschlange und den dreileibigen Riesen Geryoneus als einen Krieg führenden König interpretierte.⁷¹ Das Herausschälen historischer Kerne aus den Mythen führte vor allem zu einer Desakralisierung.⁷²

f) Götter als Erfinder (Heuretes)

Seit der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. stellte sich in der Sophistik ein Interesse für die Entstehung der Religion ein. Diesen Philosophen gemeinsam ist die Annahme, die Religion sei vom Menschen erfunden und als (politisches) Instrumentarium zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung gebraucht worden. Wichtig ist, dass die Religion hierbei vor allem als vom Menschen gemachte Reaktion auf die Realität angesehen wurde.

Beispielhaft soll die Zweistufentheorie des Prodikos von Keos (um 430 v. Chr.) –der mit dieser an Zenon von Kition und Persaios anknüpfte– aufgeführt werden. Dieser –und nach

⁶³ Plut. Dem. 13, 1.

⁶⁴ Winiarczyk: Euhemeros, S. 66.

⁶⁵ Griset, S. 67.

⁶⁶ siehe f).

⁶⁷ Brown, S. 263.

⁶⁸ Winiarczyk: Euhemeros, S. 68.

⁶⁹ Weber, S. 1.

⁷⁰ Darunter waren Hellanikos von Mytilene, Herodoros von Herakleia und Palaiphatos.

⁷¹ FGrHist 1 F 25-27.

⁷² Winiarczyk: Euhemeros, S. 50.

ihm auch Diodor⁷³ – geht davon aus, dass Menschen zuerst der Natur die Ehre erwiesen, weil sie gerade die Sonne, den Mond, die Gewässer, die Wiesen, Früchte und Getreide als lebenswichtig erachteten,⁷⁴ und somit die Verehrung der Götter allein aus Dankbarkeit für alles, was dem menschlichen Leben als Wohltat galt, entstand.

Später wurden zusätzlich Menschen nach ihrem Tod verehrt, die durch ihre überragende Intelligenz⁷⁵ etwas Nützliches erfunden haben, wodurch Prodikos „die theoretische Folgerung gezogen [hat], sie [die Götter] seien nur Hypostasierungen der verschiedenen ‚Nützlichkeiten‘“⁷⁶. Da wären zum Beispiel Demeter als Erfinderin der Kornverarbeitung,⁷⁷ Uranos als Urheber des Kultes an sich, Iuppiter als Mahner zum Verzicht auf Kannibalismus, Aphrodite als Gründerin der Prostitution, Athene als Erschafferin des Kriegshandwerks, Asklepios als Schöpfer der Heilkunde, Hephaistos als Entdecker des Feuers und des Schmiedens.⁷⁸ Zu bedenken ist, dass diese theanthropen *dei fabri* mit den Formen der Herrscherapotheose nichts zu tun haben.

Diese Herangehensweise war zwar vorerst eher eine Rechtfertigung der Götter mit ihrer segensreichen Wirkung, jedoch konnte diese Annahme des Prodikos auch leicht als Gottesleugnung und Religionslosigkeit verstanden werden, vor allem, wenn Colpe sehr richtig zusammenfasst:

[H]istorisch war es ein schlechterdings grundstürzender Vorgang: die Kultur musste ihrer segensreichen Wirkung wegen von Göttern erfunden worden sein, man kannte inzwischen den Menschen als Kulturerfinder, also war der Mensch zu verehren wie ein Gott; die Religion mit ihrer Götterverehrung gehörte zur Kultur, der Mensch hatte die Kultur erfunden, also war eigentlich er zu verehren, weil er auch die Götterverehrung erfunden hatte.⁷⁹

Egal, wie man die Argumente dieser zweistufigen Götterentstehung bewertet –ob kulturgläubig, abergläubisch oder philosophisch–, letztendlich entspringen sie alle menschlicher Erfindungsgabe. Sie leugnen nicht die Existenz von Göttern, sondern bedienen die Auffassung vom Gott als Repräsentant menschlichen Erfindergeistes, also einen klaren Anthropomorphismus.

⁷³ Diod. Bibl. Hist. VI 1.

⁷⁴ Winiarczyk: Euhemeros, S. 52.

⁷⁵ Müller, S. 278f.

⁷⁶ K. Thraede: Erfinder II (geistesgeschichtlich). In: RAC, Bd. 5, Stuttgart 1962, S. 1191-1278, h.: S. 1218.

⁷⁷ Plin. Nat. Hist. 7, 78.

⁷⁸ Thraede: Erfinder, S. 1220f.

⁷⁹ Colpe, S. 40.

2.2. Der Begriff

Die historisierend-rationalisierende Erklärung von Mythos und Kult der alten Hochgötter bildet die Grundlage für die „Entgötterung, Vermenschlichung und damit Historisierung der mythischen Überlieferung“⁸⁰.

Seine Beweiskraft zog der Euhemerismus aus dem hellenistischen Herrscherkult, der vor den Augen der Philosophen immer neue ‚Götter‘ hervorbrachte. Mochte eine Hyperbolik noch von den Zeitgenossen als eine solche erkannt worden sein, so wird durch zeitliche und räumliche Ferne der anfangs nur göttlich Geehrte zum Gott bzw. aus der Geschichte Mythos. Der Euhemerismus wählt dann den Weg in die genau entgegengesetzte Richtung, rationalisiert und widmet sich dem historischen Kern. Aus der Theogonie wird die Genealogie mächtiger Herrscher samt ihrer Taten.⁸¹ Ein Nebenprodukt eines solchen Anliegens ist das Aufzeigen der Geschichte und Entstehung von Künsten und Wissenschaften als kulturschaffende Leistungen.

3. Ennius' *Euhemerus sive Sacra Historia*

3.1. Zum Werk

In der Forschung hat man sich nicht darüber einigen können, ob Ennius das Werk des Euhemerus getreu übersetzt und ob er wirklich den gesamten griechischen Originaltext übertragen hat. Er wird aber klar als Übersetzer und Gefolgsmann⁸² bezeichnet. Die lateinische, mehrere Bücher umfassende⁸³ Schrift enthält jedoch Zusätze über römische Angelegenheiten sowie Erklärungen manch griechischer Namen.

Es ist anzunehmen, dass Laktanz, in dessen erstem Buch der *Divinae Institutiones* sich sämtliche Ennius-Exzerpte wieder finden, nicht auf das Original von Ennius zugegriffen hatte, sondern vielmehr auf Vermittlerquellen angewiesen war, von denen das Werk des Varro eine gewesen sein könnte, was aber nicht belegt werden kann.⁸⁴ Alle zitierten⁸⁵ Fragmente bei Laktanz sind in Prosa verfasst, so dass man annimmt, er habe nur diese

⁸⁰ Weber, S. 1.

⁸¹ K. Thraede: Euhemerismus. In: RAC. Bd. 6, Stuttgart 1966, S. 877-890, h.: S. 880.

