

## Burkhard Gladigow Kollektive Verbindlichkeiten und religiöse Identität in polytheistischen und monotheistischen Religionen

---

### 1. Kollektive Verbindlichkeiten versus ›Fehlgebrauch der Symbole‹

Die folgenden Überlegungen sollen zunächst auf die Frage ausgerichtet werden, in welchen religiösen und kulturellen Kontext ›Glaubensbekenntnisse‹ zu stellen sind, unter Einschluß der Fragestellung, unter welchen Bedingungen ›Glaubensbekenntnisse‹ – oder inhaltliche bzw. funktionale Äquivalente – überhaupt auftreten. Ich gehe zunächst deskriptiv vor, werde die Fragestellung auf das *genus commune* erweitern und dann einige analytische und systematische Fragestellungen daran anschließen.

Die an theologischen Fragestellungen orientierte Religionsphänomenologie hatte sich relativ schnell mit der Feststellung begnügt, daß eine *confessio* oder *professio fidei* in Volksreligionen nicht vorkomme<sup>1</sup>, während sie in Universalreligionen gewissermaßen notwendig erscheine. Als Universalreligionen in diesem Sinne – prophetische Universalreligionen<sup>2</sup> – werden dann Mazdaismus, Israelitische Religion, Christentum und Islam aufgeführt; sie alle besäßen qua Universalreligionen confessorische Formeln, die den ›Wesenskern‹ der Religion zusammenfaßten.

Ich übergehe die Problematik der hier verwendeten Religionstypologie, ihre historische Kontextlosigkeit, und

<sup>1</sup> G. Mensching, Art. Bekenntnis I. Religionsgeschichtlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen <sup>3</sup>1957, 988.

<sup>2</sup> F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, 325f.

wende mich zunächst einmal funktionalen und formalen Fragen des zur Diskussion stehenden Instituts zu. Da ich, meinem methodologischen Ansatz entsprechend, einen breiten historischen Kontext benötige, muß ich mich mit meiner Analyse auf bestimmbar Bereiche konzentrieren. Ich wähle hier aus systematischen Gründen, wegen der guten Forschungslage und im Blick auf die historischen Verbindungen zum Christentum, die griechische und römische Religion.

Zwei Fragen sollen im Vordergrund stehen: Unter welchen Bedingungen ist es für eine Religion notwendig, kollektive Verbindlichkeiten explizit zu formulieren, und: auf welchem Wege, über welche Medien geschieht dies? Ein Bedarf, kollektive Verbindlichkeiten herauszustellen, die als wahr und richtig deklariert werden, läßt sich auf der Ebene von Texten am besten über das Phänomen der Kanonisierung<sup>3</sup> beschreiben. Als Kanonisierung wird der Sonderfall kontrollierter Tradition bezeichnet, bei dem eine unterstellte Variabilität von Überlieferung nach bestimmten Vorgaben reduziert werden soll. Ich fasse also die Herstellung kollektiver Verbindlichkeiten als reflektierten Eingriff in eine – zu Recht oder Unrecht – erwartete ›abweichende‹ Tradition. Der Eingriff ist mit der Zielvorstellung verbunden, ein ›Übermaß‹ an Variabilität zu verhindern, sei es, weil die Variationen (nur) als störend empfunden werden, sei es, daß sie Alternativen formulieren, die das jeweilige eigene Religionssystem in Frage zu stellen scheinen.

Je nachdem, ob die prekären Abweichungen auf der Ebene des Textes oder auf der Ebene seiner Interpretation angesiedelt werden, können andere Muster der Sicherung angewendet werden: Eine Sicherung des Sinns (›Sinnpflege‹<sup>4</sup>)

<sup>3</sup> Dazu und zu dem komplementären Institut der Zensur die Beiträge in: A. und J. Assmann (Hrsg.), *Kanon und Zensur*, München 1987.

<sup>4</sup> Zum Begriffspaar *Textpflege/Sinnpflege* im Rahmen der Arbeitsgruppe ›Archäologie der literarischen Kommunikation‹ A. und J. Assmann, in: dies. (Anm. 3), 12ff.

kann gegebenenfalls auf eine akribische Festlegung des Textes verzichten, umgekehrt verbindet eine bestimmte Inspirationstheorie<sup>5</sup> dezidiert die Sicherung von ›Sinn‹ mit der Sicherung von ›Text‹ (›Textpflege‹). Es ist naheliegend, daß eine Variabilität in dem hier angesprochenen Sinne vor allem dann zum Gegenstand von Reflexion wird, wenn die Alternativen, Deviationen, Deformationen als religiös und kulturell prekär angesehen werden. Das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis mit seiner Abwehr gnostischer Muster und die *five fundamentals* der nordamerikanischen Fundamentalisten mit ihrer Abwehr des philologisch-historischen Zugriffs auf die Bibel seien als Beispiele aus der christlich-europäischen Geschichte genannt.

Um den hier angesprochen Vorgang der Kontrolle von Tradition durch Spezialisten, der sich – wie bereits angedeutet – auch als Kanonisierung fassen läßt, von bloßer mechanischer Reduktion von Überlieferungsdaten oder Überlieferungsträgern zu unterscheiden, ist es in der Regel notwendig, jene Varianten von Tradition angeben zu können, die von Tradenten und ihren Kontrolleuren aufgrund eines Reflexionsprozesses als auszuschließen betrachtet wurden. »Reflexion fordert, daß die Selektionen des Systems an der Identität des Systems orientiert werden; sie erfordert in diesem Sinne eine Reduktion des Systems auf ein Prinzip oder auf etwas, was als Prinzipersatz fungieren kann«, notiert Luhmann in einem vergleichbaren Zusammenhang<sup>6</sup> und stellt dann fest: »Um Reflexionsleistungen in Gang bringen zu können, muß die Identität des Systems problematisiert werden, also als negierbar erscheinen können.« Dies ist, in aller Kürze,

<sup>5</sup> Zu der Geschichte der Inspirationstheologie, aus deren Kontext die Begriffe Verbal- und Realinspiration hervorgegangen sind, O. Weber und W. Philipp, Art. Inspiration II und III, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen 1959, 775–782, sowie M. Limbeck, Art. Inspiration, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1991, 408–418.

<sup>6</sup> N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 59.

der hier verwendete theoretische Rahmen: Die Herstellung von Verbindlichkeiten wird verstanden als Sonderfall einer reflexiv gewordenen Tradition; Bezugspunkt der Reflexion ist eine unterstellte Identität des kulturellen Systems bzw. Subsystems.

Die so angesprochene reflexiv gewordene Tradition kann zugleich als der Versuch interpretiert werden, einen »Fehlgebrauch der Symbole«, das klassische Risiko jeder Kommunikation, zwischen den Generationen oder Tradenten auszuschließen oder zumindest zu reduzieren. Die Bedingungen von Symbolkontrolle und Gruppendruck, auf die hin Mary Douglas ihre Schemata aufbaut<sup>7</sup>, können insoweit übernommen werden, werden jedoch auf eine Metaebene transponiert und auf das Kontrollinteresse und seine Bedingungen hin abgefragt.

## 2. Mythenkritik und τύποι περί θεολογίας

An dieser Stelle soll nun auf ein konkretes historisches Feld und eine bestimmbare religionshistorische Fragestellung übergewechselt werden. Der Wechsel sei an der Frage orientiert, unter welchen Bedingungen Variabilität in dem angesprochenen Sinne als ein Identitätsproblem eines polytheistischen Religionssystems angesehen wurde und zu welchen Konsequenzen – im Blick auf unser Thema – diese Einschätzung gegebenenfalls geführt hat. Da polytheistische Religionen im Blick auf unser Thema bestenfalls im Schema der *abrenuntiatio* gegenüber der einen, wahren behandelt worden sind, auch von Religionshistorikern, möchte ich im folgenden Strukturprobleme des Polytheismus als des ›Normalfalls‹ von Religion und als ›Umwelt‹ monotheistischer Konzepte etwas genauer behandeln.

<sup>7</sup> M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt 1974, 79ff., 196ff.

Ich beginne mit dem als problematisch angesehenen Verhältnis von Göttermythen und religiösem Gesamtsystem, Ausgangspunkt einer internen Religionskritik im Schema von Mythenkritik<sup>8</sup>, die parallel zum ›Bilderstreit‹ in der klassischen Antike abläuft. *Locus classicus* für diesen Gegenstandsbereich ist die Mythenkritik im zweiten Buch der Platonischen *Politeia*, deren religionshistorischer und systematischer Ort im folgenden genauer bestimmt werden soll.

