

Burkhard Gladigow

## Polytheismus

### Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung

#### Inhalt

*Die Forschungsgeschichte von ›Polytheismus‹ ist bis in die Gegenwart hinein Teil der Europäischen Religionsgeschichte und insoweit vor allem durch eine ›Verteidigung des Singulars‹ charakterisiert. Mit dieser christlich-theologischen Option wird der ›religionsgeschichtliche Normalfall‹ Polytheismus schnell zum Sonderfall und die spezifischen Leistungen polytheistischer Religionen in komplexen Kulturen verschwinden hinter monistischen Präferenzen. Erst seit wenigen Jahrzehnten gewinnt eine historische Forschung Profil, die die besondere Stellung von Polytheismus in der Geschichte der Kulturen und Religionen näher bestimmt: seine grundsätzliche Regionalisierung, die Tendenz zu Pantheon- oder Systembildungen und seine spezifische Integrationsleistung für die jeweiligen Kulturen. In jüngster Zeit hat die Erforschung des historischen Phänomens ›Polytheismus‹ durch eine aktualisierende Rezeption (new polytheism) neue Akzente gewonnen, zu deren pluralistischen Optionen es bereits eine fundamentalistische Opposition (G. North) gibt.*

## 1. Vielheit der Religionen und Vielheit der Götter

Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein war eine das konkrete Phänomen verstellende Einordnung des Polytheismus aus der Sicht einer natürlichen Theologie vorherrschend: Nur die Vielheit der Religionen und die *eine* Offenbarung (– Offenbarungstradition) sind in dieser Perspektive und Tradition das erklärungsbedürftige Problem, nicht die Vielheit der Götter in ›einer‹ Religion. Hinter diesem – durch Marsilio Ficino und Nikolaus von Kues in den Grenzen der Renaissance wieder aktualisierten Gesichtspunkt<sup>1</sup> – verschwindet die ›Vielzahl der Götter‹ der einzelnen ›positiven Religion‹ fast gänzlich. Auch mit der Entwicklung der Natürlichen Theologie zur Religionsphilosophie<sup>2</sup> steht die Frage nach der Vielheit der Religionen

1 Überblick bei P. Meinhold, »Entwicklung der Religionswissenschaft im Mittelalter und zur Reformationszeit«, in: U. Mann (Hg.), *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973, 357-380, dessen Darstellung allerdings davon bestimmt ist, »die Entwicklung der Religionswissenschaft als einer eigenen theologischen Disziplin« (361) zu beschreiben.

2 Dazu K. Feiereis, »Die Vielheit der Religionen. Zur religionsphilosophischen Diskussion in der deutschen Aufklärung«, in: Ch. Hörgl et. al. (Hg.), *Wesen und Weisen der Religion*, München 1969, 188-211.

nen und ihrem Verhältnis zur Wahrheit im Vordergrund, und nicht die nach einer Vielheit von Göttern in einem Pantheon. Aufklärung und Kritik an der Aufklärung transportieren die gleiche Sichtweise: Von Reimarus über Lessing bis zu Schleiermacher wächst zwar die Tendenz, den vielen, verschiedenen ›positiven Religionen‹ einen eigenen Wert im Blick auf die Gotteserkenntnis zuzugestehen. In enger theologischer Betrachtung kann aber noch im 20. Jahrhundert Polytheismus allgemein über ›Sünde‹ definiert und in eine notwendige Beziehung zu ›Unsittlichkeit‹ gebracht werden: »Das Wesen des Polytheismus oder der Verehrung einer Vielheit göttlicher Mächte statt des Einen wahren Gottes beruht auf der Naturbefangenheit des durch die Sünde entarteten religiösen Gefühls und Verhaltens der Menschheit.«<sup>3</sup>

Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß es schon vor der Aufklärung Ansätze gab, den ›heidnischen Religionen‹ einen von der christlichen Heilsgeschichte unabhängigen Wert zuzugestehen: Ich nenne hier als Beispiele Schriften wie die des François de La Mothe le Vayer, »De la vertu des Payens« (Kardinal Richelieu gewidmet) von 1757 oder, auf deutscher Seite, die »Allgemeine Religions- und Staatsgeschichte« eines Joseph Ringmüller von 1772, der trotz seiner christlichen Grundorientierung keine Probleme hat, im 3. Hauptstück das »Heidentum in seiner Größe« zu behandeln und Götterlehre, Götterdienst und Glaubens- und Sittenlehre des Heidentums »als ordentlich verfasst« (S. 407) zu präsentieren – geschrieben »zum gemeinnützigen Gebrauche besonders der wirzburgischen Schulen«. Lessings Plädoyer für eine »Vergleichung der Religionen«<sup>4</sup> von 1754 mündet in sein Konzept von einer Erziehung der Menschheit im Rahmen der göttlichen Offenbarung, ein Entwurf, der deutlich über die Grenzen der Aufklärung hinausweist. Seine Bewertung des Polytheismus als eines Versuchs der beschränkten menschlichen Vernunft, den Gottesbegriff »zu bearbeiten«, indem sie »den Einzigsten Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere (zerlegte), und jedem dieser Teile ein Merkzeichen (gab)«<sup>5</sup> reduziert die historischen Polytheismen freilich wieder auf einen latenten, intendierten, aber nicht erreichten Monotheismus. Bei dem anderen großen Vorläufer der Religionswissenschaft als Disziplin treten – mutatis mutandis – die gleichen Probleme auf: Schleiermacher weist zwar – noch nachdrücklicher als Lessing – der Vielfalt der positiven Religionen einen eigenen, legitimen Status zu (sie sind ›notwendige‹ Konkretisierungen<sup>6</sup>), relativiert aber für eine

3 O. Zöckler, in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig <sup>3</sup>1904, 539 s. v. »Polytheismus«; am Schluß des Artikels ein pathetisches Insistieren auf den »schweren Greueln«, die mit Polytheismus verbunden sind: »Von den da (sc. Im NT) zusammengestellten furchtbaren Schuldregistern hat weder eine bis in die letzten erreichbaren Tiefen eingedrungene Erforschung der Kultur- und Sittengeschichte des klassischen Altertums, noch eine wahrhaft gründliche ethnologische Forschung im Bereich der modernen Völkerkunde Wesentliches wegzutilgen vermocht.« (549).

4 G. E. Lessing, *Rettung des Hieronymus Cardanus*, Werke VII, 212.

5 G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Einleitung § 6, Werke VIII, 592.

6 F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799, 55 ff. Aus der engeren Perspektive der Religionsphänomenologie eingeordnet bei K. E. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, Leiden; Köln 1978; den frühromantischen Rahmen des Konzeptes beschreibt gut

religionshistorische Erforschung der Religionen diese Position dadurch, daß er den verschiedenen Gottesvorstellungen nur akzidentellen Charakter zuweist, – alle internen Reflexionen zudem, Dogmatik und Mythologie vor allem, zurückweist. Insbesondere für die theologisch beeinflusste Religionsphänomenologie war seine Hinanstellung jeglicher Gottesvorstellung folgenreich: »Sollte nicht der, der es (sc. das Universum) so anschaut als Eins und Alles, auch ohne die Idee eines Gottes, mehr Religion haben, als der gebildetste Polytheist? Sollte nicht Spinoza ebensoweit über einem frommen Römer stehen, als Lukrez über einem Götzendiener?«<sup>7</sup> Gegenüber der ›Anschauung des Universums‹ sind für Schleiermacher die Gottesvorstellungen (also auch Vorstellungen vieler Götter) des Menschen nur Epiphänomene, »ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie.«<sup>8</sup> Einerseits ist mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert eine Phase der Wiederannäherung an den Polytheismus zu einem Ende gekommen<sup>9</sup>, andererseits werden in der Wahrnehmung der Forschung seitdem Mythologie und Polytheismus nur für bestimmte Interferenzbereiche aufeinander bezogen: ›Mythos‹ umfaßt mehr als Göttermythen und selbst polytheistische Religionen können ›mythenlos‹ gedacht werden<sup>10</sup>. Im Kernbereich der historischen Ausgangsmaterialien bleibt »the inconceivable polytheism«<sup>11</sup> als Wahrnehmungs- und Darstellungsproblem bestehen.