⁸² Cic. Nat. Deor. I 119. „[...] quem [Euhemerum] noster et interpretatus est et secutus praeter ceteros Ennius[.]“; Lakt. Div. Inst. I 11, 33. „Hanc historiam [de Euhemero] et interpretatus est Ennius, et secutus.“

⁸³ Varro Rust. I 42, 2. „Itaque id apud Ennium solum scriptum scio esse in Euhemeri libris versis.“

⁸⁴ Winiarczyk: Ennius, S. 288f.

⁸⁵ Die Untersuchung von getreuen Zitaten und Paraphrasen bei Laktanz, vgl.: Heinrich Krug: Zum Text von Ennius' Euhemerus. In: Forschungen und Fortschritte. 24. Jg., H. 5/6, März 1948, S. 57-59.

Version gekannt;⁸⁶ dies gibt jedoch keinen Aufschluss über die ennianische Fassung, weil man eben nicht davon ausgehen kann, dass Laktanz den Text des Ennius benutzte. Zwar ist es möglich zu meinen, aufgrund dessen anderer metrischen Werke, sei auch die *Sacra Historia* in Versen verfasst gewesen, jedoch würde dies die konkrete Schriftstellerpersönlichkeit ausblenden, die sich in außerordentlicher Vielseitigkeit auf allen Gebieten der römischen Literatur bewegte.⁸⁷

3.2. Euhemeristische Interpretation der *Sacra Historia*

Dem ennianischen Text soll euhemeristisch begegnet werden. Dazu werden die von Laktanz überlieferten Stellen näher betrachtet, um sich der möglichen Intention des Ennius annähern zu können. Vor allem wird daraus erhofft, am Ende auf folgende Frage eine Antwort zu finden: Warum adaptiert der lateinische Dichter das zum Zeitpunkt der Niederschrift ungefähr einhundert Jahre alte griechische Werk für die römische Leserschaft?

Die Testimonien sind in der Ausgabe von Warmington chronologisch von Beginn der Herrschaft des Caelus bis zum Tod des Iuppiter geordnet. Diese Abfolge soll auch bei der Analyse beibehalten werden:

Initio primus in terris imperium summum Caelus habuit; is id regnum una cum fratribus suis sibi instituit atque paravit.⁸⁸

An die erste Stelle der dynastischen Hierarchie setzt sich Caelus, der die höchste Gewalt für sich selbst –*sibi*– einrichtete und innehielt. Diese war *in terris* beschränkt, was den Gegensatz zu einer Herrschaft im Himmel aufwirft und ihn klar als weltlichen Hegemonen kennzeichnet. Und dieser ist dann natürlich sterblich:

[...] quem [Caelum] dicit Euhemerus in Oceania mortuum, et in oppido Aulacia sepultum.⁸⁹

Es deutet nichts darauf hin, dass Caelus bereits zu oder relativ kurz nach seinen Lebzeiten als Gott anerkannt wurde oder dies zumindest beabsichtigte. Von den (Wohl-)Taten des

⁸⁶ Ennius: Euhemerus sive Sacra Historia. In: E.H. Warmington (Hg.): Remains of old Latin. In four volumes / newly ed. and transl. by E. H. Warmington, Bd. 1: Ennius and Caecilius, London [u.a.] 1967, S. 414-431, h.: S. 415.

⁸⁷ Krug, S. 58.

⁸⁸ Enn. Euh. 1-4.

⁸⁹ Enn. Euh. 5f.

Königs, wie bspw. die Gründung des Kultes,⁹⁰ erfährt man in den Ennius-Fragmenten nichts, was nicht heißen soll, dass sie nicht vorhanden gewesen sein könnten.

Weiter wird dann von Ennius das Herrschergeschlecht abgehandelt:⁹¹ Saturn, mittlerweile König, heiratete seine Schwester Ops; sein älterer Bruder Titan forderte zwar die Königsherrschaft, kam aber aufgrund seiner körperlichen Unterlegenheit mit Saturn darin überein, dass die Macht erst nach Saturn an einen seiner Söhne weiterzugeben sei. Deshalb sollten die männlichen Nachkommen seines Bruders getötet werden. Jedoch wurde der von Ops geborene Iuppiter heimlich von dessen Großmutter Vesta aufgezogen und nur die Zwillingschwester Iuno dem Titan gezeigt. Genauso sind dem Saturn Neptun und Pluto geboren und danach heimlich versteckt worden. Als das von Titan bemerkt wurde, warf er seinen Bruder und dessen Ehefrau ins Gefängnis.

Die Genealogie der Dynastie wird hier weitergeführt und über Vesta, der Frau des Caelus, an den ersten Herrscher, und somit an dessen Menschentum angeschlossen. Die dargestellte Fehde zwischen den rivalisierenden Brüdern kann man dabei durchaus für ein irdisches Herrscherhaus als Möglichkeit betrachten. Im Text ist an keiner Stelle von übermenschlichen oder übernatürlichen Fähigkeiten die Rede.

Wenn auch Ennius ansonsten die Namen aus der römischen Mythologie für seine Protagonisten benutzt, so erklärt er hier zusätzlich den Namen des sonst als Unterweltgott bekannten Pluto:

Pluto Latine est Dis pater, alii Orcum vocant.

Er latinisiert den aus dem Griechischen stammenden Namen („der Reiche“⁹²) zu *Dis* und führt sogleich das Synonym *Orcus* auf. Warum gerade dieser von Ennius die beigegebene Erklärung erhält, ist wohl aufgrund der rudimentären Quellenlage nicht eindeutig zu entscheiden (denn vielleicht verfuhr er mit anderen Namen genauso). Sei es, dass zwar Pluto auch in der römischen Mythologie ein allseits verwendeter Name ist, er aber für sein römisches Publikum nicht allein die aus dem Griechischen stammende Bezeichnung hat stehen lassen wollen, sei es, dass –hätte er bspw. nur den Namen *Orcus* verwendet– schon

⁹⁰ Diod. Bibl. Hist. VI 1. „Weiterhin berichtet uns Euhemeros, Uranos sei der erste König gewesen, ein ehrenwerter und wohlthätiger Mann, der sich auf den Sternenlauf verstand. Er war auch der erste, welcher die himmlischen Götter durch Opfer ehrte und daher den Namen Uranos erhielt.“

⁹¹ Enn. Euh. 8-45.

⁹² Michael Grant; John Hazel: Lexikon der antiken Mythen und Gestalten. 16. Aufl., München 2001, S. 167.

zu dessen irdischen Lebzeiten eine zu enge Verbindung zum Totenreich und seiner Aufgabe als Gott darin bestanden hätte.