Erstauulich schnell nach den »Einsetzungsworten« der eigentlichen Staatskonstruktion (»laß uns in Gedanken eine Stadt entstehen sehen«) stößt Platon mit der Frage der Erziehung der Wächter auf die Rolle der Mythen im allgemeinen Bildungswesen. In den Mythen sei Falsches, aber auch Wahres zu finden (377a), man müsse also, um die richtige Vorstellung zu erzeugen, Aufsicht über die Dichter führen (ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς) und die Mythen, die sie gut dichten, einführen, die aber nicht, ausschließen. Abzulehnen sind Mythen, in denen Kriege und Kämpfe der Götter dargestellt werden, vor allem so eklatant falsche Darstellungen über wichtigste Dinge (τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος) wie der Übergriff des Uranos und die Rache des Kronos. Dem Ausschluß unnützer und unwahrer Mythen mit ihrer potentiellen Vielfalt stellt Platon zwei Grundsätze für die Darstellung von Göttern (τύποι περὶ θεολογίας) gegenüber, die von den Dichtern zu beachten seien. Erstens: Ein Gott muß so, wie er nach seinem Wesen ist (οἷος ὁ θεὸς τυγχάνει ὄν), dargestellt werden; also als gut und Urheber des Guten. Und zweitens: Der Gott ist unveränderlich und bedarf auch keiner Bewegung, ist in jeder Hinsicht vollkommen (ὁ θεὸς ... πάντα ἄριστα ἔχει). Platon zählt also nicht etwa abschließend auf, welche Mythen zugelassen werden

<sup>8</sup> Ausführlicher interpretiert bei: B. Gladigow, *Mythologie und Theologie*, in: H. von Stietencron (Hrsg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, 70–88.

und welche nicht, sondern entwickelt auf einer Metaebene Kategorien und Postulate einer Gottesvorstellung, nach denen die Mythen generell beurteilt werden können.

### 3. ›Wesensaussagen‹ und Prädikationen

Platons theologische Kanonisierung des traditionellen Göttermythos setzt unverkennbar ältere Ansätze mythischer und mythologischer Reflexion fort: Das θεοπρεπές, das Gottgeziemende, wie der spätere Begriff bei Philon dafür lautet<sup>9</sup>, findet sich bereits bei Homer als Kategorie in einem Dialog zwischen Göttern: »Es ziemt sich nicht«, sagt Hera zu Hephaistos, »daß ein unsterblicher Gott so wegen sterblicher Menschen mißhandelt wird.« (Ilias 21,379f.) Was bei Homer noch im Rahmen aristokratischen Comments zwischen den Göttern ausgesprochen wird, erscheint bei Xenophanes als apodiktische Forderung eines neuen Gottesbegriffs: Gott ist nicht anthropomorph, unbeweglich, wirkt mühelos durch seinen νοῦς (Geist), ist einer. Obwohl die Kategorien, die Vollkommenheitspostulate, bei Platon und Xenophanes sehr ähnlich sind, unterscheiden sich die τύποι περι θεολογίας der Politeia und das θεοπρεπές des Xenophanes in ihren Konsequenzen deutlich: Xenophanes schließt die Göttermythen der traditionellen griechischen Religion und ihre Gottesvorstellungen *in cumulo* aus. Massive Religionskritik verbindet sich bei ihm mit der Setzung einer »neuen Religion«, die in einem apodiktischen, um nicht zu sagen prophetischen Ton verkündet wird.

Clemens von Alexandrien hat in den Stromata (V,109) einen solchen Kernsatz der Xenophanischen Theologie überliefert:

<sup>9</sup> Vgl. O. Dreyer, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike, New York 1970.

*Es gibt einen einzigen Gott, unter Göttern und Menschen der größte,  
er ist den Menschen weder nach Gestalt noch an Gedanken ähnlich* (fr. 23 Diels/Kranz).

Aus anderer Überlieferung tritt hinzu:

*Gott ist ganz Schauen, Denken, Hören* (fr. 24) und:

*Ohne Mühe erschüttert es alles durch seinen Geist* (ἄοον φρενι) (fr. 25).

Es sind, modern gesprochen, ›Wesensaussagen‹ für eine grundsätzlich neue Gottesvorstellung, nicht aber dogmatische Festlegungen der gerade herrschenden Vorstellungen.

Anders Platon: Im Rahmen der »Regeln, die für die Darstellung von Göttern gelten sollen«, sind die traditionellen Mythen zugelassen; unter diesen Bedingungen werden ihnen im zehnten Buch der *Politeia* sogar gewisse Möglichkeiten für die Erziehung zugestanden. Da aber der jeweilige Gott dargestellt werden soll, »wie er seinem Wesen nach ist«, fallen hier Absichtungen der mythologischen Tradition und theologische Dogmatik<sup>10</sup> aufs engste zusammen. In diesem Staatsentwurf Platons hätten wir damit einen klaren Versuch zu verzeichnen, im Rahmen der vorhandenen Mythologie eine Theologie zu entwerfen und nach deren Normen Dichtung zuzulassen oder auszuschließen. Diese Kanonisierung ist ohne Zweifel ein Versuch, den »Fehlgebrauch der Symbole als Risiko jeder Kommunikation« auszuschließen. Man könnte also unser Paradigma als einen Fall verbuchen, bei dem in einer polytheistischen Religion ein Kanonisierungsprozeß postuliert sei – wenn sich das platonische Beispiel, religionshistorisch gesehen, nicht in einem »luftleeren Raum« befände. Eine »Theologie« dieser Art ist im Rahmen der griechischen Kulte bis in die Spätantike gerade nicht realisiert worden.

<sup>10</sup> Dazu im weiteren Rahmen B. Gladigow, *Mythenzensur und Symbolkontrolle*, in: A. und J. Assmann (Anm. 3), 159ff.

#### 4. Die ›Identität‹ einer polytheistischen Religion und der ›Bedarf‹ an ausformulierten Verbindlichkeiten

Die anfangs angesprochene Frage, wann und unter welchen Bedingungen die Identität einer polytheistischen Religion problematisch werden könnte, ist nicht ohne eine Klärung der Prämisse zu beantworten, worin die Identität einer solchen Religion bestehe, einfacher: ob und inwieweit sie von den Kultteilnehmern als Einheit, als ›System‹ empfunden wurde.

Die Identität jedes der Elemente einer polytheistischen Religion scheint, regional betrachtet, unproblematisch zu sein: Kultort, Kultbild und die dazugehörigen Rituale sichern die Identität eines Kultes in einer Weise, die vordergründig jede Frage in dieser Richtung überflüssig macht. Die Etablierung des ›großen‹, ortsfesten Kultbildes stellt – im Unterschied zu mobilen und variablen Statuetten – einen der folgenreichsten Kanonisierungsprozesse der Religionsgeschichte<sup>11</sup> dar. Präsenz und materielle – damit auch ikonographische – Konstanz des großen Kultbildes ›sichern‹ die entsprechende Gottesvorstellung gegen Veränderungen und binden das Bild der Gottheit über die dazugehörige Territorialherrschaft an Herrschaft und Herrschaftsinteressen. ›Versorgung‹ des Gottes, Privilegierung durch den Gott und die Kontrolle des Zuganges zum Gott bilden in dieser Konstellation ein wichtiges Element von Herrschaft in den frühen Staatenbildungen. Kultübertragungen sind in diesem Rahmen die einzigen Gegebenheiten, bei denen Identität problematisch werden könnte; Rituale der Übertragung<sup>12</sup> sichern in solchen Fällen Identität und demonstrieren lokale Kohärenz.

<sup>11</sup> Dazu grundsätzlich B. Gladigow, Ephiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium, in: *Visible Religion. Annual for Religious Iconography* 7 (1990) 98–121.

<sup>12</sup> Vgl. E. Schmidt, Kultübertragungen, in: R. Wünsch/L. Deubner (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Bd. 8/2, Gießen 1909.

Ebenso eindeutig wie ein konkreter antiker Kult zu bestimmen ist, so problematisch ist es, die Identität einer Konstellation von Kulturen, also einer polytheistischen Religion, zu bestimmen. Pantheonbildungen und Göttergruppierungen liefern hier nur Ordnungen von Teilbereichen, nicht aber ›das gemeinsame System‹, das die Identität dieser Religion<sup>13</sup> konstituieren könnte. Wenn ich recht sehe, sind die Identitäten, nach denen wir suchen, nicht so sehr durch eine Kohärenz oder Komplementarität von Kulturen konstituiert worden, als vielmehr durch die sozialen und politischen Einheiten, die Träger der Kulte waren. »Die Götter der Stadt« (οἱ τῆς πόλεως θεοί) umschreiben für den griechischen Bereich die Art und Weise, in der vor allen anderen die Identität einer polytheistischen Religion angegeben wird. Der Festkalender der Stadt ist dann der konkret greifbare Modus der Kanonisierung des jeweiligen Religionssystems: Es ist festgelegt, wer wann wen verehrt. Da es praktisch ebensoviele Kalendersysteme in Griechenland gibt wie Städte, konstituiert jede Stadt über den Kalender ›ihre‹ Religion<sup>14</sup>, kanonisiert ein ›Minimalprogramm‹ kollektiver kultureller Verbindlichkeiten. Demgegenüber ist der individuelle Zugang zu den Göttern, wenn gewünscht, so variabel, wie es die Kombinationsmöglichkeiten eines Pantheons<sup>15</sup> oder aber die persönliche Mobilität des Kultteilnehmers erlaubten.

Eine Identität ›der‹ griechischen Religion in einem hier angesprochenen Sinne ist, kurz gesagt, nicht festzustellen; insoweit kann sie also auch nicht problematisch werden, eine Kanonisierung ihrer ›essentials‹ wird schon von daher nicht notwendig. Umgekehrt ist die Identität einer Polis-

<sup>13</sup> Einen anderen Ansatz stellt H. Seiwert, What Constitutes the Identity of a Religion?, in: V. Hayes (Hrsg.), Identity Issues and World Religions. Selected Proceedings of the XVth Congress of the IAHR, Bedford Park 1986, 17, vor.

<sup>14</sup> Dazu auch W. Burkert, Die antike Stadt als Festgemeinschaft, in: P. Hugger (Hrsg.), Stadt und Fest, Stuttgart 1987, 25–44.