## 2. Polytheismus als Religionstyp und seine kulturellen Kontexte

In der religionshistorischen Forschung hat es zunächst A. Brelich<sup>12</sup> unternommen, in differenzierter Weise kulturelle Rahmenbedingungen eines etablierten Poly-

J. Rohls, »›Sinn und Geschmack fürs Unendliche‹ – Aspekte romantischer Kunstreligion«, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27, 1985, 1-24.

7 F. Schleiermacher, *Reden...*, 128.

8 F. Schleiermacher, *Reden...*, 128.

9 Dazu M. Landmann, *Pluralismus und Antinomie*, München; Basel 1963, 118-133 (»Die Wiederentdeckung des Polytheismus«).

10 Zu der an C. Koch, *Der römische Juppiter* (1937), Darmstadt 1968, anschließenden Diskussion L. Arcella in der Einleitung zu der italienischen Übersetzung. Vgl. ferner J. Scheid, »Polytheism Impossible; or, the Empty Gods: Reasons behind a Void in the History of Roman Religion«, in: F. Schmidt (Hg.), *The Unconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography* (History and Anthropology 3), London <sup>3</sup>1987, 303-325, auf S. 305 das vernichtende Urteil: »How did these works situate the problem of polytheism? [...] The attitudes varied with their times, but on the whole the reactions were much alike: historians of Roman religion had little or no appreciation for polytheism.«

11 F. Schmidt (Hg.), *Unconceivable Polytheism...*, mit einer guten wissenschaftsgeschichtlichen Einleitung von F. Francis, »Polytheisms: Degeneration or Progress?«, 9-60.

12 A. Brelich, *Il Politeismo*. Università degli Studi di Roma, Anno Accademico 1957-1958, Rom 1958; dies ist der Hintergrund für die programmatischen Anforderungen an die Behandlung des Gegenstandes auf dem Marburger Kongreß, vgl. ders., »Der Polytheismus«, in: *Numen* 7, 1960, 123-136.

theismus zu bestimmen und damit eine Charakterisierung dieses Religionstyps von der theologisch diktierten Alternative ›Monotheismus-Polytheismus‹ abzukoppeln. Unabhängig von Brelichs Hinweis auf einen entwickelten Ackerbau als Basis polytheistischer Religionen haben G. E. Swanson<sup>13</sup> und C. Lemert<sup>14</sup> komplexe Kulturen und polytheistische Religionen in Beziehung zueinander gesetzt, E. Topitsch<sup>15</sup> schließlich hat hierarchische Ordnungen altorientalischer und altindischer Panthea mit Reflexionen über politische Herrschaft und ihre religiöse Legitimation in Verbindung gebracht. Mit dieser Veränderung des Forschungsinteresses konnten dann nicht nur gemeinsame Eigenschaften polytheistischer Religionen angesprochen werden – dies das ›Forschungsprogramm‹ Brelichs<sup>16</sup> –, sondern die Binnenstruktur polytheistischer Religionen<sup>17</sup> im Verhältnis zu den sie tragenden Kulturen.

Eingehende Analysen mesopotamischer Stadtkulte haben allmählich erkennbar gemacht, in welcher Weise städtische Panthea und überregionale genealogische Verbindungen der Götter das spannungsreiche Verhältnis von politischer Autonomie und kultureller Gemeinsamkeit aufgefangen haben. In diesem Prozeß der Entwicklung eines ›sophisticated polytheism‹<sup>18</sup> ist, über reflektierte Prädikationen und Äquivalenz-Listen, eine frühe Form der Professionalisierung von Religion greifbar, die mit der kulturellen Überwindung der Abhängigkeit von Natur<sup>19</sup> auch die Gottesvorstellungen und das Binnenverhältnis der Götter zueinander neu formulierte. Die Leistungsfähigkeit von Pantheon-Bildungen läßt sich an unterschiedlichen kulturellen Überlagerungen und politischen Zusammenschlüssen zeigen<sup>20</sup>, wobei sehr deutlich wird, daß sich in diesen bereits elaborierten Formen eines Polytheismus nicht eine undifferenzierte ›Volksreligiosität‹ des dritten Jahrtausends überlagerte oder akkumulierte, sondern ein bewußt gestaltetes Konzept der eigenen Kultur und ihrer Geschichte. Die systematischen Muster, die in der ein-

13 G. E. Swanson, *The Birth of the Gods*, Ann Arbor 1960.

14 Ch. C. Lemert, »Cultural Multiplexity and Religious Polytheism«, in: *Social Compass* 21, 1974, 241-243

15 E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (1957), München 1972, 47 ff.; ders., *Gottwerdung und Revolution*, München 1973.

16 A. Brelich, *Il politeismo...*, 31: »... le religioni politeistiche hanno caratteri fondamentali comuni che giustificano una ricerca al di là delle barriere filologiche.« In einer kurzen Skizze mit der Präambel »Le polythéisme est à la mode« hat M. Detienne, »Du Polythéisme en général«, in: *Classical Philology* 81, 1986, 47-55 die aktuellen Forschungsansätze, vor allem in Frankreich, angesprochen.

17 B. Gladigow, »Strukturprobleme polytheistischer Religionen«, in: *Saeculum* 34, 1983, 292-304.

18 W. G. Lambert, »The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism«, in: H. Goedicke; J. Roberts (Hg.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, 191-200.

19 Es ist auffallend, daß W. G. Lambert, »Historical Development...«, 199, diese Entwicklung im Schema der ›Naturmythologie‹ des 19. Jahrhunderts abwertet: »... This was not enough to adjust a sophisticated polytheism to the reality of nature«

20 Am Beispiel einiger hethitischer Städte und von Ebla gezeigt von A. Archi, »How a Pantheon forms. The Cases of Hittite-Anatolia and Ebla of the 3<sup>rd</sup> Millennium B. C.«, in: B. Janowski, K. Koch, G. Wilcken (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Freiburg 1993, 1-18.

schlägigen religionshistorischen Forschung allmählich sichtbar werden, legen nahe, daß entwickelte Polytheismen Folgen bestimmbarer Regionalisierungsprozesse sind, während unter den Bedingungen hoher Mobilität ein Bedarf an einem konsolidierten Pantheon<sup>21</sup> nicht aufzukommen scheint. Eine Herausbildung des ›Pantheon Babylonicum‹<sup>22</sup> erfolgt deutlich erst nach der Einwanderung semitischer Nomaden und ihrem Sesshaftwerden, sowie der Sumerer im 4. vorchristlichen Jahrtausend und der Entwicklung »kleiner lokaler Zentren zu den ersten Städten«<sup>23</sup>. In den gleichen Kontext – Abhängigkeit eines konsolidierten Polytheismus von Sesshaftigkeit und kultureller Überschichtung – ließe sich die negative Antwort auf die Frage einordnen, ob es eine indogermanische Götterfamilie mit einem Götterpaar an der Spitze einer Genealogie (›Himmelvater und Erdmutter‹) gegeben habe<sup>24</sup>. Es gibt hier zwar durchaus ›Himmelssöhne‹, die einen Reiteradel in offener verwandtschaftlicher Beziehung zueinander spiegeln, nicht aber ein festgefügtes Pantheon, das Medium genealogischer und politischer Spekulation sein könnte. Die Struktur eines Pantheons in einer Art Eins-zu-Eins-Relation aus sozialer Organisation abzuleiten und in einem festen ›ideologischen Programm‹ fixiert zu sehen, wie es G. Dumézil unternommen hat<sup>25</sup>, verkennt die Freiheitsgrade eines entwickelten Polytheismus – einmal abgesehen davon, daß hier Muster von E. Renan weitertransportiert werden<sup>26</sup>, der die »polytheistische Dynamik der Arier« dem »monotheistischen Stillstand« gegenüberstellte.