Dann wird Ennius wie folgt zitiert:

Iovem adultum cum audisset patrem atque matrem custodiis circumsaepatos atque in vincula coniectos, venisse cum magna Cretensium multitudine Titanumque ac filios eius pugna vicisse, parentes vinculis exemisse, patri regnum reddidisse atque ita in Cretam remeasse.⁹³

Hier wird erstmals eine militärische Auseinandersetzung beschrieben, die zwischen auf der einen Seite Iuppiter mit den Kretern, also Menschen als Gefolgsleuten, und auf der anderen seinem Onkel Titan mit dessen Nachkommen ausgefochten wurde. Und es wird der Themenkreis um Kreta, in dem sich Iuppiter bewegte, aufgeworfen. Erstens wird dadurch ein Anschluss der Inselgruppe aus dem indischen Ozean an den griechischen Raum gefunden, und zweitens ist Kreta als Geburtsstätte⁹⁴ des Zeus Dictaeus,⁹⁵ Minos, Rhadamanthys und des Epimedes *der* privilegierte Ort der klassischen Mythologie. Besonders hervorgehoben wird die Insel bei Euhemeros und Ennius gewiss auch durch die Beherbergung des Zeusgrabes.⁹⁶

Post haec deinde Saturno sortem datam ut caveret ne filius eum regno expelleret, illum elevandae sortis atque effugiendi periculi gratia insidiatum Iovi ut eum necaret. Iovem cognitis insidiis regnum sibi denuo vindicasse ac fugasse Saturnum, qui cum iactatus esset per omnes terras persequentibus armatis, quos ad eum comprehendendum vel necandum Iuppiter miserat, vix in Italia locum in quo lateret invenit.⁹⁷

Dem Saturn wird das Los bzw. Schicksal gegeben, dass einer seiner Söhne die Königsmacht anstrebte. *Sors dare* ist hier wohl losgelöst von irgendwelchen Göttern zu denken –immerhin fällt nicht das Wort *fatum*–, jedoch kann die Wortgruppe auch ein Zeichen für die Anwendung der Zweistufentheorie des Prodikos sein, in der es sehr wohl die ewigen Naturgötter gibt, die auch im Euhemerismus anerkannt werden.

Die Dialektik der Handlungen springt sofort ins Auge: Gerade weil Saturn seinen Sohn Iuppiter töten will, um das Los abzuwenden, dieser jedoch den Hinterhalt durchschaut, sich daraufhin selbst zum König ernennt und den Vater vertreibt, wird das Schicksal erfüllt. Dies hat dann primär nichts mit Vorbestimmung zu tun, sondern das sind von Menschen gemachte Ereignisse und Reaktionen.

⁹³ Enn. Euh. 46-52.

⁹⁴ Spyridakis, S. 339.

⁹⁵ Strab. Geogr. X 4, 6.

⁹⁶ Siehe Fußnote 118.

⁹⁷ Enn. Euh. 53-63.

Der Fluchtort Italien für Saturn war in der römischen Literatur weit verbreitet,⁹⁸ die Geschichte mag Ennius gar für sein Publikum von Euhemeros her adaptiert haben,⁹⁹ wird dadurch doch auch eine Konkordanz zu Aeneas eröffnet.

Eine weitere Prophezeiung ist dort zu finden, wo bezeugt wird, dass

consedissee illi aquilam in capite atque ei regnum portendissee.¹⁰⁰

Das Resultat der Vogelschau ist die Verheißung der Königsherrschaft an Iuppiter durch den Adler. Auch in diesem Fall gilt wohl, dass dieses Ereignis höchstens eine Anerkennung der Naturgottheiten bedeutet, aber nicht hineinzulesen ist, dass das Resultat –in diesem Falle die Macht für Iuppiter– als etwas Vorbestimmtes anzusehen wäre. Aber vielleicht ist es auch zu müßig, diesen einzeln überlieferten Vers richtig interpretieren zu wollen.

Vielmehr muss man ihn in Zusammenhang mit folgenden Worten zu verstehen versuchen:

Deinde Pan eum deducit in montem qui vocatur Caeli Stela. Postquam eo ascendit contemplatus est late terras ibique in eo monte aram creat Caelo, primusque in ea ara Iuppiter sacrificavit. In eo loco suspexit in caelum quod nunc nos nominamus, idque quod supra mundum erat quod aether vocabatur, de sui avi nomine caelo nomen indidit, idque Iuppiter quod aether vocatur placans primus caelum nominavit eamque hostiam quam ibi sacrificavit totam adolevit.¹⁰¹

Ob hier wirklich eine Person namens *Pan* eine Rolle spielt, oder eher –vergleicht man mit der vorhandenen Parallelstelle bei Diodor¹⁰²– davon auszugehen ist, dass es sich um einen *Panchaeus mons* handelt, ist wohl nebensächlich. Wichtiger an diesem Testimonium erscheint die Grundsteinlegung des Kultes für seinen Großvater Caelus durch Iuppiter. Ausdrücklich war er der erste –*primus*–, der auf dem Altar opferte. Damit greift Iuppiter nicht nur als Erfinder in die Religion (Kult für Caelus) und die Etymologie (*caelus* für *aether*) ein, sondern verhält sich gegenüber seinem Vorfahren genauso wie die Vorbilder Ptolemaios I. gegenüber Alexander und Ptolemaios II. gegenüber Ptolemaios I., die ihre jeweiligen Vorgänger durch den Bau von Tempeln an ihre Wohltaten erinnernd vergöttlichten. Ein weiterer Zweck einer solchen Maßnahme ist gewiss auch die Deifikation des eigenen Stammbaums, weil der Glanz der religiösen Weihe dann auch auf den Enkel zurückfällt. Die kultische Verehrung ist keine spontane Dankesbezeichnung der Untertanen für erwiesene Wohltaten mehr, sondern beruht auf dem Willen des Herrschers,

⁹⁸ Vgl.: Verg. Aen. 8, 318-323.

⁹⁹ Zu bedenken ist, dass auch Euhemeros seinen Kronos nicht wie Hesiod in den Tartarus verbannen lassen konnte, jedoch belegt ein Testimonium bei Johannes Lydus (De mens. IV 154) nur eine Flucht in den Westen des Mittelmeerraumes, nicht konkret nach Italien.

¹⁰⁰ Enn. Euh. 64f.

¹⁰¹ Enn. Euh. 66-77.

¹⁰² Diod. Bibl. Hist. V 44, 5.

der den Euergetismus somit funktionalisiert.¹⁰³ Und demnach –um wieder auf die Prophezeiung durch den Adler zurückzukommen– war es auch möglich, da es nun einen Gott gab, dass Iuppiter Orakel erhielt bzw. vorgeben konnte, Orakel erhalten zu haben.

Dass Iuppiter als König auch eine hochrangige irdische Macht darstellt, wird bei der Verteilung der Aufgabenbereiche ersichtlich:

[U]bi Iuppiter Neptuno imperium dat maris ut in insulis omnibus et quae secundum mare loca essent omnibus regnaret.¹⁰⁴

Nur ein Mächtiger kann Macht verteilen; doch von welcher Art von Einflussnahme wird hier gesprochen? Ist sie rein menschlich und irdisch, so stehen das Meer, die Inseln und die dem Meer nahe gelegenen Orte, über die Neptun königlich herrschen soll, metonymisch für die zur See gehörigen Angelegenheiten des Reiches, wie den Handel, die Häfen, Küstengewässer, die Nautik. Sind jedoch die Weltmeere, alle Inseln der Erde und alle Küstengebiete gemeint, so übersteigt die Macht sehr wohl das Irdische, denn sie wird übermenschlich, weil sie die Gewalt über die Wetter und Gezeiten mit einschließt. Dies reflektiert dann folglich auch auf die Stärke Iupiters.