<sup>15</sup> Dazu kurz B. Gladigow, Strukturprobleme polytheistischer Religionen, in: Saeculum 34 (1983) 292–304.

religion durchaus angebar, doch wird ihre Identität über die Polis gewonnen und stabilisiert, nicht über ›Religion‹. Sie könnte nur prekär werden, wenn die Polis selber ihre Struktur ändert, beispielsweise erobert oder zerstört wird, oder im Falle von Koloniegründungen. Neuaufnahmen von Kulturen, sofern sie im Konsens geschehen, sind offensichtlich unproblematisch; der Polytheismus der griechischen Städte – und der römischen Republik – ist ein »offenes System«, dessen Systemqualitäten durch neue Elemente nicht oder nicht notwendig verändert werden. Das Verbot Athens, neue Götter einzuführen<sup>16</sup>, eine Ausnahme in dieser Hinsicht, fällt in eine Zeit schwerster politischer Krisen.

##### 5. Ein Publikationsmedium von Verbindlichkeit: Wahrheit und Katalog

Auf der Ebene des Kults ist, wie bereits angedeutet, eine Konstitution von Verbindlichkeiten relativ unproblematisch: Die grundsätzliche Regionalisierung von Kulturen und die Kontrolle der Riten durch die Tempelorganisationen stellen hier auf einer einfachen symbolischen Ebene Kohärenz und Eindeutigkeit her. Daß die Mythologie dagegen eine Fülle von Problemen aufwerfen kann, wurde für den griechischen Bereich an verschiedenen Beispielen vorgeführt. Da freilich Autoren wie Xenophanes, die allegorisch interpretierenden Philosophen, schließlich auch Platon, für die Religionsgeschichte ihrer eigenen Zeit nur Randerscheinungen waren, ist es notwendig, ein weiteres Mal zu prüfen, ob und wie weit in einem religionshistorisch relevanten Bereich versucht wurde, überregional formulierte Verbindlichkeiten gegen eine unterstellte Variabilität, etwa der Mythologie, zu stellen.

---

<sup>16</sup> O. Reverdin, *La religion de la cité Platonicienne*, Paris 1945, 228ff.

Daß Homer und Hesiod den Griechen die Genealogien der Götter vermittelt haben, den Göttern ihre Beinamen gegeben haben, ihre Ehren und Zuständigkeiten, ihre Gestalt und ihre Wesen geprägt haben (εἶδεα αὐτῶν σημαίνοντες), ist eine Feststellung Herodots (Historien 2,53), die im Blick auf das Faktum der kanonischen Geltung von den Historikern der griechischen Religion im wesentlichen geteilt wird. Versucht man, die Wirkung der beiden kanonischen Autoren zu differenzieren, so scheint ein Übergewicht an panhellenischer Bedeutung auf Seiten Homers, an theologischen Fixierungen auf Seiten Hesiods zu liegen. Eine Analyse der Texte zeigt darüber hinaus, daß sich Hesiod dieser Differenz zu Homer, der grundsätzlich höheren Verbindlichkeit seiner religiösen Aussagen, bewußt ist und dies auch programmatisch vorträgt.

Da hier ein für die griechische Religionsgeschichte wichtiger Versuch vorliegt, Verbindlichkeit zu konstituieren, und sich die Konstitutionsmechanismen auch formal sehr gut fassen lassen, möchte ich an diesem Punkt etwas konkreter werden. Formal unterscheidet sich die Theogonie Hesiods, auf die ich mich zunächst beziehe, von Homers Epen dadurch, daß sie als ein Kataloggedicht konzipiert ist und sich so als Ganzes unter die Anforderungen des epischen Katalogs stellt, d. h. die *Verbindlichkeit des Katalogs* für sich insgesamt in Anspruch nimmt. Innerhalb des homerischen Epos insistiert der Katalog an einem Punkt der Erzählung, um – meist durch einen Anruf an die Muses eingeleitet<sup>17</sup> – eine verbürgte Aufzählung wesentlicher Daten abzurufen.

Für diese Tätigkeit des verantwortlichen Aufzählens von Namen und Ereignissen gibt es in der epischen Dichtung ein eigenes Wort: καταλέγειν. Καταλέγειν bezeichnet, wie die hinzugefügten näheren Bestimmungen zeigen, ein detailliertes und geordnetes (ἀτρεκέως κατάλεξον, ἀριθ-

<sup>17</sup> Hier verbindet sich also das epische Konzept ›Katalog‹ mit einer bestimmten Inspirationstheorie; dazu B. Gladigow (Anm. 8), 78ff.

μήσας κατάλεξον), ein sachlich richtiges und vollständiges (πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον) und ein authentisches Berichten (ὡς αὐτὸς παρεῶν)<sup>18</sup>. Bei einem Katalog von Götternamen, wie der Hesiodischen Theogonie, erhalten diese Postulate ihr besonderes normatives Gewicht. Es ist nicht auszuschließen, daß κατάλογος zunächst vor allem den Götterkatalog in diesem Sinne bezeichnet hat – im Unterschied zur μυθολογία, dem bloßen und unverbindlichen Aufzählen von Mythen. Das autorisierte Aufzählen von Götternamen und die Anforderung des epischen Katalogs liefern gemeinsam eine Form von Verbindlichkeit, wie sie explizit im literarischen Bereich der griechischen Religion sonst – soweit ich sehe – nicht vertreten wurde. Der sogenannte Wahrheitsanspruch Hesiods<sup>19</sup> wird in einer doppelten Weise vorgetragen: Im Rahmen der ›Dichterweihe‹ tragen die Musen Hesiod ›die Theogonie‹ vor, und er wählt für seine Dichtung die Form, die vor allen anderen durch Verbindlichkeit und ›Wahrheit‹ ausgezeichnet ist, den Katalog. Καταλογάδην, ›katalogisch‹, ist zugleich die griechische Bezeichnung für ›prosaisch‹, und es ist wohl kein Zufall, daß eine θεολογία die erste griechische Prosaschrift war: der πεντέμυχος des Pherekydes von Syros, der Hesiods Gegenstand in einem neuen literarischen Medium fortführte.

## 6. Entmythisierung und römischer Staatskult

Die Variabilität des Mythos als Problem des griechischen und römischen Polytheismus war die Themenstellung, mit der die historischen Beispiele eingeführt

<sup>18</sup> Es sei noch hinzugefügt, daß die expliziten Katalogpostulate, die hier vorgestellt wurden, deutlich über die vielverhandelte Kanon-Regel des μήτε προσθεῖναι, μήτ' ἀφελεῖν (nichts hinzuzufügen, nichts wegzulassen) hinausgehen.

<sup>19</sup> S. Accame, L'invocazione alla Musa e la ›verità‹ in Omero e in Esiodo, in: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 41 (1963) 257–281; T. Krischer, ἔτυμος und ἀληθής, in: *Philologus* 109 (1965) 161–174.

wurden. Nach Reaktionsbedingungen und Reaktionsmustern im griechischen Bereich sei nun auch der römische Bereich mit seinen im öffentlichen Bereich sehr viel weiter reichenden Konsequenzen angesprochen. Konnten noch Usener und Niebuhr, ganz zu schweigen von den Römischen Mythologien eines Preller und Klausen, unbefangen von einem originären römischen Sagenbestand reden, führten Wissowas Forschungen zu einer vollständigen Negierung der römischen Mythologie<sup>20</sup>: »Völlig auszuschneiden ist«, stellt er in der den Quellen gewidmeten Einleitung zu ›Religion und Kultus‹ fest, »für die römische Religionsforschung eine Art von Überlieferung, die auf griechischem Gebiet eine hervorragende Rolle spielt, die mythologische Dichtung . . . Die römische Religion kennt keine *ἱεροὶ λόγοι*, keine Götterehen und Götterkinder, keine Heroenwelt, die zwischen Gottheit und Menschheit eine Rolle spielt, sie hat mit einem Wort keine Mythologie.« Wissowas klare und wohl im wesentlichen richtige Beobachtung, daß die römische Staatsreligion keine Mythologie habe – von ihm noch relativ differenziert mit einer bestimmten historischen Konstellation in Verbindung gebracht – wird in der Folgezeit zunächst unter Heranziehung ethnologischer Parallelen (als Prädeismus) generalisiert, später aber, vor allem durch Carl Koch, in ein spezifisches politisch-religiöses Konzept eingeordnet.

Aufgrund der Parallelität von römischen Kulthandlungen und im römischen Bereich überlieferten Mythen, die an Konvergenzpunkten keine griechischen Vorbilder besitzen, widerlegt Carl Koch<sup>21</sup> die These, es habe nie eine originäre römische Mythologie gegeben. Mit einem solchen Befund, der an diesem Punkt den hellenistischen Randstaat Rom wieder in die mediterrane Koine einfügte, wird nun allerdings die Mythenlosigkeit der römischen Staats-

<sup>20</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (21912), München 1971, 9.

<sup>21</sup> C. Koch, *Der römische Juppiter* (1937), Darmstadt 1968.

religion erneut und verstärkt erklärungsbedürftig: Aus welchem Grunde sind die älteren gemeinitalischen Mythen, die sich bestimmen lassen, im römischen Staatskult nicht weiter tradiert worden? Desinteresse oder Zensur bezeichnen die am weitesten auseinanderliegenden Alternativen für eine Erklärung dieser »Entmythisierung«<sup>22</sup>.