Mit den historischen Befunden im Hintergrund läßt sich – in Fortführung der Ansätze Brelichs – argumentieren, daß ein ausgebildeter Polytheismus eine bestimmte kulturelle Komplexität widerspiegelt und konkrete historische Voraussetzungen hat. Vor diesem Hintergrund verlagert sich dann auch die traditionelle Alternative Monotheismus-Polytheismus<sup>27</sup>, für deren Option ›Ur-Monotheismus‹ so viel Material aus den Bereich der Stammeskulturen gesammelt worden ist

- 
- 21 Mit einer vergleichbaren Fragestellung von E. Noort, »Seevölker, materielle Kultur und Pantheon«, in: B. Janowski, K. Koch, G. Wilcken (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen...*, 363-389 für die ›Seevölker‹ verneint. »Ein wohlumrissenes eigenes, eventuell von Herkunftstraditionen getragenes Pantheon hat es bei den Seevölkern nicht gegeben. Wo wir sie dingfest machen können, spiegeln die Göttergestalten die Internationalität der betreffenden Gegenden wider.« (386)
- 22 B. Kienast, »Überlegungen zum ›Pantheon Babylonicum‹«, in: *Orientalia* N. S. 54, 1985, 106-116.
- 23 B. Kienast, »Überlegungen...«, 108.
- 24 W. Euler, »Gab es eine indogermanische Götterfamilie?«, in: W. Meid (Hg.), *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, Innsbruck 1987, 35-56. Auf das Fehlen »engster Beziehungen zwischen staatlicher Ordnung und Göttersystem« verweist K. Kerényi, »Die Entstehung der olympischen Götterfamilie«, in: *Paideuma* 4, 1950, 127-138.
- 25 Überblick über die Positionen der Forschung bei G. J. Larson (Hg.), *Myth in Indo-European Antiquity* (Publications of the UCSB Institute of Religious Studies), Berkeley 1974.
- 26 Dazu M. Olender, »The Indo-European Mirror: Monotheism and Polytheism«, in: F. Schmidt (Hg.) *Inconceivable Polytheism...*, 327-375; in größerem Rahmen ders., *Die Sprachen des Paradieses*, Frankfurt 1994.
- 27 Gegen dieses Begriffspaar hat sich G. Ahn, »›Monotheismus‹-›Polytheismus‹. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen«, in: M. Dietrich; O. Lorez (Hg.), *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica*. Festschrift Kurt Bergedorf, Neukirchen 1993, 1-24 mit weiteren Argumenten gewandt.

(P. W. Schmidt), in ein ganz anderes systematisches Feld. Für die Art der notwendigen Verlagerung liefert – gerade wegen der ganz anders gerichteten Intention – der Versuch von Th. P. van Baaren<sup>28</sup> einschlägiges Material, der zeigen wollte, daß in den religiösen Orientierungen der Nuer, Shilluk, Dinka, Oglala, Ashanti und Dayak unterschiedlichste Syntheseformen zwischen Monotheismus und Polytheismus zu finden sind; dafür hatte er die Formulierung *pluriform monotheism* vorgeschlagen. Seine Grundthese für dieses Konzept, »... these systems are at the same time a proof of profound theoretical thinking among many primitive peoples [...] as well as of their deeply rooted realism...«<sup>29</sup> läßt sich jedoch eher umkehren: Unter den Bedingungen der von ihm angeführten Kulturen bestand kein Bedarf, die praktizierten Kulte gegen einen von Spezialisten theoretisch gefaßten und exklusiv vertretenen Monotheismus aufzurechnen. Die seit Schelling laufende Diskussion um einen »relativen Monotheismus« (Schelling), »Henotheismus« (F. M. Müller) oder eine »Monolatrie« (J. Wellhausen)<sup>30</sup> in der allgemeinen Religionsgeschichte hat zumindest gezeigt, daß – sofern die Vorbedingungen einer kultischen Differenzierung (Differenzierbarkeit) der Götter gegeben sind – in einer bestimmten Situation im Regelfall nur ein Gott verehrt<sup>31</sup>, angeredet, gepriesen, ihm allein geopfert wird. Basis der Differenzierungen von Gottesvorstellungen, von Differenzierungen, die in einem polytheistischen Kult Aussagen ermöglichen, wie »Ich habe dein Wesen nicht dem eines anderen Gottes gleichgemacht«<sup>32</sup> sind Namen und (Kult-) Bild der Götter. Aus der Interferenz von Eigennamen und ortsbezogenem Kultbild der Götter<sup>33</sup> entwickeln sich jene spezifischen Strukturen, die eine grundsätzliche *Regionalisierung* polytheistischer Kulte von einer *Lokalisierung* monotheistischer Religionen<sup>34</sup> abheben. Unter diesen Bedingungen lassen sich regionale Panthea wie

28 Th. P. van Baaren, »Pluriform Monotheism«, in: *Nederlands theologisch Tijdschrift* 20, 1965-1966, 321-327.

29 Th. P. van Baaren, »Pluriform Monotheism...«, 327.

30 Kurzer Überblick bei Chr. Auffarth, »Henotheismus/Monolatrie«, in: *Hrwg* 3, 1993, 104 f. Vgl. noch A. van Selms, »Temporary Henotheismus«, in: *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae*. Festschrift F. M. T. de Liagre Böhl, 1973, 341-348, der für einen allgemeinen Monotheismus eine besondere Akzeptanz auf dem Wege über einen allgemeinen (!) Henotheismus vermutet.

31 Als »over-all pattern« der altorientalischen »Theologie« bezeichnet von Morton Smith, »The Common Theology of the Near East«, in: *Journal of Biblical Literature* 71, 1952, 135-147 (138 ff.), der Polytheismus letztlich als ein Produkt von Literatur hinstellt.

32 Als Versicherung des täglichen Tempelrituals in Ägypten, wozu A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris 1902, 59; zum systematischen Rahmen dieser Beteuerung E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971, 164 ff.

33 Zu den grundsätzlichen Strukturen B. Gladigow, »Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme«, in: H. Brunner; R. Kannicht; K. Schwager (Hg.), *Wort und Bild*, München 1979, 103-122.

34 Dazu die Beiträge bei H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995. Den Akzent auf eine überregionale Repräsentanz polytheistischer Organisation legt F. Mora, »Per uno tipologia del politeismo«, in: U. Bianchi (Hg.), *The Notion of »Religion« in Comparative Research*, Selected Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 3.-8, September 1990, Roma 1994, 823-830.

komplexe Systeme beschreiben<sup>35</sup>, deren Elemente (Götter) durch definierbare Beziehungen bestimmt sind.

Diese konkreten Beobachtungen sind noch einmal von der eher philosophischen Frage zu unterscheiden, ob ›hinter‹ dem Bild der verschiedenen Götter eine ›Einheit des Göttlichen‹ stehe: Jean Rudhardts zusammenfassendes Plädoyer »mais il faut en l'employant savoir que, si de telles religions honorent plusieurs dieux, elles le font dans un esprit subtil, avec une piété prudente, et reconnaissant à leur manière l'unité du divin«<sup>36</sup> liefert so etwas wie eine Apologie des (griechischen) Polytheismus, indem er eine Einheit des Göttlichen in der Vielheit der Götter ›rettet‹. Eine ähnliche »Verteidigung des Singulars« unternimmt John Hick<sup>37</sup>, der mit Hilfe von Kants Erkenntnistheorie und selektiv aufgegriffener aktueller Informationstheorie von der religiösen Erfahrung »des« Realen ausgeht, den Singular aber nur »hypothetisch« und in der Tradition Anselms von Canterbury<sup>38</sup> begründen kann: »Warum benutzen wir den Begriff »das Reale« im Singular? Warum sollte es nicht eine ganze Anzahl von Letztwirklichkeiten geben? [...] Wenn wir uns jedoch von einem religiösem Standpunkt aus nicht nur vorzustellen versuchen, was logisch möglich ist [...] sondern was die einfachste Hypothese ist, die die Vielzahl religiöser Erfahrungen erklärt, so führt dies, so glaube ich, zum Postulat des ›Realen‹«<sup>39</sup> Die Argumentation ist zirkulär und führt an den systematischen Punkten, an denen auch die Mehrzahl der Götter ein praktikables Denkmodell darstellen müßte, jeweils die monistische Hypothese ein: »Können wir die erforderliche höhere Komplexität einfach dadurch erreichen, daß wir von einer Pluralität göttlicher Selbste ausgehen? Dies ist die polytheistische Option. [...] Wenn wir jedoch eine Hypothese anstreben, welche sowohl den Absolutheitscharakter als auch die erfahrene Pluralität des Göttlichen aufrecht erhält, benötigen wir eine komplexere

35 Auf den ›Systemcharakter‹ polytheistischer Panthea hat zuerst J.-P. Vernant, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, 106 hingewiesen. Zum Verhältnis der Gottesvorstellungen zum ›System‹ B. Gladigow, »Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung«, in: P. Eicher (Hg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, 41-66. Am Beispiel von Hera hat W. Pötscher, *Hera. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena*, Darmstadt 1987, die differenzierte Integration einer Gottheit in ein Pantheon vorgestellt.