Eine weitere Unterstreichung von dessen Autorität ist die allgemeine Anerkennung derselben:

Ea tempestate Iuppiter in monte Olympo maximam partem vitae colebat et eo ad eum in ius veniebat, si quae res in controversia erant. Item si quis quid novi invenerat quod ad vitam humanam utile esset, eo veniebat atque Iovi ostendebat.¹⁰⁵

Während Iuppiter mittlerweile den Großteil seiner Zeit auf dem Berg Olympus verbringt, kommt man in gerichtlichen Angelegenheiten zu ihm als dem gerechten Schlichter. Dieses Vorgehen steht nahe dem Einholen von Orakelsprüchen für die *res controversia*, dann wäre der ennianische Iuppiter der literarische Nachfolger des historischen Demetrios I.¹⁰⁶

Interessanter noch ist, dass auch die Erfinder ihn aufzusuchen pflegen. Die eigentlichen Wohltäter der Menschheit also, die Schöpfer und Entdecker der für das Leben nützlichen Dinge, kommen zuerst für eine Vorführung zu Iuppiter, weil nur durch ihn und seine Stellung Erfolg garantiert ist. Der Mächtige bedarf also selbst keiner Fähigkeit oder Begabung, sondern muss sich nur als Kulturförderer betätigen.¹⁰⁷

Und dennoch wird er auch als Heures geteigt:

¹⁰³ Müller, S. 279.

¹⁰⁴ Enn. Euh. 78-80.

¹⁰⁵ Enn. Euh. 81-87.

¹⁰⁶ Siehe Fußnote 63.

¹⁰⁷ Müller, S. 281f.

Saturnum et Opem ceterosque tunc homines humanam carnem solitos esitare; verum primum Iovem leges hominibus moresque condentem edicto prohibuisse ne liceret eo cibo vesci.¹⁰⁸

Iuppiter ist bei weitem nicht nur der Mächtigste, sondern zumeist auch noch vor allen anderen der Erste *–primum–*, zumal wenn es darum geht, wie hier durch Sitten und Gesetze, den Menschen Nützliches zu erweisen. Er generiert sich als Gesetzgeber, der den Kannibalismus per Beschluss *–edicto–* verbietet. Jedoch stellt sich auch hier die Frage, ob er wirklich der Urheber bzw. Erfinder dieser Wohltat ist, so man sie *–außerhalb moralischer Standpunkte–* überhaupt als eine solche bezeichnen kann, oder ob nicht wichtiger ist, dass dies wiederum als Festigung seiner Machtposition auf dem Weg zur Vergöttlichung gesehen werden muss. Für zweites kann man als Gründe heranziehen, dass (1) die Gemeinschaft, für welche die beschlossenen *leges moresque* gelten soll, bewusst nicht auf das Herrschaftsgebiet eingeschränkt ist, sondern durchaus einen universellen Charakter besitzt, der die gesamte Menschheit *–homines–* einschließt, und (2) im ennianischen Euhemerismus, und damit gewiss auch in dem des Euhemeros, der *deus faber* gegenüber dem mächtigen Herrscher und dessen Kult im Allgemeinen in den Hintergrund tritt. Divinisierung geschieht eher über Stärke.

Ennius schreibt weiter über die Ausbreitung der verschiedenen Iuppiterkulte über die Erde:¹⁰⁹ Die Tempel galten als Zeichen der (Gast-)Freundschaft anderer Könige und Völker zu ihm, und sollten die Erinnerung daran und an einen geschlossenen Bund oder Vertrag *–amicitiae et foederis memoria–* aufrechterhalten. Da Iuppiter

cum a quoque digrederetur iubebat sibi fanum creari hospitis sui nomine,¹¹⁰

entstanden in den Ländern, die er betrat, jeweils eigene Heiligtümer mit örtlichen Namenszusätzen der Kriegsverbündeten:

Sic constituta sunt templa Iovi Ataburio, Iovi Labryandio, Ataburus enim et Labryandus hospites eius atque adiutores in bello fuerunt; item Iovi Laprio, Iovi Molioni, Iovi Casio, et quae sunt in eundem modum.¹¹¹

Nicht nur, dass sich Iuppiter hier als Kultgründer gibt, es zeigt sich auch, dass er eine Autodeifikation *–sibi honorem divinum acquireret–* anstrebt, wenngleich er sie auch nicht explizit fordert:

Quod ille astutissime excogitavit, ut et sibi honorem divinum et hospitis suis perpetuum nomen acquireret cum religione coniunctum.¹¹²

¹⁰⁸ Enn. Euh. 88-92.

¹⁰⁹ Enn. Euh. 93-118.

¹¹⁰ Enn. Euh. 96-98.

¹¹¹ Enn. Euh. 99-105.

Interessant dabei ist, dass die Namen der Gastgeber mit der Religion verbunden sind und bleiben, denn durch diese Aussage wird Iuppiter anhand der erbauten Tempel bereits in den Kontext der frommen Verehrung gestellt. Die Funktionalisierung des Euergetismus (durch den Willen und das Planen) hat also an dieser Stelle schon eingesetzt. Iuppiter ist bereits Teil des Glaubens; zumindest nach Ennius' Meinung.

Dies wird noch unterstützt, indem seine Autorität gern *–libenter–* anerkannt wird, und
nominis sui gratia ritus annuos et festa celebrabant.¹¹³

Der Plural könnte sich sowohl lediglich auf die *hospes* im vorhergehenden Satz, als auch auf die Menschen (und in diesem Moment dann: Gläubigen) im Allgemeinen beziehen. Dies zeigt, dass Iuppiter durch seine Machtfülle und seine Wohltaten für göttlich gehalten und anerkannt wird.

Zur Unterstützung dessen wird eine Verbindung von Iuppiter zu Aeneas aufgemacht – *[s]imile quiddam in Sicilia fecit Aeneas–*, die sicherlich so bei Euhemeros nicht zu finden ist und von Ennius für sein römisches Publikum eingesetzt wurde. Aber nicht nur die Tat ist ähnlich –der eine gründet Heiligtümer in aller Welt, der andere auf Sizilien die Stadt Acestes–, sondern auch die Art der Gottwerdung, da bekannt war, dass Aeneas (sogar uneuhemeristisch betrachtet) deifiziert wurde, wenn auch auf andere Art und Weise.¹¹⁴

Die Wohltaten Iuppiters vereinernd, schreibt Ennius:

Deinde Iuppiter postquam quinquies terras circumivit omnibusque amicis atque cognatis suis imperia divisit reliquitque hominibus leges mores frumentaue paravit multaue alia bona fecit, immortalis gloria memoriaque adfectus sempiterna monumenta suis reliquit.¹¹⁵

Dieser eine Satz fasst den ganzen Euhemerismus mitsamt seiner Quellen zusammen: Dass Iuppiter auf seinen Reisen auf der ganzen Welt Heiligtümer *–terras circumivit [...] sempiterna monumenta reliquit–* erbaut, zeigt ihn als Kultgründer; dass er Macht teilen kann *–imperia divisit–*, präsentiert ihn als gütigen Herrscher, dem durchaus göttliche Verehrung zugesprochen werden darf; dass der Mensch durch ihn zu *leges mores frumentaue multaue alia bona* gelangt, offenbart ihn als Erfinder bzw. Urheber sowie als Euergetes, da er den Menschen Wohltaten erweist, und diese ihn dadurch mit *immortalis gloria memoriaque*, also göttlichen Eigenschaften, versehen.