Ausmaß und Konsequenz der Entmythisierung lassen, wie C. Koch darzulegen versuchte, auf eine Unterdrückung der Mythen durch den römischen Staatsapparat schließen. Vielleicht am schönsten läßt sich der Prozeß der Entmythisierung am Fall der Mater Magna verfolgen<sup>23</sup>, die in historisch gut faßbarer Zeit nach Rom importiert wurde. Kurz vor Ende des zweiten punischen Krieges auf Geheiß der sibyllinischen Bücher eingeführt, verliert Kybele im republikanischen Rom ihre kleinasiatische Mythologie: Neben die sukzessiven Restriktionen der Kultausübung tritt also von Anfang an ein Ausschluß des Mythos. Dionys von Halikarnass hat dies (*Antiquitates Romanae* 2, 19) im Blick auf die Magna Mater grundsätzlich so formuliert: *καὶ εἴ τινα κατὰ χρησμοῦς ἐπεισηγάγετο ἱερὰ (sc. Rom), τοῖς ἑαυτῆς αὐτὰ τιμᾶ νομίμοις ἅπασαν ἐκβάλλουσα τερθρεῖαν μυθικὴν.* (Und wenn Rom irgendwelche Kulte auf Geheiß des Orakels einführte, ehrte die Stadt sie mit ihren Kultverpflichtungen, warf jedoch alle Gaukeleien des Mythos hinaus.)

Damit sind wir wohl an einem Punkt der Analyse angelangt, an dem – in aller Kürze – nach den Gründen für die Abkehr der Römer vom Mythos zu fragen ist. Die Bedingungen dieses Prozesses lassen sich, Carl Koch folgend, am deutlichsten an der Göttergestalt zeigen, die im Zen-

<sup>22</sup> Allgemein, ohne besondere Berücksichtigung der römischen Verhältnisse, behandelt bei K. Goldammer, Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologien, in: *Studium Generale* 8 (1955) 378–393.

<sup>23</sup> J. Carcopino, La réforme Romaine du culte de Cybèle et d'Attis, in: ders., *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, 49–171; T. Köves, Zum Empfang der Magna Mater in Rom, in: *Historia* 12 (1963) 321–347; J. N. Bremmer, Slow Cybele's Arrival, in: J. N. Bremmer/N. M. Horsfall (Hrsg.), *Roman Myth and Mythography*, London 1987, 105–111.

trum des römischen Staatskults stand, Juppiter Optimus Maximus. Für Rom läßt sich an diesem Gott nicht nur ein Prozeß der Entmythisierung verfolgen, sondern auch einer Politisierung, einer Kanonisierung auf seine staatlichen Funktionen.

Die Kategorien dieses Ausgrenzungsverfahrens liefern, wenn ich recht sehe, wesentliche Parameter zur Bestimmung des Entmythisierungsprozesses: Jupiters Kult, der Kult des römischen Juppiter ist (mit allen anderen Staatsgöttern) in einem religiös-politisch motivierten Schöpfungsprozeß von der Welt des italischen und griechischen Mythos getrennt worden. Jupiters Kult gehört der umfassenden staatlich-sozialen Sphäre an, von der alle möglichen Brücken zu gentilizischen Sonderkulten – und den darauf folgenden Privilegierungen – entfernt wurden. Es scheint so, als ob der Mythos für die römische Staatstheologie das bloß Relativierende, Kult und Gottheiten dem beliebigen Zugriff Freistellende, illegitime Legitimationen Ausstellende gewesen sei. Der ›Offenbarungsbereich‹ der römischen Staatsgötter ist demgegenüber die gemeinsame, verpflichtende römische Geschichte oder die bedeutungsvolle Gegenwart, nicht aber die Vorzeit, die Zeit vor Rom, nicht der Mythos und nicht die *τεθραία μυθική*, die mythologische Unverbindlichkeit.

## 7. Kollektive Verbindlichkeiten und das ›Lernen einer Religion‹

Die Kompetenz, eine polytheistische Religion zu benutzen<sup>24</sup>, wird den jeweiligen Kultteilnehmern im allgemeinen von den modernen Interpreten einfach unterstellt, ihre

<sup>24</sup> In einem etwas umfassenderen Rahmen behandelt bei B. Gladigow, *ΧΡΗΣΘΑΙ ΘΕΟΙΣ*. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion, in: Chr. Elsas/H. G. Kippenberg (Hrsg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*, Würzburg 1990, 237–251.

spezifischen Leistungen bleiben aber unter Sammelbegriffen wie ›Frömmigkeit‹ oder ›rituelle Konformität‹ verborgen. Dabei ist es durchaus nicht klar, wie etwa ein Grieche außerhalb kollektiver kultischer Verpflichtungen ›seine‹ Religion praktizierte, an welchen Mustern, Strukturen, Kategorien er sich letztlich orientierte. Die religionshistorischen Analysen dieses Problemfeldes sind – sofern sie überhaupt die konkreten Bedingungen religiöser Tradition ansprechen – eher auf die Frage ausgerichtet ›Wie lehrt man eine Religion?‹ als auf die grundsätzlichere ›Wie lernt man eine Religion?‹. Griechische Religion aber wird nicht ›gelehrt‹, sondern in familiären, regionalen, politischen Kontexten, im Rahmen von Familien, Phratrien, Phylen<sup>25</sup>, schließlich der Polis insgesamt, ›gelernt‹. Fragt man also nach den Schemata und Programmen, in die hinein oder nach denen ein Grieche seine religiöse Sozialisation erwarb, so finden wir für den griechischen Polytheismus zunächst einmal zwei Bereiche der Inanspruchnahme: Den Bereich politisch und kollektiv vorgegebener Regeln und den privater und individueller Praxis. Für die Verpflichtungen der Polis sind die Kategorien und Instanzen einer Orientierung deutlich: Kalender, sachkundige Priester und – in Sonderfällen – Anweisungen von Orakeln geben den Rahmen der regulären kultischen Praxis vor.

Wie aber sieht es unterhalb der Ebene der kollektiven Verbindlichkeiten aus: Besteht auch hier die Verpflichtung,

<sup>25</sup> Zu den organisatorischen Bezugsgrößen H. J. Rose, *The Religion of a Greek Household*, in: *Euphrosyne* 1 (1957) 95–116; M. P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece* (1951), Göteborg 1986 (*Studies in Mediterranean Archeology*, Bd. 44); M. Guarducci, *L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia. Parte prima*, in: *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. anno CCCXXXIV, 1937 (XV), serie VI. Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, vol. VI, fasc. I. Rom 1937, 3–103; *Parte seconda*, in: *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, anno CCCXXXV, 1938 (XVIII), serie VI. Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, vol. VIII, fasc. II. Rom 1938, 65–137; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1: *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (*Handbuch der Altertumswissenschaft V/2. Bd. 1*), München <sup>3</sup>1967. 708ff.

›alle Götter<sup>26</sup> zu verehren, alle Götter der Stadt – oder des griechischen Pantheons? Welche Wahlmöglichkeiten standen einem Griechen etwa funktional oder regional offen, in welchem Umfang gab es konkurrierende ›Leistungsangebote‹, welche positiven oder negativen Konsequenzen hatten bestimmte Optionen für die Benutzbarkeit des ›Gesamtsystems‹?

Wenn das griechische Pantheon als ›organisiertes System<sup>27</sup> aufgefaßt wird, als eine Art ›Sprache‹, die man erlernen kann: Wie lernt man sie und wie äußert sich dann diese ›Sprach-Kompetenz‹? Zu den Grundbedürfnissen einer solchen Orientierung ›in‹ einem polytheistischen System gehört es, daß man den ›Zeichenvorrat‹ kennt<sup>28</sup> und die Regeln der Anwendung oder Verknüpfung. ›Zeichen‹ auf einer bestimmten semiotischen Ebene kann heißen: Götter. Was aber bedeuten dann ›Regeln der Anwendung oder Verknüpfung‹? Die Götter zu kennen, ihre differierenden und konkurrierenden Funktionen, ist notwendige Voraussetzung, sie ›einsetzen‹ zu können. Die Entscheidung, sich in einer bestimmten Situation an einen bestimmten Gott zu wenden, setzt Wahlmöglichkeiten und Selektionen voraus und hat offensichtlich Konsequenzen für die Benutzbarkeit des gesamten Systems. Eine

<sup>26</sup> Zu der komplettierenden Dedikations- und Gebetsformel πρὸς τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πᾶσας H. S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in: ders. (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Studies in Greek and Roman Religion, vol. 2), Leiden 1981, 12ff.

<sup>27</sup> W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, 333, im Anschluß an J.-P. Vernant, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, 106.

<sup>28</sup> Eine Religionssemiotik, die eine differenzierte Analyse einer polytheistischen Religion erlauben würde, ist erst im Entstehen. Versuche, auch für den religiösen Bereich den Anschluß an die aktuelle Diskussion in der Semiotik herzustellen, finden sich bei K. Oehler (Hrsg.), *Zeichen und Realität. Akten des 3. Semiotischen Kolloquiums der Deutschen Gesellschaft für Semiotik e. V. Hamburg 1981*, Bde. 1–3, Tübingen 1984; vgl. ferner O. Davidsen, *Der Status der Religionssemiotik als autonomer Wissenschaft*, in: *Linguistica Biblica* 49 (1981) 71–84 und, mit einem Appell an ›die Religionen‹, sich multimedial anzulegen, G. Schiwy, *Zeichen und Bedeutung. Die Chance der Religionen in semiotischer Hinsicht*, in: R. Volp (Hrsg.), *Chancen der Religion*, Gütersloh 1978, 244–253.

solche ›henotheistische Option‹ ist von einem polytheistischen System grundsätzlich zugelassen, wird aber gegebenenfalls an den Punkten prekär, an denen sich die grundsätzliche ›Arbeitsteiligkeit‹ auch der Götter<sup>29</sup> zu einem Konkurrenzverhältnis verdichtet hat.