36 J. Rudhardt, »Considerations sur le polythéisme«, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 16, 1966, 353-364; das Zitat auf S. 364.

37 J. Hick, »Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen«, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 60-80. Eine Einordnung von Hicks religionsphilosophischen Prämissen findet sich bei C.-R. Bräkenhielm, *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, Nyköping 1975, 69-109. Vgl. ferner J. P. Kenney, »Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterranean Spirituality«, in: A. H. Armstrong (Hg.), *Classical Mediterranean Spirituality*, New York 1986, 269-292.

38 Umfassend hierzu J. Gauss, »Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen«, in: *Saeculum* 17, 1966, 277-367.

39 J. Hick, »Gotteserkenntnis...«, 72. – Auch im Rahmen einer modalen Logik kann Hicks Option in Frage gestellt werden, wie B. Leftow, »Anselmian polytheism«, in: *Philosophy of Religion* 23, 1988, 77-104 gezeigt hat: An Platinga anschließend diskutiert er die These, »seemingly theists should grant that there is a second divine being, and so become polytheists.« – Zum religionsphilosophischen Rahmen allgemein K. J. Clark, »The explanatory power of theism«, in: *Philosophy of Religion* 25, 1989, 129-146.

Struktur als die eines eindimensionalen Polytheismus.«. Und so münden alle Ansätze Hicks, die Vielheit der Götter unterschiedlicher Kulturen zur Kenntnis zu nehmen, in die »Folgerung«, »daß die verschiedenen Götter einleuchtender als Manifestationen derselben transzendenten Realität zu betrachten sind.«<sup>40</sup> Der »Wahrheitsgehalt« des Polytheismus wird von dem Ägyptologen Hellmut Brunner<sup>41</sup> demgegenüber gerade in dem Pluralismus der Seinsbereiche gesehen, den er bestehen läßt, und den er nicht gegen ein einheitliches Prinzip aufrechnet: Gerade darin liege die aktuelle Bedeutung eines offenen Polytheismus, dem »Monotheos« des Christentums »die numinose Fülle der Welt zurückzugewinnen«<sup>42</sup>. Ebenfalls vor dem Hintergrund der ägyptischen Religionsgeschichte, aber mit einem ganz anderen systematischen Bezugsrahmen, hat Jan Assmann ein evolutionäres und ein revolutionäres Verhältnis von Monotheismus und Polytheismus postuliert<sup>43</sup>: Der evolutionäre Monotheismus, wie er in der ramesidischen Theologie ausgestaltet wurde, ist als »Verborgenheitsmonotheismus« an der All-Einheit Gottes orientiert, der revolutionäre Monotheismus des Echnaton aber an der Einzigkeit Gottes.

Das religionshistorische Interesse am Polytheismus als einem eigenständigen Religionstyp ist – wie bereits mehrfach angesprochen – im Rahmen einer am Christentum orientierten Forschung nur durch sein Verhältnis zum israelitischen Monotheismus und seinen Folgerreligionen<sup>44</sup> bestimmt worden. Mit diesen Prämissen und den aus ihnen hervorgehenden Degenerations- oder Evolutionsthesen (Urmonotheismus-These, Drei-Stadien-Modelle) ist das Verhältnis von religionshistorischem »Normalfall« und dem Sonderfall des Monotheismus regelmäßig verkehrt worden: Erklärungsbedürftig erschienen in der dominierenden Forschungstradition jeweils die Übergangs- und Durchgangsphasen »Polytheismus« – und nicht die Singularität eines professionell konzipierten Monotheismus. Für eine besondere historische Situation und eine bestimmte Region sind die Potentiale beider Religionsformen freilich bis zu einem gewissen Maße historisch aufgearbeitet und in wechselnden Kontexten diskutiert worden: die Konkurrenz des Christentums mit den anderen antiken Religionen der Spätantike. Die Ausdifferenzierung monotheistischer Programme aus der polytheistischen mediterranen Koine der ausgehenden Antike war jeweils mit politischen Ansprüchen und einer neuen Form der

40 J. Hick, »Gotteskenntnis...«, 80.

41 H. Brunner, »Vom Wesen des Polytheismus und seinem Wahrheitsgehalt«, in: *Saeculum* 29, 1974, 597-609

42 H. Brunner, »Vom Wesen...«, 609. – Indirekt auf E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, bezogen, der versucht hatte, den physikalischen Komplementaritätsbegriff für die Analyse polytheistischer Probleme heranzuziehen, notiert Brunner: »Jedenfalls werden wir dem Polytheismus heute mehr Verständnis entgegenbringen als die Denker der letzten 2000 Jahre, ohne daß die Wissenschaft, die sich mit seinen Phänomenen beschäftigt, etwa Stifter-Absichten haben könnte.« (609).

43 J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1993, Bericht 2); kurz zusammengefaßt in: ders., »Zur Spannung zwischen Poly- und Monotheismus im Alten Ägypten«, in: *Bibel und Kirche* 49, 1994, 78-82.

44 Dazu gut F. Schmidt, »Polytheisms: Degeneration or Progress«, in: ders. (Hg.), *The Inconceivable Polytheism...*, 9-60.

›Professionalisierung von Religion‹ verknüpft. Im Blick auf den Abschluß dieser Prozesse im Übergang des Imperium Romanum in die Hände christlicher Kaiser hatte die kirchengeschichtliche Forschung zunächst die traditionellen Schemata von Apologetik und Polemik rezipiert und so die Diskussion zwischen den unterschiedlichen religiösen Optionen und politischen Parteinahmen von vornherein nivelliert.

Wenn das Verhältnis von antiken polytheistischen Religionen und christlichem Monotheismus im Schema der *Ecclesia triumphans* verhandelt wird, verschwinden jene historischen Spannungsverhältnisse und Brüche unvermerkt, die Arnaldo Momigliano unter der Fragestellung der »disadvantages of monotheism for a universal State« angesprochen hat: So ohne weiteres passen Monotheismus und christliches Imperium nicht zusammen, wie es eine Deutung im Schema der *demonstratio evangelica* nahelegte. Mit Celsus als Exponenten wird gerade der römische Polytheismus und das Imperium Romanum in eine harmonische Beziehung gebracht – ohne daß dafür ein theologisches Programm bereitstand. »Celsus perhaps went as far as anybody could go in presenting the Roman empire as a safeguard of polytheism.«, notiert Momigliano in diesem Zusammenhange<sup>45</sup> – und ist zugleich verwundert darüber, daß eine weitergehende philosophische oder theologische Ausgestaltung dieses Programms nicht erfolgte. Die christlichen Autoren, vor allem Origenes und Eusebius, nutzen demgegenüber das dreifache Argument, das der römischen Herrschaft über so viele Völker, der *pax Augusta* und der Zerstörung des jüdischen Tempels als Indizien einer *praeparatio evangelica*. Weltreich, Monarchie und Monotheismus scheinen den Christen in dieser Phase besser zusammenzupassen als Polytheismus und ein Pluralismus der *nationes*. D. Sabbatuccis Diktum, der Polytheismus sei in Babylonien entstanden und in Rom untergegangen (»Il politeismo nasce in Mesopotamia e muore a Roma«<sup>46</sup>), ist nur auf den ersten Blick richtig: Der antike Polytheismus ist gerade nicht restlos in der römischen Staatsidee aufgegangen.

Mit dem Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. zerfällt zwar – Erik Petersons großes Thema in: Der Monotheismus als politisches Problem<sup>47</sup> – die Selbstverständlichkeit, mit der von christlicher Warte aus Römische Herrschaft und Reich Gottes zusammengesehen werden können. Petersons akzentuierte These aber, daß mit der Trinitätslehre eine christliche Politische Theologie ein für allemal unmöglich geworden sei, gehört in die politische und theologische Diskussion der 30er Jahre

45 A. Momigliano, »The Disadvantages of Monotheism for a Universal State«, *Classical Philology* 81, 1986, 285-297, das Zitat auf S. 290. Vgl. ferner J. Gagé, *Le paganisme impérial à la recherche d'une théologie vers le milieu du IIIe siècle* (Abh. Akad. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 1972,2), Mainz 1972.