¹¹² Enn. Euh. 105-108.

¹¹³ Enn. Euh. 110f.

¹¹⁴ Vgl.: Ov. Met. XIV 581-608.

¹¹⁵ Enn. Euh. 119-125.

Eine letzte Problematik in Bezug auf Iuppiter wird mit der Lokalisierung seines Grabes auf Kreta aufgeworfen.¹¹⁶ Während es in der griechisch-römischen Mythologie eigentlich unvorstellbar ist, dass ein ewiger Gott wie Iuppiter/Zeus ein irdisches Grab haben kann,¹¹⁷ scheint dies bei Ennius keine Bedenken hervorzurufen:

Aetate pessum acta in Creta vitam commutavit et ad deos abiit eumque Curetes filii sui curaverunt decoraveruntque eum; et sepulcrum eius est in Creta et in oppido Gnosso et dicitur Vesta hanc urbem creavisse inque sepulcro eius est inscriptum antiquis litteris Graecis ZAN KPONOY id est Latine Iuppiter Saturni.¹¹⁸

Vielmehr wird der antike Vorwurf an die Kreten, sie seien Lügner, weil sie ein Grab des Zeus/Iuppiter angaben,¹¹⁹ durch den Euhemerismus und den vermenschlichten Gott aufgehoben; anders herum findet Ennius/Euhemeros in diesem Umstand eine weitere Komponente für den philosophischen Unterbau des Euhemerismus.

Wenn Iuppiter hier *ad deos abiit*, so muss entweder davon ausgegangen werden, dass schon Götter (Naturgötter; Caelus als Gott) existieren, zu denen er scheiden kann, oder – betrachtet man *abire* als *in etwas übergehen* oder *sich verwandeln*– dass losgelöst von anderen Gottheiten Iuppiter einer deifizierenden Metamorphose unterzogen wird.

Das letzte Testimonium betrachtet Venus als vermeintliche Erfindergöttin:

artem meretriciam instituit auctorque mulieribus in Cypro fuit uti vulgato corpore quaestum faceret; quod idcirco imperavit ne sola praeter alias mulieres inpudica et virorum adpetens videretur.¹²⁰

Man muss wohl nicht so weit gehen, sie als die Urheberin des Kurtisanentums zu brandmarken, da sie keine Prostituierte im eigentlichen Sinne ist, sondern eine lüsterne Herrscherin, die dank ihrer autoritären Position anderen Frauen eine ähnliche Lebensweise aufzwingen kann.¹²¹ Es geht also auch hier eher um die Frage von Macht. Aus dem Venus-Mythos wird das wundersame Moment entfernt und der angeblich rationalistische Kern angegeben. Sie bleibt die einzige der deifizierten Protagonisten in den überlieferten Testimonien, die nicht durch Genealogie in das göttliche Machtgefüge Iupiters eingebaut ist.

¹¹⁶ Vgl.: Minos Kokolakis: Zeus tomb. An object of pride an reproach. In: Kernos. Bd. 8, 1995, S. 123-138. Beim Lesen des Abschnittes über Euhemeros und Ennius (S. 129-135) kommt man nicht umhin zu glauben, dass sich Kokolakis in eine Reihe mit Cicero und Plutarch stellt, weil er den Euhemerismus als „quackeries“ bezeichnet. Er untersucht diesen lediglich in seinem Einfluss auf die frühe Patristik.

¹¹⁷ Kallim. Hymn. I 4-7.

¹¹⁸ Enn. Euh. 125-133.

¹¹⁹ Spyridakis, S. 340.

¹²⁰ Enn. Euh. 134-138.

¹²¹ Müller, S. 288.

Während der Beschäftigung mit dem Text des Ennius fällt eine Problematik besonders ins Auge: Die Dichotomie zwischen dem irdischen Anspruch der vermenschlichten Götter und die zuweilen aufdringlichen übernatürlichen Fähigkeiten, die für einen Menschen unüblich sind. (1) Saturn flieht durch die ganze Welt *–per omnes terras–*, bis er nirgends als in Italien Unterschlupf vor Iuppiter finden kann. Sein Sohn muss also wirklich ungewöhnliche Befähigungen, oder aber, wenn man die späteren Berichte über Iuppiter mit einfließen lässt, Verbündete in aller Welt haben. (2) Neptun bekommt die Herrschaft über das Meer *–imperium maris–* inklusive den Wettern und Gezeitenströmungen zuerkannt. (3) Iuppiter reist während seiner Herrschaft fünfmal um die Welt *–quinquies terras circumivit–*, was gewiss auch für die damals erst bekannten Gebiete eine ungeheure Wegstrecke war, bevor er in den Tod sinkt.

Die Grenze zwischen Mensch und Gott verschwimmt. Dies ist wohl weniger einer dichterischen Nachlässigkeit als der Konzeption des Euhemerismus geschuldet. Trotzdem muss zugegeben werden, dass diese ‚alternative Mythosauslegung‘ nicht ohne den Mythos selbst auskommt. Sie muss auf Stereotype zurückgreifen, die den Personen *als Göttern* innerhalb der Mythologie gegeben wurden, ohne sie gänzlich auflösen zu können. Einen Ausweg aus diesem Zwiespalt bietet dann die Flucht in die Literatur, oder noch weiter: in die Literatur über Literatur an einem utopischen Ort, denn die oben bearbeiteten Taten der ‚Götter‘ stehen laut Euhemerios auf eine goldene Stele geschrieben¹²² auf der Insel Panchaia. Dies dürfte der Grund sein, warum weder Euhemerios noch Ennius Philosophen, sondern vorrangig (philosophierende) Schriftsteller sind.

3.3. Exkurs C: Die falschen Numabücher

Hemina und Piso gelten als Primärautoren der Ereignisse um den Fund und die Verbrennung der Numabücher (181 v. Chr.); dem ersten, der sie für authentisch hielt, folgten weitestgehend Varro und Plinius, dem zweiten Claudius Quadrigarius und Livius.¹²³

Septem latini de iure pontificum erant, septem Graeci de disciplina sapientiae, quae illius aetatis esse potuit. Adicit Antias Valerius Pythagoricos fuisse, vulgatae opinioni, qua creditur Pythagorae auditorem fuisse Numam, mendacio probabili accommodata fide.¹²⁴

¹²² Diod. Bibl. Hist. V 46, 7.