## 8. Die ›Wahl‹ der Götter

Eine Arbeitsteiligkeit auch der Götter begleitet die Konstitution polytheistischer Panthea parallel mit der Etablierung komplexer Kulturen<sup>30</sup>: Herrschaft, Gerechtigkeit, Fruchtbarkeit, Kriegserfolg, Heilung – um nur einige Funktionsbereiche zu nennen – können von unterschiedlichen Göttern hergestellt oder garantiert werden. Eine konsequente Ausdifferenzierung gerade der ›großen‹ Götter erfolgt jedoch üblicherweise nicht, und so gibt es in den altmediterranen Panthea nicht nur grundsätzliche Antagonismen von Göttern<sup>31</sup>, sondern auch partikuläre Konkurrenzen. Konkurrenzen von Göttern untereinander sind im griechischen Bereich nicht nur in einem mythologischen Kontext zu erkennen, im Kampf um Macht und Herrschaft etwa, sondern auch im Bereich ganz konkreter kultischer Funktionen. Explizit konnten solche Konkurrenzen vor allem dann werden, wenn ökonomische Interessen von Institutionen auf dem Spiel standen und ›Leistungen‹ verifiziert oder falsifiziert werden können. Das gilt beispielsweise in besonderem Maße für Orakel- und

<sup>29</sup> Zu den Differenzierungsbedingungen von Gottesvorstellungen B. Gladigow, *Der Sinn der Götter*, in: P. Eicher (Hrsg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, 41–62.

<sup>30</sup> Die religiösen Implikationen im Aufbau komplexer Kulturen sind angesprochen in den Beiträgen bei K. Eder (Hrsg.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973; H. G. Kippenberg (Hrsg.), *Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*, Frankfurt 1977.

<sup>31</sup> Dazu allgemein die Beiträge in: H. von Stietencron (Hrsg.), *Dämonen und Gegengötter. Antagonistische und antinomische Strukturen in der Götterwelt*, in: *Saeculum* 34 (1983) 225–383.

Heilkulte, die zudem häufig miteinander verbunden waren; eine Vielzahl von Göttern bietet gerade hier vergleichbare Leistungen an.

Welchem der Götter wandte sich also der einzelne Grieche zu und nach welchen Regeln? Wie lernte ein Grieche, hier Fehler zu vermeiden? Im kollektiven Verpflichtungsverhältnis waren die Opferkalender Hilfen und sicherten, zumindest für die jeweilige Polis, den richtigen und pünktlichen Vollzug. Im privaten Bereich aber lastete das volle Risiko auf dem einzelnen: Er konnte hier, wie die Exempla zeigen<sup>32</sup>, folgenschwere Fehler machen. Eine erste Orientierung geben vor allem die Epitheta der Götter<sup>33</sup>, die die Qualitäten und Funktionen der Götter in höchst konkreter Weise vorstellen: Bestimmte Götter sind so als hilfreich (ἐπικούριος<sup>34</sup>), Reinigung gewährend (καθάρσιος<sup>35</sup>), Unheil abwehrend (ἀλεξίκακος<sup>36</sup>) oder auch das Gedeihen der Kinder fördernd (κουροτρόφος<sup>37</sup>) oder die Toten geleitend (ψυχοπομπός<sup>38</sup>) qualifiziert; das Spektrum der Gottese epitheta deckt ein breites Feld an Optionen, aber auch an Befürchtungen ab<sup>39</sup>. Hunderte von Epitheta erschließen so die griechische Götterwelt für definierte Bedürfnisse und geben auch die für die ›großen‹ Götter

<sup>32</sup> Siehe unten.

<sup>33</sup> Zum systematischen Ort der Epitheta im griechischen Kultus B. Gladigow, Art. Gottesnamen (Gottese epitheta) I (allgemein), in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 11, Stuttgart 1981, 1226ff.

<sup>34</sup> Apollon; Pausanias 8,41,8.

<sup>35</sup> Zeus; Herodot 1,44. Sonst natürlich Apollons Funktion, die freilich Aischylos, Eumeniden 717f. auf Zeus zurückgeführt wird.

<sup>36</sup> Apollon; Pausanias 1,3,4.

<sup>37</sup> Artemis; Diodor, 5,73. Artemis *paidotrophos*; Pausanias 4,34,6.

<sup>38</sup> Hermes; Diodor 1,96.

<sup>39</sup> Vgl. C. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur, in: W. H. Roscher (Hrsg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Supplement [vol. 1], Leipzig 1893; J. B. Carter, De deorum cognominibus, Diss. Halle 1898; ders., Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur, in: W. H. Roscher (Hrsg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Supplement [vol. 2], Leipzig 1902; G. Wentzel, Ἐπικλησεις θεῶν sive De deorum cognominibus per grammaticorum Graecorum scripta dispersis, Diss. Göttingen 1889.

und ihre universalen Wirkungsmöglichkeiten eine erste Orientierung.

## 9. Die ›Alternativen‹ und die τιμαί der Götter

Was auf der Ebene einfacher Funktionen, wie Orakelerteilung, Heilung, Rettung aus Seenot, Schutz der Stadt, relativ leicht zu fassen ist, wird auf der Ebene von Sichtweisen, Sinnentwürfen, ›Weltbildern‹ sofort schwierig: Bieten die Götter des griechischen Pantheons auf dieser Ebene wirklich Alternativen, die Wahlmöglichkeiten, gar die Möglichkeiten zu ›Konversionen‹ eröffnen? Umgekehrt: Kann man sich bestimmten oder gar allen Göttern entziehen<sup>40</sup> – oder ihnen gar Widerstand leisten? Sofern die Darstellungen griechischer Religionsgeschichte bisher überhaupt in die Nähe dieser Fragestellung gekommen sind<sup>41</sup>, haben sie sich zumeist auf eine Botschaft des gesamten ›Zeichensystems‹ griechische Religion zurückgezogen; das Problem der ›Teile‹ blieb unbeachtet.

Nun gibt es einen geradezu klassischen Fall, bei dem sich ein Mensch mit der ›Wahl‹ einer Gottheit auch für ein bestimmtes Leben entscheidet: Paris auf dem Ida. Drei Göttinnen erscheinen vor dem Hirten, der in Wirklichkeit ein troischer Prinz ist, und bieten ihm als Lohn für die Zuerkennung des Schönheitspreises

<sup>40</sup> Überblicke über Motive und Positionen bieten A. B. Drachmann, *Atheism in pagan Antiquity*, London 1922; W. Fahr, *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ*. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen (*Spudasmata*, Bd. 26), Hildesheim 1969; P. A. Meijer, *Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas*, in: H. S. Versnel (Anm. 26), 216ff. Zum (sinnlosen) Widerstand gegen Götter E. Heck, *ΜΗ ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ* oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Lactanz (*Studien zur klassischen Philologie*, Bd. 24), Frankfurt/Bern 1987.

<sup>41</sup> Am ehesten noch diskutiert bei P. Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, Frankfurt 1987.

an<sup>42</sup>: Herrschaft über Ländereien und Reiche (Hera), Heldentum und Sieg (Athena) und – Helena (Aphrodite). In das Grundmodell kultischer Schönheitswettkämpfe (Καλλιστεία<sup>43</sup>) wird die Entscheidung eines Menschen für eine Göttin eingefügt. Paris entscheidet sich, er trifft die für seine wahre Position falsche Entscheidung<sup>44</sup>, und er hat die anderen Göttinnen als Feindinnen, die ihm und seiner Stadt letzten Endes das Verderben bringen werden. In dem Satyrspiel ›Krisis‹ hat Sophokles diese Entscheidungssituation<sup>45</sup> in die Form einer Parabel oder Allegorie gebracht. In der Geschichte des Prodikos von ›Herakles am Scheidewege‹, die Xenophon überliefert hat<sup>46</sup>, ist schließlich das ›Lehrhafte‹ gänzlich zugunsten des ›Heroischen‹ in den Vordergrund getreten: Als der junge Herakles sich darüber klar werden muß, welchen Lebensweg er einschlagen soll (ἀποροῦντα ποτέραν τῶν ὁδῶν τράπηται), treten zwei Frauen zu ihm, eine edel gestaltete und gekleidete, die Arete, die andere üppig und aufgeputzt, Eudaimonia von den Freunden genannt, Kakia (Schlechtigkeit) aber von den Feinden. Das Motiv des Herakles am Scheidewege ist durch die abendländische Geistesgeschichte hindurch – mit unter-

<sup>42</sup> Wenn B. Snell, *Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, 328 die angesprochene Situation kommentiert: »Diese Versprechungen der Göttinnen haben mehr den Charakter einer Beeinflussung des Richterspruchs, um nicht zu sagen einer Bestechung, als daß damit Paris vor die Wahl gestellt wird, sich für sein eigenes Leben und für einen bestimmten Weg zu entscheiden«, verschiebt es das Problem lediglich auf die formale Ebene. Der Inhalt der Versprechungen bleibt doch gerade für Paris' Entscheidung wesentlich; ein ästhetisches Urteil über göttliche Schönheit ist letztlich nicht gefragt.