46 D. Sabbatucci, *Politeismo II*, Corso di Storia delle Religioni nell'anno acc. 1989-90, p. 1: »Il politeismo nasce in Mesopotamia e muore a Roma. Nasce come un modo di pensare sistematicamente il mondo; nel politeismo romano l'oggetto del pensiero sistematico cessa di essere il mondo e diventa lo stato: è il principio della fine. Ciò che resta è il »pensiero sistematico« (operante per dèi), che a Roma genera l'idea di stato (res publica).«

47 E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, wiederabgedruckt in: ders., *Theologische Traktate*, München 1950, 45-147.

unseres Jahrhunderts und hat eine lange, bis in die Gegenwart reichende, kontroverse Auseinandersetzung nach sich gezogen<sup>48</sup>. Im Rahmen dieser aktuellen Diskussion bleibt schließlich auch, durch mehrfache Transformationen hindurch, die große Alternative des 4. Jahrhunderts im Spiel: der Polytheismus<sup>49</sup>. Der kulturelle und religiöse Pluralismus, für den Julian Apostata – wenn auch erfolglos – eingetreten war, lebt in gewisser Weise in jenem »kompensatorischen Interesse am Polytheismus« (O. Marquard<sup>50</sup>) wieder auf, das mit dem 18. Jahrhundert begonnen hatte. Europäische Religionsgeschichte läßt sich nicht nur über die zunehmende Dominanz des Christentums definieren, sondern auch über »mitlaufende Polytheismen«.

Insbesondere die Forschungen von Karl Hauck zur nordgermanischen Religionsgeschichte haben gezeigt, wie komplex die Überlagerungsphänomene zwischen den regionalisierten Formen des germanischen Polytheismus und den Einflüssen aus dem Mittelmeerraum<sup>51</sup> gewesen sind. Mit dem systematisch erweiterten Quellenmaterial wird erkennbar, daß über erhebliche Zeiträume hinweg konkurrierende Deutungen und Inklusionsversuche abgelaufen sind. Es hat nicht nur – wie Jahrhunderte später in der strittigen Akkomodation des Ritenstreits in China und Indien – eine Akkomodation des Christentums gegeben, sondern – umgekehrt und in weit größerem Umfang – Akkomodationsversuche der polytheistischen Randkulturen des Nordens an den Monotheismus des Christentums. Das in den Arbeiten von L. E. v. Padberg<sup>52</sup> erschlossene Material führt zu der Feststellung, daß auf germanischer Seite die christliche Missionsgeschichte für längere Zeit durch Orientierungskonflikte charakterisierbar ist, die die »aufgedrängten Konflikte« im traditionellen Schema polytheistischer Modelle zu bewältigen versuchten. Daß die christliche Überlieferung diese Prozesse weithin zugunsten von Konversionsberichten unterdrückt hat, gehört zum Genre und trennt die in den Theologien transportierte Missionsgeschichte grundsätzlich von Allgemeiner Religionsgeschichte. Eine abwägende Aufrechnung der weitgehend christlich bestimmten schriftlichen Überlie-

48 Die verschiedenen Diskussionsstränge sind zusammengezogen bei J. Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (Religionstheorie und politische Theologie 1), München 1983.

49 O. Marquard, »Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?«, in: J. Taubes (Hg.) *Der Fürst dieser Welt...*, 77-84; im Inhaltsverzeichnis des Bandes und als Seitentitel ist angegeben: »Politischer Polytheismus – auch eine politische Theologie«. Zum Polytheismus als »Politischer Religion« grundsätzliche Bemerkungen bei A. v. Harnack, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1924), Wiesbaden o. J., 28 ff.

50 O. Marquard, »Aufgeklärter Polytheismus...«, 82.

51 Dazu aus der Fülle des erschlossenen Materials K. Hauck, »Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 1, 1967, 3-93. Zu Prozessen einer »paganen Expansion« ders., »Der Missionsauftrag Christi und das Kaisertum Ludwigs des Frommen« in: P. Godman; R. Collins (Hg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford 1990, 275-296

52 L. E. v. Padberg, »Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsperiode«, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 77, 1995, 249-278; sowie ders., *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995.

ferung mit dem reichen archäologischen Material, das insbesondere die Brakteaten-Forschung bereitgestellt hat, legt die Vermutung nahe, daß es ein breites Spektrum an »polytheistischen Akkomodationsversuchen« gegeben hat.

### 3. Interne und externe Strukturen von Polytheismus

Vor dem Hintergrund dieser aktuellen religionshistorischen Forschungen stellen sich die Fragen nach einer primären Ortsbestimmung von Polytheismus – und nach den sekundären Prozessen einer Ausdifferenzierung monotheistischer Konzepte – neu: Der Bestand ›insulärer Monotheismen‹ ist das erklärungsbedürftige Problem einer mediterranen Religionsgeschichte, nicht so sehr das Weiterlaufen polytheistischer Muster<sup>53</sup> in einer Europäischen Religionsgeschichte. Unter dieser Perspektive wird erkennbar, daß für eine Pragmatik von Polytheismus mindestens drei Formen von Pluralismus interferieren: Der Pluralismus der Vielheit der ›eigenen Götter‹ (am Ort), der Pluralismus der ›eigenen‹ und der ›fremden‹ Götter (bei einer Erweiterung des Horizonts) und schließlich der Pluralismus unterschiedlicher Abhängigkeit von bestimmten Göttern gegenüber anderen. Hier wird zugleich eine grundsätzliche Differenz zwischen unterschiedlichen Religionstypen sichtbar: Kontingenz wird in polytheistischen Religionen primär über eine Vielzahl der Götter, ihren Antagonismus und ihre Spontaneität erfaßt<sup>54</sup>, in monotheistischen Religionen über eine komplexe Verschuldungsgeschichte. Eine Implikation dieses komplementären Verhältnisses von polytheistischen und monotheistischen Religionen liegt nicht nur in unterschiedlich konzipierten Orientierungsmustern, sondern – auf einem höheren Syntheseniveau – in einer unterschiedlichen Soteriologie. Polytheistische Religionen haben über ihre grundsätzliche Regionalisierung Abhängigkeiten von Göttern und ›Konversionen‹ gewissermaßen vorgängig ›verräumlicht‹ – mit dem Wechsel des Ortes muß man sich anderen Göttern zuwenden –, Soteriologien<sup>55</sup> oder gar Geschichtstheologien im engeren Sinne sind ihnen eher fremd.

Henotheistische Optionen lassen sich so auch als Reduktionsformen der Regionalisierung eines Polytheismus beschreiben: Nur noch der Gott, vor den man getreten ist, ›gilt etwas‹. Die daraus hervorgehenden elativischen oder superlativischen Prädikationen (im Schema etwa von: Jahwe-allein, heis theos, summus, optimus,

53 Insofern kann man nicht von einem »softening of the monotheistic principle« (Lemert, »Cultural Multiplexity ...«, 244) sprechen, sondern eher von einem Weiterlaufen der Randbedingungen des christlichen Monotheismus.

54 Dazu R. Döbert, »Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionsystemen«, in: K. Eder (Hg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 330-363.

55 A. Brelich hat polytheistischen Religionen eine Soteriologie kurzerhand abgesprochen: »In conclusione: il politeismo, prima di disgregarsi sotto l'azione di nuovi orientamenti culturali ad esso estranei, ignora la soteriologia,« A. Brelich, »Politeismo e soteriologia«, in: S. G. F. Brandon (Hg.), *The Saviour God*, Manchester 1963, 46

maximus)<sup>56</sup> treten dann zwangsläufig mit vergleichbaren anderen in Konkurrenz, wenn der temporale oder regionalisierte Grundbezug verlassen wird. Religionshistorisch ergibt sich daraus zunächst die Frage, wie die unterschiedlichen, nun zeitlich und räumlich stabilisierten Monotheismen in die jeweilige polytheistische Grundstruktur integriert werden konnten – und nicht umgekehrt<sup>57</sup>. Das religionshistorische Material zeigt, daß gerade die entwickelten polytheistischen Systeme im allgemeinen ›insuläre Monotheismen‹ ohne Mühe integrieren<sup>58</sup> konnten. Da in einem ausdifferenzierten polytheistischen System der konkrete kultische Zugang zu den Göttern selektiv und, im Blick etwa auf die Opfergaben, auch exklusiv erfolgen konnte, fallen ›insuläre Monotheismen‹<sup>59</sup> nicht notwendig aus dem System heraus.