¹²³ Klaus Rosen: Die falschen Numabücher. Politik, Religion und Literatur in Rom 181. v. Chr. In: Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Bd. 15, München 1985, S. 65-90, h.: S. 68-71.

¹²⁴ Liv. 40, 29.

Livius geht mit der zweifachen Siebenzahl der gefundenen Bücher auf Piso zurück, während Antius und danach Varro „aus der den Pythagoreern heiligen Sieben die gängige ‚Dispositionszahl‘ zwölf machte[n]“¹²⁵.

Kurz beschrieben: Der Schriftsteller Cn. Terentius¹²⁶ entdeckt auf einem Acker neben zwei Särgen, von denen angeblich einer der des zweiten römischen Königs Numa Pompilius sein soll, die Bücher, die in Zitrusöl getränkt immerhin über 500 Jahre seit der Regierungszeit Numas unversehrt¹²⁷ überdauert haben sollen. Er brachte sie zum Prätor Q. Petillius für die staatliche Anerkennung als Originalschriften Numas, der sie dann zur Entscheidung dem Senat vorlegte. Nach einer Prüfung entschied sich dieser für das Autodafé.¹²⁸ Dieses Dekret geht laut der Überlieferung auf die inhaltliche Darstellung eines geheimen nächtlichen Treffens zwischen Numa und der Quellnymphe Egeria zurück, bei dem diese ihm den Willen der Götter offenbart und bei seinen Regierungsgeschäften Rat erteilt haben soll. Eine solche Verbindung aber war römischen Denken fremd, eine subjektive Begegnung (Ich-Form der Numabücher) mit einem überirdischen Wesen gar ein Bruch mit der römischen Religion, die sich auf Aristoteles und die Stoa mit ihrer rein geistlich-sittlichen Verbindung zwischen Mensch und Gott beziehen konnte. Daher waren die Echtheit¹²⁹ und damit auch die Urheberschaft der gefundenen Bücher für den Senat zweitrangig.

Diverse Annalisten sprachen von einer pythagoreischen Philosophie¹³⁰ der Numabücher. Dies führte zur Diskrepanz mit der römischen Religion, da zahlreiche Kultvorschriften in Rom auf Numa zurückgingen,¹³¹ ihn gar als Urheber nannten, wie die Stiftung der Collegia der Pontifices, der Auguren und Vestalinnen sowie der Verbesserung des Kalenders.¹³²

¹²⁵ Rosen, S. 69.

¹²⁶ Piso und damit auch Quadrigarius und Livius nennen den Schriftsteller L. Petillius. Rosen erklärt dies zu einer Erfindung durch Piso, um durch die Verwandtschaft zwischen Prätor und Schriftsteller an Dramatik zu gewinnen und dann mit seiner weiteren Beschreibung, „als Consul von 133 und Gegner der Gracchen [...] politische und moralische Lehren für die eigene Zeit [zu ziehen]“ (Rosen, S. 71.) Weiterhin wurde damit auch eine Konkordanz zu den Scipionenprozessen aufgebaut, die durch zwei Volkstribunen mit Namen Petillius eingeleitet wurden. (Ebd., S. 83.)

¹²⁷ Liv. 40, 29. „In altera duo fasces candelis involuti septenus habuere libros, non integros modo sed recentissima specie.“

¹²⁸ Andreas Willi: Numa's Dangerous Books. The Exegetic History of a Roman Forgery. In: Museum Helveticum, Bd. 55, H. 3, September 1998, S. 139-172, h.: S. 141f.

¹²⁹ Rosen, S. 79f.

¹³⁰ vgl.: Walter Burkert: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962.

¹³¹ Rosen, S. 70.

¹³² Rosen, S. 78.

Numa verkörperte für die Römer den idealen Herrscher,¹³³ der zur inneren Festigung Roms beitrug und die Tradition der *leges regiae* einführte. Es muss also einen schwerwiegenden Widerspruch zwischen den Numabüchern und der bisherigen Überlieferung zum zweiten römischen König gegeben haben, so dass vom Senat traditionelle politische und gesellschaftliche Verhältnisse und damit die *Res publica* als bedroht angesehen wurden.¹³⁴ Da Religion und Politik im römischen Kontext keine Antithesen bilden¹³⁵ –wie in der Moderne–, war der Fund also zum Politikum geworden.

Vor allem, weil es ein aktuelles Äquivalent in der römischen Politik gab: P. Cornelius Scipio Africanus, der –obwohl schon seit zwei Jahren tot– noch genug Freunde und Anhänger in der Gesellschaft hatte. Von ihm wurde berichtet, er hätte seine Erfolge göttlichen Begegnungen zu verdanken. Gerade weil Scipio den um ihn gesponnenen Legenden nicht entgegentrat oder sie zerstörte, sondern sie vielleicht sogar förderte, schien er eine Sonderstellung einnehmen zu wollen, die ihn –eventuell unter Einfluss griechischer Ideen nach dem Vorbild Alexanders– außerhalb römischer Traditionen stellte, und die innerhalb der römischen Republik, in der es keinen Raum für Männer gab, deren Fähigkeiten sie über das übliche Maß hinaushoben, nicht geduldet werden konnte.¹³⁶ Durch die Numabücher –und besonders prekär: Numa als besten Zeugen– wäre diese Legende um Scipio neu belebt worden.¹³⁷ Ein Präzedenzfall musste also verhindert werden, damit eine Kluft¹³⁸ weiterhin Gott und Mensch voneinander trennt.

Ennius war dahingehend in diese Umstände involviert, dass er nach dem Pyrrhuskrieg und den beiden ersten Punischen Kriegen, nach denen sich die pythagoreische Philosophie über Süditalien hinaus ausdehnte, erstmals Aspekte dieser Lehre in lateinischer Sprache verbreitete. Außerdem könnte –nimmt man an, die Numabücher seien eine Fälschung– der mögliche Verfasser ein Zeitgenosse des Ennius sein.¹³⁹ Rosen führt zusätzlich an, Ennius habe sich anscheinend selbst göttlicher Hilfe erfreut: Wie es am Anfang der *Annalen* stehe, er sei den Musen begegnet,¹⁴⁰ so bezeichne er sich selbst bald als *vox Musarum*.¹⁴¹ Ferner

¹³³ Daher rühren eventuell auch Livius' erzürnte Worte „mendacio probabili accomodata fide“. (Liv. 40, 29.)

¹³⁴ Rosen, S. 79.

¹³⁵ D.C. Feeney: From Greece to Rome: Naevius and Ennius. In: Ders.: The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition, Oxford 1991, S. 99-128, h.: S. 105.

¹³⁶ Carl Joachim Classen: Gottmenschentum in der römischen Republik. In: *Gymnasium*, Bd. 70, H. 4, Juli 1963, S. 312-338, h.: S. 321.

¹³⁷ Rosen, S. 83.

¹³⁸ Classen, S. 333.