<sup>43</sup> Vgl. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Darmstadt 1957, 57 und 336.

<sup>44</sup> Dazu K. Reinhardt, *Das Parisurteil*, in: ders., *Tradition und Geist*, München 1960, 16: »So ergeht es einem Herrscherhaus, und sei es noch so fest gefügt und noch so söhnerich, wenn erst ein junger Prinz anfängt, vor Hera oder Athene den Vorzug der Liebesgöttin zu geben.«

<sup>45</sup> Den Übergang des traditionellen Konzepts ›Wahl‹ zum neuen Konzept ›Entscheidung‹ hat B. Snell (Anm. 42), 325ff. im Anschluß an seine früheren Arbeiten zur älteren attischen Tragödie herausgearbeitet.

<sup>46</sup> Xenophon, *Memorabilien* 2, 21ff.

schiedlichen Akzentsetzungen freilich<sup>47</sup> – das dominante Bild für eine Entscheidung über ›Lebenswege‹ geblieben; Kyniker, Stoiker und (Neu-)Pythagoreer haben es als Modellsituation von Orientierung und Lebens-Entscheidung rezipiert. Obwohl unverkennbar an den epischen Vorbildern orientiert, hat die Prodikosfabel an einem wichtigen Punkt der Konstruktion eine Änderung gebracht: Die Frauen, die für Herakles in einem Streitgespräch die Lebensalternativen vorstellen, sind nicht mehr Göttinnen des griechischen Kultus, sondern nur noch ›Personifikationen‹ oder ›allegorische Figuren‹<sup>48</sup>. Damit ist ein Problem aus der Entscheidungssituation verschwunden, das für das Parisurteil noch konstitutiv war: die Feindschaft der mißachteten Göttinnen.<sup>49</sup>

Spätestens in der homerischen Konzeption, ›homerischen Theologie‹, sind die Götter als ἄνακτες mit Eigennamen, Herrschaftsbereich und einer Position innerhalb der Götterhierarchie ausgestattet. Das Verhältnis der Götter zueinander spiegelt, wie es scheint, das System von Abhängigkeitsverhältnissen und Allianzen mykenischer Fürsten wieder. Daß die Götter ihre τιμαί haben, ihre ›Ehre‹ oder ihr Sozialprestige<sup>50</sup>, ist Teil ihrer soziomorphen Konstruktion und verbindet ἄνακτες und Götter im Rahmen einer aristokratischen *shame-culture*<sup>51</sup>. Wenn nun

<sup>47</sup> Zur Motivgeschichte B. Snell (Anm. 42), 329ff. und H. Hommel, Der Weg nach oben, in: ders., Symbola, Bd. 1, Hildesheim/New York 1976, 274–289.

<sup>48</sup> Die Frauen treten unter ›ihrem‹ Namen auf: *Kakia* (2,1,28) oder *Arete* (2,1,34). Personifikationen neigen eher dazu, ›Programme‹ zu vertreten als komplexe persönliche Götter. Das scheint unter bestimmten kulturellen Bedingungen ihre Attraktivität auszumachen, aber auch ihre Grenzen vorzugeben. Zum Gesamtkomplex K. Reinhardt, Personifikation und Allegorie, in: ders., Vermächtnis der Antike, Göttingen 1960, 7–40.

<sup>49</sup> In welcher Weise das Parisurteil für Götterallianzen für und gegen Troja konstitutiv war, hat K. Reinhardt (Anm. 44), 16ff. differenziert aufgezeigt.

<sup>50</sup> Zu den *timai* der Götter allgemein H. S. Versnel (Anm. 26), 52f.; zur entsprechenden Konzeption der homerischen Götter W. Kullmann, Gods and Men in the Iliad and the Odyssey, in: Harvard Studies in Classical Philology 89 (1985) 1ff.

<sup>51</sup> Den Versuch, die griechischen Verhältnisse der Frühzeit durch die Übergangssituation von einer *shame-culture* zur *guilt-culture* zu charakterisieren, hat zuerst E. R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale (1951), Darmstadt 1970, 17ff. vorgetragen.

Götter eifersüchtig über ihre τιμαί wachen, hat eine Nichtbeachtung eben nicht nur ein Ausbleiben der spezifischen Leistungen zur Folge, sondern auch – und zuvorderst – ein ›Gekränktsein‹ bis hin zu einem exzessiven Rachebedürfnis: Oineus ›vergißt‹ beim ländlichen Opferfest, der Artemis zu opfern<sup>52</sup>, und die Göttin vergilt es ihm, indem sie einen wilden Eber in die Pflanzungen des Weinberges einbrechen läßt. Stesichoros berichtet, daß Tyndareos ›allen Göttern‹ opferte und allein Aphrodite zu ehren vergaß<sup>53</sup>, worauf die erzürnte Göttin sich vielfältig an seinen Töchtern rächte.

Wie ein solches ›Vergessen‹ der gebührenden Gaben beginnt zunächst auch die Exposition des tragischen Konfliktes im Euripideischen Hippolytos<sup>54</sup>: Der alte Diener versucht, Hippolytos vorsichtig darauf hinzuweisen, daß er versäumt habe, auch das neben dem Bild der Artemis stehende Bild der Aphrodite gebührend zu ehren. Der Diener bemüht sich gewissermaßen, den aktuellen Fall in dieselbe Kategorie wie die früheren einzuordnen. Die dann folgende Stichomythie zeigt freilich sehr schnell, daß Hippolytos das Kultbild der Aphrodite nicht ›übersehen‹ hat, sondern sich ihr verweigert. Der Wortwechsel endet mit der nachdrücklichen, die Tradition beschwörenden Warnung des Dieners, die τιμαί der Götter zu wahren<sup>55</sup>. Im Prolog hatte Aphrodite bereits den dramatischen Rahmen für diese Warnung vorgegeben: Sie verkündet, sie werde die vernichten, die sie nicht genügend achten, »denn die Götter schätzen es, von den Menschen geehrt zu werden«, τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὑπο<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Homer, Ilias 9, 534–549.

<sup>53</sup> Stesichoros, fr. 223 (Poetarum melicorum Graecorum fragmenta, vol. 1: Alcman – Stesichoros – Ibycus, ed. Malcolm Davies, Oxford 1991, 218).

<sup>54</sup> V. 88ff.; zur Interpretation E. R. Dodds, Euripides als Irrationalist (1929), in: ders., Der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich/München 1977, 97–112.

<sup>55</sup> V. 107 τιμαῖσιν, ὃ παῖ, δαιμόνων χρῆσθαι χρεών.

<sup>56</sup> V. 8.

In allen diesen Beispielen geht es nicht um ›wahr‹ oder ›falsch‹, um wirkliches Bekennen oder Verleugnen, sondern um – eher singuläre – Konflikte aufgrund von Unachtsamkeit oder eines unangemessenen Rigorismus. Die Konfliktebene sind praktizierte oder nichtpraktizierte Rituale, nicht fehlerhafte Vorstellungen über bestimmte Götter. Wenn Niklas Luhmann »Dogmatiken als Folgeeinrichtungen für Rituale« bezeichnet<sup>57</sup>, so trifft diese Beobachtung zwar sehr genau den Wechsel des Kontroll-Mediums von einer Ritualistik zu einer ›Symbolik‹ (im Sinne des 19. Jahrhunderts), unbeachtet aber bleibt in dieser Formulierung, daß für antike Vorstellungen die Wirksamkeit eines Rituals vordergründig ›überprüfbar‹ ist, die Richtigkeit einer Dogmatik aber nicht.

## 10. Rigoristische Optionen

Euripides hat die möglichen Konflikte polytheistischer Programme wohl am konsequentesten vorgeführt, die Logik einer Entwicklung, die über die τιμαί von Göttern hinaus alternative Lebenshaltungen mit Göttern verknüpft, zu ihrem tragischen Ende geführt. Nicht, daß die Götter über ihre τιμαί wachen, ist für ihn grundsätzlich konfliktträchtig, sondern daß bestimmte Menschen, wie etwa Hippolytos, es ablehnen, auch den anderen Göttern ihre Ehre zu erweisen. Eine tendenziell rigoristische Lebenshaltung (»Ich lehne Götter ab, die sich nachts offenbaren«<sup>58</sup>) verbunden mit dem Bekenntnis zu *einer* Göttin (V. 85–87), negieren die prinzipielle Offenheit des polytheistischen Systems – und führen zum Konflikt und zum Tod des Protagonisten.

In dieser Thematik ist bereits Aischylos in seiner Lykurgie dem Euripides vorangegangen. In den Bassa-

<sup>57</sup> Luhmann (Anm. 6), 86.

<sup>58</sup> Hippolytos V. 106.

riden<sup>59</sup>, dem zweiten Stück der Trilogie, hat Aischylos einen vergleichbaren Rigorismus in der Gestalt des Orpheus vorgestellt: Orpheus hat sich nach der Rückkehr aus dem Hades und der gescheiterten Befreiung der Euridike von Dionysos abgewandt und will nun allein Helios-Apollon verehren. Als er im Pangaion-Gebirge Apollon in der aufgehenden Sonne verehren will, wird er auf Geheiß des Dionysos von einem Mänadenschwarm zerrissen. Mit der mythischen Figur des Orpheus läßt sich, wenn überhaupt im griechischen Bereich, die Vorstellung von Konversion<sup>60</sup> – mit einem biographischen Hintergrund – verbinden.