Eine systematische Neubestimmung von Polytheismus als eines zusammenhängenden Systems und eine religionshistorische Neubestimmung seines kulturellen Orts führen zu einer Reihe von veränderten Bewertungen im Verhältnis von Orientierung und religiöser Kompetenz auf der einen und von Professionalisierungsprozessen in Religionen (und der Trennschärfe, die sie erzeugen) auf der anderen Seite. Was in der Pragmatik regionalisierter polytheistischer Religionen selbstverständlicher Teil kultureller Kompetenz<sup>60</sup> ist, wird erst unter den Bedingungen professioneller und konkurrierender Sinn- und Heilszuweisungen prekär. Der Gedanke der Konversion ist den klassischen polytheistischen Religionen grundsätzlich fremd<sup>61</sup>, ein kasuistischer, ›henotheistischer‹ Wechsel des Kultus und der emotionalen Zuwendung zwischen den Göttern ist gewissermaßen der ›Regelfall‹. Rigoristische Tendenzen sind freilich nicht grundsätzlich ausgeschlossen; aber auch in einem solchen Falle – der durchaus problematisch ist – 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

56 Hierfür hat F. M. Müller in: *Chips from a German Worksho, Essays I*, Leipzig 1879, 339, als Terminus Henotheismus vorgeschlagen; im Blick auf den Kultus hat sich daneben auch Mololatrie eingebürgert.

57 Letzteres das Grundinteresse in den wichtigen Arbeiten von N. Lohfink, *Gott und Götter im Alten Testament*, und ders., »Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Testament«, in: E. Haag (Hg.), *Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Freiburg 1985, 9-25. Eine gute Kritik an dieser theologischen »Annäherung an polytheistische Gottesvorstellungen« findet sich bei Ahn, »›Monotheismus‹-›Polytheismus‹...«, 15 ff.

58 Zu (literarischen) Ausnahmen B. Gladigow, »Chresthai theois. Orientierungs- und Lokaltätskonflikte in der griechischen Religion«, in: C. Elsas; H. G. Kippenberg (Hg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*, Würzburg 1990, 246 f.

59 Vgl. A. van Selms, »Temporary Henotheism...«.

60 B. Gladigow, »Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen«, in: G. Binder, K. Ehlich (Hg.), *Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit*, (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 26), Trier 1997, 103-118.

61 Vgl. A. D. Nock, *Conversion* (1933), Oxford 1965.

können kritisiert werden<sup>62</sup>. Für die grundsätzliche Offenheit des Polytheismus ist konstitutiv, daß Menschen für die Gesamtheit ihrer Lebensbezüge in der Regel nicht von einem bestimmten Gott<sup>63</sup> abhängig sind. Zum ›offenen System‹ des Polytheismus<sup>64</sup> gehört auch eine gewisse ›Subsidiarität‹ der Götter.

Mit dem korrespondierenden Fehlen regelrechter Konversionen fehlt unter den Bedingungen eines Polytheismus auch die Notwendigkeit – oder der Ort –, an dem man seinen Glauben an einen bestimmten Gott demonstrieren sollte, eine *professio fidei* dieser Art ist gewissermaßen überflüssig. Das gilt natürlich nicht für Frömmigkeit allgemein: Sie ist grundsätzlich auf Öffentlichkeit hin angelegt<sup>65</sup> und demonstriert soziale Konformität und gegebenenfalls politische Loyalität. Konflikte, Normenkonflikte treten dann auf, wenn eine missionierende, monotheistische Religion in ein polytheistisches Pantheon einzudringen versucht. Das »Groß ist die Diana der Ephesier«, das Paulus im Theater von Ephesos entgegentönt, annouciert einen solchen Konflikt, der freilich im konkreten Falle weniger dogmatische als vielmehr ökonomische Hintergründe hat. Ein Bedarf an einer Dogmatisierung, die Trennregeln vorgibt<sup>66</sup> – und damit gegebenenfalls Konversionen erforderlich macht –, setzt dann ein, wenn *gleichzeitig* ein gesamtgesellschaftliches Kommunikationsmedium verloren geht *und* die Notwendigkeit oder das Interesse bestehen bleibt, kollektive Verbindlichkeiten aufrechtzuerhalten. Das aber scheint zunächst ein strukturelles Problem monotheistischer Religionen zu sein: Kollektive Verbindlichkeiten können hier bei neuen Anforderungen nicht mehr durch bloße ›Ausweitung‹ des religiösen Systems, etwa die Aufnahme neuer Götter<sup>67</sup>, aufrechterhalten werden, sondern müssen auf einer ›Metaebene‹<sup>68</sup> bedient werden. Die

62 Theophrast, *Charakteres* 16; noch später hält Plutarch, *De superstitione die deisidaimonia* für verwerflicher als selbst die asebeia. Zu den Bewertungsschemata beider Autoren P. A. Meijer, »Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas«, in: H. S. Versnel (Hg.), *Faith, Hope and Worship*, Leiden 1981, 259 ff.

63 Plakativ hierzu A. Brelich, »Politeismo e soteriologia...«.

64 Zur ›Offenheit‹ des Polytheismus wichtige Bemerkungen in dem postumen Paper von F. Myers, »On Polytheism – or, where have all the Gods gone?« in: *Ilf Review* 30, 1973, 23–36. Auf Seite 30 eine Art Zusammenfassung: »The basic advantage, perhaps, that polytheism has over monotheism and its mirror image, atheism, is what I have called the pagan sense of experience. [...] My concern here is the significance of such openness, or pagan sense, in helping us to recognize, accept, and respect religious realities.« Die Skizze ist streckenweise in Auseinandersetzung mit John Dewey, *A Common Faith*, New Haven 1934, geschrieben. Myers führen seine Gedankenspiele zu ihn überraschenden Feststellungen: »But at least they suggest that even with an idea like Dewey's conception of God, polytheism is more fruitful than monotheism.« (F. Myers, »On Polytheism...«, 30).

65 Dazu B. Gladigow, »Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen«, in: H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa (Hg.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, 17–35.

66 Zu der programmatischen ›Desintegration‹ der Christen aus den antiken Städten grundsätzlich H. G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt 1991, 316 ff.

67 Dazu N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 126 ff. mit Betonung des ›Generalisierungszwangs‹ in der israelitischen und christlichen Entwicklung.

68 Die veränderten Kontrollmedien sind, bei gleichen analytischen Rahmen, kurz analysiert bei B. Gladigow, »Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen«, in: G. Klosinski (Hg.), *Religion als Chance oder Risiko*, Bern 1994, 62 ff.

›Pflege‹ dieser Metaebene gerät üblicherweise exklusiv in die Hände von Spezialisten, die nun ihrerseits Anwendungsregeln und Anspruchsbereiche<sup>69</sup> für die Postulate der Metaebene vorgeben. In unmittelbarer Konkurrenz zur Etablierung eines ›stabilen Monotheismus‹ steht die nicht immer zu unterdrückende Attraktivität polytheistischer Muster<sup>70</sup>. Das gilt nicht nur für den frühen israelitischen Monotheismus, sondern auch für Phasen des Hellenismus und der Kaiserzeit. Vor einem anderen systematischen Hintergrund ist die Bewertung der christlichen Trinitätsspekulation (bzw. einer Variante) als Polytheismus (širk) zu sehen, die der Koran (Sure 4,171 und noch mehrfach) den Christen vorwirft<sup>71</sup>; ebenso die Ablehnung von Heiligenverehrung und Grabkult im Islam selbst durch die eigene Orthodoxie.

#### 4. Arbeitsteiligkeit der Götter versus Pluralismus der Religionstypen

Im Medium einer regionalisierten Arbeitsteiligkeit der Kulte und einer im Mythos überregional verbreiteten Kooperation oder Konfrontation von Göttern<sup>72</sup> lassen sich höchst unterschiedlich theoretische Spekulationen und kognitive Operationen abbilden. Religiöse Konzepte als »modes of thought« zu interpretieren, hat J. Fikentscher im Rahmen eines großangelegten Forschungsansatzes versucht<sup>73</sup>, dabei freilich dem Polytheismus im Unterschied zum »Animismus« nur eine geringe Aufmerksamkeit geschenkt<sup>74</sup>. Aus der Perspektive einer kognitiven Anthropologie wird erkennbar, daß die unterschiedlichen Götter einerseits kulturelle Teilbereiche gegeneinander ausdifferenzieren, in der Weise, daß ›Arbeitsteiligkeit‹, Kooperation und Konflikte der Götter untereinander auch Differenzen und Distanzen der Bereiche vorgeben. Andererseits aber stellen die Beziehungen der Götter untereinander und ihre vergleichbare kultische Situation Relationen her, die ›Übergangssmantiken‹ eines anderen Typs tragen: Die Binnenstruktur eines polytheistischen Pan-

69 N. Luhmann, *Funktion der Religion...*, 89 ff. und 106, beschreibt diesen Vorgang unter dem Begriff der Respezifikation und faßt ihn komplementär zur Dogmenbildung.