¹³⁹ Rosen, S. 77.

¹⁴⁰ Enn. Ann. I 1-6.

¹⁴¹ Rosen, S. 85.

wären die Numabücher, hätten sie unbeschadet überstanden, sicherlich zu einem wichtigen Relikt im Templum Herculis Musarum, diesem Resultat aus seiner Verbindung mit Marcus Fulvius Nobilior,¹⁴² geworden.

3.4. Der Zweck der *Sacra Historia*

Warum Ennius das explizit utopische Werk des Euhemeros adaptiert, muss wohl im Vagen bleiben, da die überlieferten Fragmente gerade durch das Nichtvorhandensein der Rahmenerzählung um die Insel Panchaia jeglicher utopischer Elemente entbehren. Eine Antwort auf die Fragen zu geben, ob die Wahl auf die Utopie –wie im Hellenismus– aufgrund einer gesellschaftspolitischen Misere und sozialen Regression fällt, oder ob der Negationsaspekt des *Nirgendwo* eine Rolle spielt, wäre wahrscheinlich zu vermessen, gerade auch, weil –abgesehen von der Bukolik und Arkadienutopie¹⁴³– eine römische Utopie schlichtweg nicht vorhanden war.¹⁴⁴

Die *Sacra Historia* ist im Gesamtwerk des Ennius zu sehen und wirft Verbindungen zu seinen anderen Schriften auf. Da sie anscheinend vor den *Annalen* geschrieben wurde,¹⁴⁵ hat sie durchaus Einfluss auf die dort notierte, erstmals erwähnte¹⁴⁶ Apotheose des Romulus.¹⁴⁷ Weiterhin werden Beziehungen zu Scipios Wunsch der Autodeifikation in den *Epigrammen*¹⁴⁸ aufgeworfen, sowie zum Bau einer Statue bzw. Säule durch das römische Volk für Africanus im Gedicht *Scipio*,¹⁴⁹ welche dessen *res gestae* hervorheben soll.

Durch das enge Verhältnis zwischen dem Dichter Ennius und dem Feldherrn Scipio Africanus –zwischen Poesie und Macht¹⁵⁰– kann man wohl durchaus davon ausgehen, dass der Boden für eine mögliche Vergöttlichung des Heerführers bereitet werden sollte, die

¹⁴² E. Badian: Ennius and his Friends. In: Ennius: Sept Exposes suivis de discussions par Otto Skutsch [et al.]. Entretiens prepares et presides par Otto Skutsch, Genf 1971, S. 151-195, h.: S. 187. (Entretiens sur l'antique classique; Bd. 17)

¹⁴³ Vgl.: (1) Ernst A. Schmidt: Bukolik und Utopie. Zur Frage nach dem Utopischen in der antiken Hirtenpoesie. In: Voßkamp: Utopieforschung. Bd. 2, S. 21-36. (2) Klaus Garber: Arkadien und Gesellschaft. Skizze zur Sozialgeschichte der Schäferdichtung als utopischer Literaturform Europas. In: Voßkamp: Utopieforschung. Bd. 2, S. 37-81, bes.: S. 37-44.

¹⁴⁴ Herzog, S. 13.

¹⁴⁵ Feeney, S. 100.

¹⁴⁶ Spencer Cole: Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome. In: Arethusa. Jg. 39, 2006, S. 531-548, h.: S. 536.

¹⁴⁷ Enn. Ann. I 114f. „Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum dicit.“

¹⁴⁸ Enn. Epigr. 3f. „Si fas endo plagas caelestum ascendere cuidam est, mi soli caeli maxima porta patet.“

¹⁴⁹ Enn. Scip. 10f. „Quantam statuum faciet populus Romanus quantam columnam quae res tuas gestas loquatur?“

¹⁵⁰ Enrica Sciarrino: The Introduction of Epic in Rome: Cultural Thefts and Social Contests. In: Arethusa. Jg. 39, 2006, S. 449-469, h.: S. 452.

über eine Unsterblichkeit in der Literatur (Panegyrik) noch hinausgeht. Mit dem Verweis auf die Götter, die in alten Zeiten irdische Gebieter waren, vermittelt Ennius die Problematik, warum dann nicht auch zeitgenössische Machthaber zu Göttern werden sollten,¹⁵¹ nach Rom. Er verwendet also die Vermenschlichung der Götter für die Vergöttlichung der Menschen. Für solch ein Vorhaben reichen aber weder allein der Feldherrnkult, weil eine Divinisierung in diesem Zusammenhang bar jeglicher Wohltaten sein kann, noch der bloße Euergetismus, da dieser lediglich Götter ‚zweiten Ranges‘ hervorbringt, die nicht den vollständigen Kult erhalten. Verbunden zum Euhemerismus entsteht die Melange für eine supranatürliche Überhöhung eines Feldherrn. Scipio war einem solchen Szenario sicher nicht abgeneigt.¹⁵²

Schluss

Ennius war sicherlich kein Atheist, vielmehr ging er davon aus, dass auch zu seiner Zeit noch Götter entstehen konnten. Dies geht über eine reine Hommage an die politischen Machthaber hinaus. Die *Sacra Historia* ist dabei wohl als Teil seines Gesamtwerkes zu sehen, die auch erst durch dieses ihre ganze Bedeutung entfalten kann. Sie zeigt jedenfalls, dass der Euhemerismus bei allen ennianischen Schriften mitgedacht werden muss, dass, wenn Ennius Wohltaten preist, der Gedanke an den Euergetismus nicht weit sein darf, dass beim Bau eines Tempels –wie dem des Hercules Musarum– die Kultgründung mitschwingt, dass Statuen ein Zeichen für den Weg zur Apotheose darstellen.

Wenn dann –um zum Ausgangszitat aus *Pompeii* zurückzukommen– selbst das Gebet zu dem dort durchaus euhemeristisch divinisierten Augustus –der Bau des Aquädukts zählt nämlich zu einer seiner Wohltaten– den Vesuvausbruch nicht verhindern konnte, kratzte das nicht an der Methode der euhemeristischen Deifikation selbst, sondern führte allenfalls zu anderen Erklärungsmodellen. Einmal Gott, immer Gott.

¹⁵¹ J. K. Newman: Ennius the Mystic – III. In: Greece & Rome. 2. Serie, Bd. 14, H. 1, April 1967, S. 44-51, h.: S. 47.

¹⁵² Siehe: Exkurs Numabücher.

Literaturliste

Primärliteratur

- 1 Ennius: Euhemerus sive Sacra Historia. In: E.H. Warmington (Hg.): Remains of old Latin. In four volumes / newly ed. and transl. by E. H. Warmington, Bd. 1: Ennius and Caecilius, London [u.a.] 1967, S. 414-431.
- 2 Euhemerus: Euhemeri Messenii Reliquae. Edidit Marcus Winiarczyk, Stuttgart / Leipzig, 1991.
- 3 Diodoros: Griechische Weltgeschichte. Buch I-X, 2. Teil. Übers. v. Gerhard Wirth (Buch I-III) und Otto Veh (Buch IV-X), eingel. und komment. v. Thomas Nothers, Stuttgart 1993.