## 11. Die ›Heilsthematik‹ und die ›vielen‹ Götter

Für die grundsätzliche Offenheit des griechischen Polytheismus ist bezeichnend, daß Menschen für die Gesamtheit ihrer Lebensbezüge in der Regel nicht von einem bestimmten Gott – und diesem allein – abhängig sind. Ein Gott kann an einem bestimmten Punkte seine Dienste versagen, wie Athena in der Ilias die mit dem Peplos-Opfer verbundene Bitte einfach ablehnt (ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη<sup>61</sup>), damit ist der Mensch aber noch nicht rettungslos verloren. Ein anderer Gott kann ihm immer noch zu Hilfe eilen, das Unheil von ihm wenden, so wie Athena Poseidons Vorsatz, Odysseus zu verderben, entgentritt und ihn schließlich ›rettet‹.

Ein Moment der Exklusivität kommt erst durch die Mysterienkulte<sup>62</sup> in die griechische Religionsgeschichte. Hier

<sup>59</sup> Aischylos, fr. 82 Mette.

<sup>60</sup> Vgl. A. D. Nock, *Conversion* (1933), Oxford 1965, 26ff.

<sup>61</sup> Homer, *Ilias* 6, 311.

<sup>62</sup> Dazu W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass. 1987, der (12 ff.) in der relativ exklusiven Zuwendung des Mysten eine gewisse Ähnlichkeit mit den Ex-voto-Verhältnissen sieht.

haben wir tendenziell eine Bindung bestimmter ›Heils‹zusagen an bestimmte Kulte und Götter – und die Absage an die Menschen, die deren nicht teilhaftig sind<sup>63</sup>. In der negativen Antithese »Wer aber nicht ...« konstituiert sich der Makarismos des Mysten als exklusive Heilszusage: »Selig, wer das von den Menschen auf der Erde gesehen hat; wer aber an den Kultakten nicht teilhat, ... wird nicht das gleiche Schicksal haben ...«<sup>64</sup>. Hier ist das Modell der ›Gnadenanstalt‹ präformiert: »... für sie allein [*sc. die Mysten*] gibt es dort Leben; für die anderen hat der Hades alles Unheil«<sup>65</sup> – ein solches ›*extra Eleusinem nulla salus*‹ ist die Kehrseite des Makarismos des eleusinischen Mysten. Es ließe sich behaupten, daß über die Mysterien ein Element ›inhaltlicher Intoleranz‹<sup>66</sup> in die griechische Religion eingedrungen sei, bei gleichzeitiger Wahrung der ›formalen Toleranz‹<sup>67</sup>. ›Inhaltliche Intoleranz‹ im vollen Wortsinn ist üblicherweise mit einem Wahrheitsanspruch verbunden und ist damit zugleich eine korrespondierende Ebene für Konversionen.

Der Gedanke der Konversion ist der klassischen griechischen Religion grundsätzlich fremd<sup>68</sup>, ein kasuistischer, ›henotheistischer‹ Wechsel des Kultus und der emotionalen

<sup>63</sup> Eine Ausgestaltung des Schicksals der Nicht-Eingeweihten führt über die Beschreibung ihres unreinen Zustandes (ἐν βορβόρῳ κεῖσθαι) zu regelrechten Vergeltungs- und Strafantizipationen (›Höllenstrafen‹). »Leider bleibt es dabei, daß die Hölle eine griechische Erfindung ist«, faßt M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2: Die hellenistische und römische Zeit (Handbuch der Altertumswissenschaft V/2, Bd. 2), München 1988, 558 Bedeutung und Konsequenzen dieser Entwicklung für die hellenistische und christliche Religionsgeschichte zusammen.

<sup>64</sup> Hymn. Dem. 480f.; zu Formengut und Ausgestaltung G. L. Dirichlet, *De veterum macarismis*, Gießen 1914 und B. Gladigow, *Der Makarismos des Weisen*, in: *Hermes* 95 (1967) 404–433.

<sup>65</sup> Sophokles, fr. 837 P. (Triptolemos).

<sup>66</sup> Dies ein Begriff, bzw. mit ›formaler Toleranz‹ ein Begriffspaar, das G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, München 1966, in die Analyse eingeführt hat.

<sup>67</sup> Zu den organisatorischen Bedingungen der ›formalen Toleranz‹ zuletzt W. Burkert (Anm. 62), 30ff.

<sup>68</sup> Vgl. A. D. Nock (Anm. 60).

Zuwendung zwischen den Göttern ist gewissermaßen der Regelfall. Aber auch dann bleiben die jeweils ›anderen‹ Götter und die Verpflichtungen ihnen gegenüber bestehen. Die emotionale Intensität, mit der man sich aktiv einem Gott zuwandte, scheint im Regelfall durchaus ihre Grenzen gehabt zu haben; übertrieben frommes und skrupulöses Verhalten werden eher kritisiert<sup>69</sup>. Aristoteles und seine Schüler bezweifeln mit Nachdruck, daß man sagen könne, jemand würde Zeus lieben<sup>70</sup>. »Von allen möchte der Gott die gemeinsame Verehrung«, läßt Euripides den Teiresias über Dionysos sagen<sup>71</sup>, »niemand soll sich dem entziehen«. Selbst in diesem, für griechische Verhältnisse exponierten ›Gebot‹ fordert Dionysos zwar allgemeine Verehrung, nicht aber die Verehrung als einziger Gott. Wenn dem Apostel Paulus im Theater von Ephesos ein ›Sprechchor‹ entgegentritt »Groß ist die Artemis der Ephesier« (Apg 19,34; vgl. 19,28), ist dies zugleich Bekenntnis und ›verweigerte Konversion‹. Die Doxologie in den Antiphonen des frühen Christentums hatte wohl in Prädikation und Gegenprädikation eine ähnliche Struktur.

## 12. Pluralismus und Häresie

Es besteht so etwas wie ein Konsens unter den Religionssoziologen, in den vormodernen Gesellschaften gebe es »als gemeinsames Strukturmerkmal eine Tendenz zu einer alle Lebenszüge umfassenden Sinntota-

<sup>69</sup> Theophrast, Charakteres 16; noch später hält Plutarch, De superstitione, die *δεισιδαιμονία* für verwerflicher als selbst die *ἀσέβεια*. Zu den Bewertungsschemata beider Autoren P. A. Meijer (Anm. 40), 259ff.

<sup>70</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1159 a 4; Magna Moralia 1208 b 30; vgl. E. R. Dodds, Die Religion des gewöhnlichen Menschen im klassischen Griechenland (1965), in: ders. (Anm. 54), 168f. und F. Dirlmeier, Aristoteles Magna Moralia, Berlin 1958 zur Stelle.

<sup>71</sup> Euripides, Bacchae 208f.

lität«<sup>72</sup>. Noch etwas plakativer formuliert P. L. Berger den gleichen Gedanken: »Der prämoderne Mensch war an seine Götter in der gleichen unerbittlichen Schicksalsbestimmung gebunden, die auch den größten Teil seines übrigen Daseins beherrschte. Der moderne Mensch steht vor der Notwendigkeit, zwischen Göttern zu wählen, von denen ihm eine Vielzahl sozial zuhanden ist.«<sup>73</sup> Hier wird also unterstellt, die vorchristlichen polytheistischen Religionen seien nicht pluralistisch, sei es in einem allgemeinen, sei es in dem engeren Sinne der Definition von Lenski<sup>74</sup>. Das ist sicher ein Irrtum, der die Komplexität vormoderner, insbesondere antiker Gesellschaften<sup>75</sup> erheblich unterschätzt und das Modell einer »tribal« loyalty<sup>76</sup> vorschnell auf die These der »Sinntotalität« überträgt.

Wenn man N. Luhmanns Einordnung übernimmt, daß sich in archaischen Gesellschaften »religiöse Kontingenz recht geschickt und erfolgreich auf einer sehr konkreten Ebene ... als Existenz ›anderer« Götter«<sup>77</sup> ausgebildet habe, attestiert Euripides seiner Zeit, daß ihre ›Religion« Kontingenz nicht reduziert, sondern in einer fast unverständlichen Weise erhöht. Vor diesem Hintergrund wird nun auch die Frage, ob ›die« griechische Religion ›eine« Botschaft habe, die ›mehr« als »die Summe aus vielen Ein-

<sup>72</sup> K.-W. Dahm/V. Hörner, Religiöse Sinndeutung und gesellschaftliche Komplexität, in: R. Volp (Hrsg.), Chancen der Religion, Gütersloh 1975, 81. Vgl. auch a.a.O. 84: »In vorneuzeitlichen Gesellschaften konnte schon auf Grund eines verhältnismäßig niedrigen Differenzierungsgrades und eines nur langsamen Differenzierungsprozesses dieser Sinn des Ganzen relativ klar umrissen und für fast jedes Gesellschaftsmitglied verständlich formuliert werden. Als ein solches ausformuliertes Sinnsystem, können für unseren Kulturbereich die christlichen Katechismen angesehen werden ...«.

<sup>73</sup> P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980, 40.

<sup>74</sup> Zur Definition von religiösem Pluralismus G. Lenski, Religious Pluralism in Theoretical Perspective, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1 (1965) 25–42.