70 Dazu K.-G. Sandelin, »The Danger of Idolatry According to Philo of Alexandria«, in: *Temenos* 27, 1991, 109-150; zu den ›polytheistic creeds‹ aus Philos Sicht 119 ff.

71 Dazu J. Waardenburg, »Un débat coranique contre les polythéistes«, in: K. Bolle, et. al. (Hg.), *Ex Orbe Religionum* V 2, Leiden 1972, 143-154.

72 Zu diesen Grundmustern die Beiträge bei H. v. Stietencron (Hg.), *Dämonen und Gegengötter. Antagonistische und antinomische Strukturen in der Götterwelt*, Saeculum Sonderheft 34, 1983 und H. G. Kippenberg (Hg.) *Struggles of Gods* (Religion and Reason 31), Leiden 1984.

73 J. Fikentscher, *Modes of Thought. A Study in the Anthropology of Law and Religion*, Tübingen 1995.

74 In Kap. 7 »Pre-Axial Modes of Thought« (190-292) wird am Begriff des Animismus so etwas wie ein Überblick über die Felder einer Religionsanthropologie gegeben; Polydaemonismus, Polytheismus und Monotheismus und the Tragic Mind sind demgegenüber auf drei Seiten abgehandelt. Trotz der nicht unproblematischen Begrifflichkeit werden in dem Kap. 7 auch kognitivistische Probleme des Polytheismus allgemein angesprochen.

theons läßt sich auch als Reflexionsmedium gesamtultureller Prozesse verstehen, derart, daß religiöse Kompetenz und kulturelle Kompetenz ineinander übergehen. Ein ›religiöser Pluralismus‹ ist dann mühelos zu realisieren, wenn die zugelassene Konkurrenz von religiösen Kulturen ›arbeitsteilige Kulte‹ umfaßt – er wird dann anspruchsvoll, wenn damit eine Interferenz unterschiedlicher Religionstypen, wie in der Spätantike<sup>75</sup>, oder der Neuzeit – zusätzlich soteriologisch konkurrierenden Religionen – angesprochen wird. Ein weiterer Faktor von Komplikationen liegt in der konsequenten Verlagerung des Schwerpunktes von Religionen »aus rituellen Praxen in übergreifende Glaubensfragen, die dogmatisiert, interpretiert und exegetisch respezifiziert werden müssen« (Luhmann): Der Prozeß von der Orthopraxie zur Orthodoxie gehört zu den noch genauer zu bestimmenden Prozessen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung. Auch in polytheistischen Religionen läßt sich in Einzelfällen der Weg von einer reflektierten ›Wahl‹ eines Gottes zu einem in eine Aretalogie hinein verdichteten ›Bekenntnis‹<sup>76</sup> verfolgen – die Struktur des religiösen Systems ist davon jedoch nicht betroffen.

Den unterschiedlichen historischen und systematischen Ansätzen, die kurz angesprochen wurden, ist gemeinsam, daß in den Ausdifferenzierungsprozessen, an denen in einer noch zu bestimmenden Ausgangssituation ›Religion‹ beteiligt ist, Religion nicht durch eine theologisch vorgegebene Säkularisierungsthese aus den ›neuen‹ Teilbereichen ausgeschlossen wurde. Ausdifferenzierung heißt gerade nicht Säkularisierung im traditionellen Sinn: ›Religion‹ bleibt auch in den *Teilbereichen* enthalten, verändert freilich im Prozeß der Ausdifferenzierung ihre semantische Struktur. Ein Beschreibungsproblem dieser Vorgänge liegt unter anderem darin, daß weder Wissenssoziologie noch Religionswissenschaft für die ›gleichzeitige‹ oder sukzessive Nutzung verschiedener Sinnsysteme bisher hinreichende Darstellungsmuster entwickelt haben<sup>77</sup>, nicht einmal für die Pragmatik antiker oder rezenter pluralistischer Systeme. Das ›Marktmodell‹ der Wissens- und Religionssoziologie berücksichtigt zwar durchaus dieses Problemfeld, beschränkt sich aber auf das Schema von Nachfrage (Wahl) und Angebot. Vor allem fehlt ein systematischer Ansatz, der es erlaubt, das System in einer kulturellen Region koexistierender Glaubens- oder Sinnsysteme zu beschreiben. Es geht dabei – wohlgemerkt – nicht um die Vermischung der Sinnsysteme, einen Synkretismus, sondern um eine ›Semiotik zweiter Ordnung‹, die die Sinnkonstrukte von Teilbereichen der Gesellschaft wie Zeichen eines Zeichensystems zusammenstellt.

---

75 Vgl. Th. Wiedemann, »Polytheism, monotheism, and religious co-existence: paganism and Christianity in the Roman Empire«, in: I. Hamnett (Hg.), *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*, London 1990, 64-78.

76 B. Gladigow, »Struktur der Öffentlichkeit...«, 25 ff.

77 Zur Forschungslage B. Gladigow, »Erwerb religiöser Kompetenz...«.

## 5. Anachronistische und nativistische Polytheismen

Eine funktionale und strukturelle Analyse eines vor- und nichtchristlichen religiösen Pluralismus und eine Bestimmung des Religionstyps ›Polytheismus‹ muß sich auch daran messen lassen, inwieweit sie in der Lage ist, ›moderne Pluralismen‹ theistischer oder nicht-theistischer Art zu erfassen. Das ist im Falle des rezenten Hinduismus oder des Shintoismus, aber auch vergleichbarer Variationen des Buddhismus – in ihren Ländern – in einem gewissen Rahmen noch möglich, bereitet jedoch Schwierigkeiten, wenn neuzeitliche oder moderne europäische Phänomene erfaßt werden sollen. Auffallend ist zunächst, daß – in einer Verkehrung der spätantiken Ausgangssituation – im Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte von Zeit zu Zeit ›insuläre Polytheismen‹ in einer monotheistischen Umwelt auftreten. Das gilt, zumindest der Intention nach, auch für den ›Polytheismus von Mistra‹ im 15. Jahrhundert. Wohl nur unter den besonderen Bedingungen, die der übermächtige Druck des islamischen Ostens auf das byzantinische Reich ausübte, das sich seit dem ersten Kreuzzug zugleich vom lateinischen Westen verraten fühlte, konnte noch einmal ein ernstgemeinter Entwurf eines Polytheismus entstehen. In Gemistos Plethons *Nomon Syngraphe*<sup>78</sup> findet sich am Vorabend der Florentiner Renaissance der Versuch, auf der Basis eines neuplatonisch eingefärbten antiken Polytheismus eine vernünftige Religion und einen vernünftigen Staat zu entwerfen. Obwohl in Plethons neuplatonischem Referenzrahmen die Alternative Polytheismus-Monotheismus keine zentrale Bedeutung hat, wird er von seinen christlichen und antiplatonischen Gegnern aufs heftigste attackiert: Der ›Reformversuch‹ hat, auch aus diesen Gründen, keine Chance. Unabhängig von aller christlichen Polemik seiner Zeit bleibt, daß Plethon in der Tradition von Zarathustra und Platon einen philosophischen Polytheismus restaurieren wollte, dessen Götter ihm ein anderes Deutungs- und Regelungspotential erschlossen als der eine Gott der christlichen Theologie. An Plethon knüpft Marsilio Ficino an, der nun, mit einem veränderten Religionsbegriff operierend, in einer neuen Weise platonische Tradition und christliche Religion zusammenzuführen sucht<sup>79</sup>, nicht in Plethons ›philosophischem Polytheismus‹, sondern mit dem Muster der *prisca theologia*, die vorchristliche und christliche Offenbarungstradition vereint.