Sekundärliteratur

- 4 E. Badian: Ennius and his Friends. In: Ennius: Sept Exposes suivis de discussions par Otto Skutsch [et al.]. Entretiens prepares et presides par Otto Skutsch, Genf 1971, S. 151-195. (Entretiens sur l'antique classique; Bd. 17)
- 5 Reinhold Bichler: Von der Insel der Seligen zu Platons Staat. Geschichte der antiken Utopie, Teil 1, Wien [u.a.] 1995.
- 6 Horst Braunert: Die heilige Insel des Euhemeros in der Diodor-Überlieferung. In: RhM. 108. Bd., H. 3, 1965, S. 255-268.
- 7 Trudell S. Brown: Euhemerus and the Historians. In: The Harvard Theological Review, Bd. 39, H. 4, Oktober 1946, S. 259-274.
- 8 Walter Burkert: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962.
- 9 Carl Joachim Classen: Gottmenschen in der römischen Republik. In: Gymnasium, Bd. 70, H. 4, Juli 1963, S. 312-338.
- 10 Spencer Cole: Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome. In: Arethusa. Jg. 39, 2006, S. 531-548.
- 11 Carsten Colpe: Utopie und Atheismus in der Euhemeros-Tradition. In: Manfred Wacht (Hg.): Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede, Münster 1995, S. 32-44. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 22)
- 12 D.C. Feeney: From Greece to Rome: Naevius and Ennius. In: Ders.: The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition, Oxford 1991, S. 99-128.
- 13 Klaus Garber: Arkadien und Gesellschaft. Skizze zur Sozialgeschichte der Schäferdichtung als utopischer Literaturform Europas. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 2, Stuttgart 1982, S. 37-81.
- 14 Michael Grant; John Hazel: Lexikon der antiken Mythen und Gestalten. 16. Aufl., München 2001.
- 15 Emanuele Griset: L'Evemerismo in Roma. In: Rivista di Studi Classici, Jg. 7, H. 1, 1959, S. 65-68.
- 16 Rigobert Günther; Reimar Müller: Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike, Stuttgart 1988, S.76.

- 17 Lars Gustafsson: Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 1, Stuttgart 1982, S. 280-292.
- 18 Robert Harris: Pompeii. London 2004.
- 19 Reinhart Herzog: Überlegungen zur griechischen Utopie: Gattungsgeschichte vor dem Prototyp der Gattung? In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 2, Stuttgart 1982, S. 1-20.
- 20 Lucian Hölscher: Der Begriff der Utopie als historische Kategorie. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 402-418.
- 21 F. Jacoby: Euemeros von Messene. In: RE, hrsg. von Georg Wissowa [u.a.], 11. Halbbd., Stuttgart 1907, S. 952-972.
- 22 Minos Kokolakis: Zeus tomb. An object of pride an reproach. In: Kernos. Bd. 8, 1995, S. 123-138.
- 23 Reinhart Koselleck: Die Verzeitlichung der Utopie. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 1-14.
- 24 Heinrich Krug: Zum Text von Ennius' Euhemerus. In: Forschungen und Fortschritte. 24. Jg., H. 5/6, März 1948, S. 57-59.
- 25 Roland J. Müller: Überlegungen zur *Iera Anagraphe* [griech.] des Euhemerus von Messene. In: Hermes, 121 (1993), S. 276-300.
- 26 J. K. Newman: Ennius the Mystic – III. In: Greece & Rome. 2. Serie, Bd. 14, H. 1, April 1967, S. 44-51.
- 27 Plutarch: De Iside et Osiride. Ed. with an Introd., Transl. and Commentary by J. Gwyn Griffiths, Cambridge 1970.
- 28 Klaus Rosen: Die falschen Numabücher. Politik, Religion und Literatur in Rom 181. v. Chr. In: Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Bd. 15, München 1985, S. 65-90.
- 29 Ernst A. Schmidt: Bukolik und Utopie. Zur Frage nach dem Utopischen in der antiken Hirtenpoesie. In: Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 2, Stuttgart 1982, S. 21-36.
- 30 Enrica Sciarrino: The Introduction of Epic in Rome: Cultural Thefts ans Social Contests. In: Arethusa. Jg. 39, 2006, S. 449-469.
- 31 S. Spyridakis: Zeus is dead: Euhemerus and Crete. In: The Classical Journal. 63. Bd., H. 8, Mai 1968, S. 337-340.
- 32 K. Thraede: Erfinder II (geistesgeschichtlich). In: RAC, Bd. 5, Stuttgart 1962, S. 1191-1278.
- 33 Ders.: Euergetes. In: RAC. Bd. 6, Stuttgart 1966, S. 848-860.
- 34 Ders.: Euhemerismus. In: RAC. Bd. 6, Stuttgart 1966, S. 877-890.
- 35 Wilhelm Voßkamp (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, 3 Bände, Stuttgart 1982.

- 36 G. W. Weber: Euhemerismus. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 2. Aufl., Bd. 8, Berlin, New York 1994, S. 1-16.
- 37 Andreas Willi: Numa's Dangerous Books. The Exegetic History of a Roman Forgery. In: *Museum Helveticum*, Bd. 55, H. 3, September 1998, S. 139-172.
- 38 Marek Winiarczyk: Euhemerios von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung, München, Leipzig 2002.
- 39 Marek Winiarczyk: Ennius' ‚Euhemerus sive Sacra Historia‘. In: *RhM*, H. 137, 1994, S. 274-291.
- 40 Marianne Zumschlinge: Euhemerios. Staatstheoretische und staatsutopische Motive, Bonn 1976. (Diss., Univ., Bonn)

Referenzen

- 41 Arrian. *Anab.* 7, 23, 2.
- 42 Cic. *Nat. Deor.* I 119; II 60; *Post reditum* 11; *Pro Sest.* 144.
- 43 *Enn. Ann.* I 1-6; I 114f.; *Epigr.* 3f.; *Scip.* 10f.
- 44 *FGrHist* 1 F 25-27.
- 45 *Hes. Theog.* 46.
- 46 *Hom. Il.* 22, 393f; 24, 258f.; *Od.* 8, 325; 8, 467f.; 11, 601ff.
- 47 *Kallim. Hymn.* I 4-7.
- 48 *Lakt. Div. Inst.* I 11, 33.
- 49 *Liv.* 40, 29.
- 50 *Joh. Lyd. De mens.* IV 154.
- 51 *Ov. Met.* XIV 581-608.
- 52 *Paus.* II 18, 3; II 22, 1.
- 53 *Plaut. Persa* 99f.
- 54 *Plin. Nat. Hist.* 7, 78.
- 55 *Plut. Dem.* 10, 4; 13, 1; *Lys.* 18, 3; *Per.* 8.
- 56 *Strab. Geogr.* X 4, 6.
- 57 *Terent. Ad.* 535.
- 58 *Varro Rust.* I 42, 2.