<sup>75</sup> Vgl. dazu die Beiträge bei H. G. Kippenberg (Anm. 30).

<sup>76</sup> G. Lenski (Anm. 74), 37.

<sup>77</sup> N. Luhmann (Anm. 6), 126f.

zelreligionen sei»<sup>78</sup>, problematisch. Solange nicht eine Elite die Alternativen und Wahlmöglichkeiten zwischen Sinnsystemen mit der Wahrheitsfrage<sup>79</sup> oder Heilsgewißeheiten abzugleichen sucht, ist mit einer konkurrierenden Vielzahl von Sinnangeboten zu rechnen, einem ›Markt‹.

Die These, erst die moderne Welt habe die Menschen vor eine Wahlmöglichkeit hinsichtlich ihrer weltanschaulichen Alternativen gestellt, habe gar erstmals einen ›Zwang zur Häresie‹ (P. L. Berger) erzeugt, ist in dieser Einseitigkeit sicher falsch. Schleiermachers These, es gebe so viele Religionen wie menschliche Erfahrungen, gilt wohl auch noch, wenn man seinen Erfahrungsbegriff nicht übernimmt. Sie gilt insbesondere, wenn man die Zugangsmöglichkeiten zu einem polytheistischen Pantheon genauer analysiert: Eine Wahl zwischen den Göttern gehört zur Kompetenz, mit der Religion umgehen zu können. »Modernität schafft eine neue Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird«<sup>80</sup>, klammert den ›Normalfall‹ eines polytheistischen Systems aus und konstruiert monistische Entwürfe als verbindliche Form.

### 13. Aretalogie, Symbolik, Fundamentalismus

Ich versuche zusammenzufassen: Dogmen, Symbola, *fundamentals* sind als kulturspezifische Reaktionen auf compulsive Komplexitätssteigerungen kultureller Systeme<sup>81</sup> zu beschreiben. Wenn man die Differenzierungssteigerungen

<sup>78</sup> W. Burkert (Anm. 27), 331. Zur Frage der ›religiösen Botschaft und ihrer Darstellung‹ F. Stolz, Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft, in: H. Zinser (Hrsg.), Religionswissenschaft, Berlin 1988, 55–72.

<sup>79</sup> Zur Funktion der Eliten in diesem Kontext G. Lenski (Anm. 74), 37ff.; zur Pluralität und Analogie der Wahrheitswelten‹ engagiert P. Veyne (Anm. 41), 28ff.

<sup>80</sup> P. L. Berger (Anm. 73), 41.

<sup>81</sup> Zur Verbindung von rigoristischen Haltungen mit gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen B. Gladigow, Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen, in: G. Klosinski (Hrsg.), Religion als Chance oder Risiko?, Bern 1993, 54–68.

einfacher, komplexer und moderner Gesellschaften durch Segmentierung bei einfachen Gesellschaften (unter Beibehaltung des Lokalisierungsprinzips), durch (Über-)Schichtung bei komplexen Kulturen (unter Beibehaltung von Lokalkulturen) und durch funktionale Differenzierung in modernen Gesellschaften beschreibt<sup>82</sup>, setzt ein Bedarf an Dogmatisierung dann ein, wenn gleichzeitig ein gesamtgesellschaftliches Kommunikationsmedium verloren geht *und* die Notwendigkeit oder das Interesse erhalten bleibt, kollektive Verbindlichkeiten aufrechtzuerhalten.

Rituelle Konformität kann solange mit traditionellen Mitteln der sozialen Kontrolle gesichert und tradiert werden, wie sie situations- und kontextgebunden praktiziert wird. Das kann auch für kulturelle Phasen einer weiteren sozialen und funktionalen Differenzierung gelten, solange die Anlässe für den Einsatz von Ritualen konstant bleiben, wie im Falle von Geburt, Bestattung oder Statuswechsel. Prozesse der Generalisierung setzen dann ein, wenn »die Evolution der Ideen ... als eigenständige, d. h. vom unmittelbaren Handeln gelöste vor[kommt], wo sie in der Oberschichtenkommunikation eine gewisse Unabhängigkeit von den direkten Interaktionen erhält«<sup>83</sup>.

Für die religionshistorische Analyse bedeutet das, daß religiöse Aussagen auf ihren Kontext und ihre soziale Quelle hin interpretiert werden müssen: Das Epitheton oder die Aretologie, die sich an eine Epiklese anschließt – Apollon Epikourios (Apollon Helfer), Zeus Soter (Zeus Heiland, Retter), Zeus, der den Gewaltigen verkleinert und den Niedrigen erhebt –, sind, je nach Sprecher und

---

<sup>82</sup> Diese Einteilung folgt im wesentlichen (F. Tenbruck und) Alois Hahn, Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne, in: F. Neidhardt u. a. (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft. René König zum 80. Geburtstag (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27), Opladen 1986, 214–231 und ist mit N. Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt 1980 kompatibel.

<sup>83</sup> A. Hahn (Anm. 82), 217; vgl. auch N. Luhmann (Anm. 6), 85.

Situation, Optionen auf die gewünschte Leistung, Hilfe, Rettung, Erhöhung oder aber in die Prädikation hineingenommene Wesensaussagen. Ein ›Bedarf‹ an bestimmten Eigenschaften eines Gottes und der topische Verweis auf seine typischen (und früher erbrachten) Leistungen laufen in der Aretalogie des antiken Gebetshymnus parallel. Während in einem Bittgebet der Verweis auf die früheren Leistungen des Gottes (Norden spricht hier von ›dynamischer Prädikationsart‹<sup>84</sup>) mit der konkretisierten Erwartung an den Gott verknüpft wird, diese Fähigkeit auch jetzt zu beweisen, gehen die doxologischen Aussagen in einem Preishymnus in Zustimmung einfordernde Prädikationen über. Dies ist der Ort, an dem Superlative und Vollkommenheitspostulate ihre religiöse Öffentlichkeit finden; – der philosophische Diskurs, der mit ähnlichen Postulaten operiert, stellt in diesem Sinne gerade keine Öffentlichkeit her.

Im Schnittpunkt des Problems von situationsgebundener Prädikation und kontextfreier Doxologie steht eine Einbeziehung oder der Ausschluß einer Öffentlichkeit. Damit kann ein Wechsel von Adressat und Funktion verbunden sein, etwa die unmittelbare Prädikation in Paradosis und Didaskalia übergehen. Dieser Übergang von Lobpreis zur Lehre läßt sich schon bei einigen der Homerischen Hymnen (genauer: Prooimia) verfolgen, das Phänomen ist also nicht an einen monotheistischen Rahmen gebunden. Eine konsequente Verlagerung des Schwerpunktes von Religionen »aus rituellen Praxen in übergreifende Glaubensfragen, die dogmatisiert, interpretiert und exegetisch respezifiziert werden müssen«<sup>85</sup>, der Weg von der Orthopraxie zur Orthodoxie, gehört zu noch genauer zu bestimmenden Prozessen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung. Auch in polytheistischen Religionen läßt sich in

<sup>84</sup> E. Norden, *Agnostos theos* (1923), Darmstadt 1956, 220f.

<sup>85</sup> N. Luhmann (Anm. 6), 108.

Einzelfällen – wie ich zu zeigen versuchte – der Weg von einer reflektierten ›Wahl‹ eines Gottes zu einem in eine Aretalogie hinein verdichteten ›Bekenntnis‹ zu ihm verfolgen.

Eine genauere Bestimmung des religionshistorischen Ortes von Konversion und der Qualifikation von Konversion über Bekenntnis und *abrenuntiatio* wäre die Voraussetzung, um das aktuell so viel behandelte Phänomen des Fundamentalismus durch eine weitere Determinante bestimmen zu können: Im Rahmen traditioneller Muster ließen sich fundamentalistische Optionen auch als ›Binnenkonversionen‹<sup>86</sup> beschreiben, bei denen eine neue Innengrenze der ›eigenen‹ Religion erzeugt wird. Das Innen-/Außenschema wird dann so rigide angewandt, daß die nicht fundamentalistischen Mitglieder der eigenen Religion als die besonders gefährlichen Feinde, Apostaten, Häretiker usw. dargestellt werden können. Der Konfessionsstreit des 16. Jahrhunderts und der Fundamentalismus im Nordamerika der 20er Jahre könnten hierfür als Beispiele dienen. Ein Rückblick auf die Geschichte des Christentums läßt, wenn ich recht sehe, ein vergleichbares Schema erkennen. Die ›geringen Differenzen‹ werden über das Medium eines philosophischen Diskurses nach griechischem Vorbild akzentuiert und dramatisiert. Das heißt: Die Trennschärfe zwischen den Alternativen wird über die Wahrheitsfrage, im Schema der Dualisierung wahr – falsch, erhöht und zu einer Frage von Heil und Unheil, von Leben und Tod. Diese Differenzen sind von Spezialisten erzeugt, sind das Ergebnis einer neuen und weitergehenden ›Professionalisierung von Religion‹, nicht Folge einer allgemeinen religiösen Entwicklung. Der Preis dafür ist eine sonst nicht zu beobachtende Distanz zwischen den Virtuosen religiöser Theorie und den ›einfachen Gläubigen‹ – bis heute.

---

<sup>86</sup> Dazu H. Mohr, Art. Konversion/Apostasie, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 3, Stuttgart 1993, 436–445.