Mit dem 18. Jahrhundert setzten im Anschluß an D. Hume neue Versuche ein, den Polytheismus allgemein zu rehabilitieren, entweder in der mittelbaren Form, daß man ihn einer bestimmten und notwendigen Phase kultureller Entwicklung zordnete, oder in der unmittelbaren Weise, ihn unter der Rubrizierung »Polytheis-

78 Jetzt am besten zugänglich über W. Blum, *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452)*, Stuttgart 1988; zum politischen und religiösen Programm N. Wokart, »Hellenische Theologie«. Die Religionsreform des Georgios Gemistos Plethon«, in: R. Faber, R. Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter*, Würzburg 1986, 183-197.

79 B. Gladigow, »Religio docta bei Marsilio Ficino. Religion, Erfahrung, Wissenschaft«, in: W. Haug, D. Mieth (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München 1992, 275-285.

mus der Einbildungskraft und der Kunst« als »neue Religion«<sup>80</sup> anzuempfehlen. Dieser Entwurf hat im »Zeitalter der Singularisierungen«<sup>81</sup> eine kompensierende Logik und markiert nach der Frührenaissance eine zweite Reklamation des Polytheismus für Pluralität, Offenheit, Gewaltenteilung. Die Frühromantik leitet so etwas wie eine »Wiederentdeckung des Polytheismus«<sup>82</sup> ein, die freilich schnell in eine bloße Individualisierung eines allgemeinen religiösen Gefühls einmündet. Für Schleiermacher sind die vielen unterschiedlichen Religionen nur die Formen, unter denen »die unendliche Religion sich im Endlichen darstellt«<sup>83</sup>; das romantische Muster vom Anschauen des Unendlichen im Endlichen hatte freilich eine höhere Affinität zum Pantheismus als zu einem, wie auch immer gearteten Polytheismus.

In der aktuellen Diskussion ist die These von der Modernität des Polytheismus (»Le polythéisme est à la mode«<sup>84</sup>) und das »Lob des Polytheismus«<sup>85</sup> Focus einer Auseinandersetzung über die Vertreibung des Polytheismus aus der Geschichte und des Versuchs, eine »Polymythie« zu entwerfen, »die spezifisch der modernen Welt zugehört«<sup>86</sup>. Der Beginn der »modernen Welt« wird von Marquard und anderen durch das »Ende des Monotheismus« bestimmt und ein moderner »aufgeklärter Polytheismus«<sup>87</sup> postuliert. Diese Verbindung von moderner Welt und Polytheismus gehört in den Kontext der »Kompensationsthese«, die Marquard im Anschluß an Ritter als »Grundthese« zur Funktion der Geisteswissenschaften<sup>88</sup> wieder in die Diskussion gebracht hatte. In einer Kritik am »Monomythos« der Moderne werden vor allem »Entgeschichtlichungen« konstatiert, die durch »Sensibilisierungs-, Bewahrungs- und Orientierungsgeschichten« kompensiert werden sollen. Weithin unbeachtet blieb, daß Marquards prononcierter These im Jahre 1979 das provozierende »Lob des Polytheismus« vorausgegangen war, das die gleichen Grundmuster in einem offenerem Rahmen verfolgte: »Den Freiheitsspielraum der Nichtidentitäten, der beim Monomythos fehlt, gewährt hingegen die polymythische Geschich-

80 Zitate aus dem sog.: »Systemprogramm des deutschen Idealismus«, wiederabgedruckt im Anhang von R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (Hegel-Studien, Beiheft 9), Bonn 1973.

81 R. Kosellek, »Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte«, in: H. Braun; M. Riedel (Hg.), *Natur und Geschichte*. Karl Löwith zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1967, 265.

82 So die Überschrift von Kap. 4 bei M. Landmann, *Pluralität und Antinomie*, München; Basel 1963, 118; ihr gehen voraus Kap. 3 »Das neue Verständnis des Mythos« und Kap. 2 »Vom bleibenden Recht des Polytheismus«.

83 F. Schleiermacher, *Reden...*, 248.

84 M. Detienne, »Du polythéisme en général...«, 47.

85 O. Marquard, »Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie«, in: H. Poser (Hg.) *Philosophie und Mythos*, Berlin 1979, 40-58; wiederabgedruckt in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 91-116.

86 O. Marquard, »Lob des Polytheismus...«, 53.

87 O. Marquard, »Lob des Polytheismus...«, 53; in ders., »Aufgeklärter Polytheismus...«, 83, auf Gewaltenteilung konzentriert: »Die politische Gewaltenteilung ist aufgeklärter »säkularisierter« – Polytheismus: seine Entzauberungsgestalt.«

88 Kurzer Überblick über Genese und Kritik bei R. und D. Groh, *Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese*, in: dies., *Weltbild und Naturaneignung*, Frankfurt 1991, 150-170.

tenvielfalt. Sie ist Gewaltenteilung: sie teilt die Gewalt der Geschichte in viele Geschichten; und just dadurch [...] erhält der Mensch die Freiheitschance, eine je eigene Vielfalt zu haben.«<sup>89</sup> Das Programm, das der Gegenwart eine »Polymythie« anempfiehlt, ist gegen jene »Singularisierungen«<sup>90</sup> gerichtet, die seit dem 18. Jahrhundert aus Geschichten »die« Geschichte machen, und orientiert sich weithin am sogenannten »ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus« mit seinem Plädoyer für eine »Neue Mythologie«.

Jacob Taubes kritisiert in seiner besorgten Replik<sup>91</sup> auf Marquards ›Lob des Polytheismus‹ vor allem, daß mit der »religionsgeschichtlichen Apologie des Heidentums und dem philosophischen Lob des Polytheismus [...] nicht nur eine mythische Geisteslage indiziert, sondern produziert [wird]«<sup>92</sup> und setzt Marquards streitlustigen Vortrag in eine Reihe mit de Benoists »Comment peut-on être païen?«<sup>93</sup>. Die Schärfe der Opposition geht vor allem auf die Verbindung zurück, die M. Weber zwischen dem modernen Werte-Pluralismus und einem in die Neuzeit transformierten Polytheismus<sup>94</sup> gezogen hat. Unter diesen Prämissen ist Polytheismus dann die wiederbeschworene große Alternative zu einem an der monotheistischen Gottesvorstellung orientiertem Menschen- und Weltbild<sup>95</sup>. Jener »Zwang zur Häresie«, den fortschrittliche christliche Theologen beklagen<sup>96</sup>, könnte auf eine deskriptive Ebene verlagert bedeuten, daß auch andere Orientierungsmuster simultan angewandt werden – Orientierungsmuster, die nur infolge der ausgeweiteten Säkularisierungsthese nicht mehr als religiöse Muster angesprochen werden. »Zwang zur Häresie« bedeutet dann, nun positiv gewendet, daß es zur religiösen Kompetenz in komplexen Gesellschaften gehört<sup>97</sup>, auswählen und kombinieren zu können. Die Diskussion um die Kompensationsthese, die Kritik an einer ›Konjunktur des Polytheismus‹ und Klagen über eine ›neue Unübersichtlichkeit‹ sind auf vergleichbaren Ebenen Indikatoren für die Schwierigkeit, mit

89 O. Marquard, »Lob des Polytheismus...«, 46.

90 R. Koselleck, »Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte«, in: ders., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt 1979, 47 ff.

91 J. Taubes, »Zur Konjunktur des Polytheismus«, in: K. H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983, 457-470.

92 J. Taubes, »Konjunktur...«, 464.

93 A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?*, Paris 1981; deutsch: *Heide sein*, Tübingen 1982.

94 J. Freund, »Le polythéisme chez Max Weber«, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 59, 1985, 51-6; zum allgemeinen Rahmen W. Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Frankfurt 1988, 339-363. (»Der Kampf der Götter« Von der Religionskritik zur Religionssoziologie).

95 Weiter ausgeführt bei B. Gladigow, »Polytheismen der Neuzeit«, in: B. Köhler (Hg.), *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien*. Festschrift G. Wießner, Bonn 1998 (im Druck).

96 P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Die Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980.

97 Dazu, am Beispiel der Europäischen Religionsgeschichte, B. Gladigow, »Europäische Religionsgeschichte«, in: H. G. Kippenberg; B. Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte...*, 21-42.

Vieldeutigkeit, Sinnvielfalt und Komplexität umzugehen. Der Umgang mit konkurrierenden ›Sinn- oder Deutungssystemen‹ erfordert von ihren Benutzern oder Anwendern andere Qualitäten und Qualifikationen, als es eine Orientierung an traditionellen Religionen (oder konservativen Bildungstraditionen) verlangt hat oder verlangen würde – und andere Muster der wissenschaftlichen Beschreibung und Analyse.