

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Rüpke, Jörg
Title:	“Ein Gott für alle Lebenslagen?: Götter aus Ton und Gold“
Published in:	Axt und Altar: Kult und Ritual als Schlüssel zur römischen Kultur. Erfurt: Sutton
Year:	2001
Pages:	29 – 32
ISBN:	3-89702-403-9

The article is used with permission of [Sutton](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Ein Gott für alle Lebenslagen?

Götter aus Ton und Gold

Was ist ein Gott – und woher weiß man das?

Nur wenigen Sterblichen wird das direkte Schauen eines Gottes zuteil: Was ein Gott ist, lernt er zumeist aus dem Umgang mit den Göttern, aus den Riten, die diese Kommunikation gestalten. Zu den eindrucksvollsten Klassifikationsverfahren gehört das antike Opfer. Mensch ist, wer opfert; Gottheit ist, an wen das Opfer gerichtet wird, wer allein oder zuerst davon nimmt; das Tier wird geopfert. Menschenopfer sind vorstellbar, aber historisch überwunden oder barbarische, und zwar kriminell-barbarische Gegenwart: Wem man Menschenopfer zuschreibt, den will man – und sei es gewaltsam – ausgrenzen. Die Götter erhalten Speiseopfer, wo nicht, sind es doch Gegenstände, die auch Menschen erfreuten wie zum Beispiel Blumenkränze. Die Götter sind keine Barbaren, auch das ihnen zugewiesene Fleisch wird zunächst – in Rom – gekocht, bevor es verbrannt wird – erst hier werden Unterschiede zu menschlichen Formen des Verzehrs deutlich. Das gemeinsame Essen – bei vielen, keineswegs allen Opfern – stellt eine gemeinsame Ebene zwischen Göttern und Menschen her, die beide als Mahl haltende Wesen definiert. Aber die Mahlgemeinschaft ist äußerst unvollkommen: Der Altar ist kein Tisch, der Tisch im Tempel, auf dem in manchen Fällen der Gottheit als Kultbild Speisen präsentiert werden (nur gelegentlich wird hier geopfert), bietet keinen Platz für Mitesser.

Götter sind geschlechtliche Wesen: Männliche Tiere werden männlichen Göttern geopfert, weibliche weiblichen. Das gehört zu den Grundregeln, die nur selten durchbrochen werden (Arnobius 7,19). Selbst im Kommunikationsversuch mit gänzlich unbekannten Göttern kommt die Kategorie „Geschlechtlichkeit“ zur Geltung, und sei es im Modus des lauten Zweifels: „Seiest Du Gott oder Göttin, männlich oder weiblich“ lauten diesbezügliche Gebetsformulare. Auch die abstrakten Konzepte „Ehre“, „Tapferkeit“, „Eintracht“ und weitere, die zumal im dritten Jahrhundert v. Chr. Kulte in Rom erhalten, sind geschlechtlich zugeordnet – hier entscheidet die Wortform über das Geschlecht.

Die Geschlechtlichkeit der Gottheiten lässt sich von der menschengestaltigen (anthropomorphen) Darstellung nicht trennen. Diese war wichtig und verbreitet, aber keineswegs kon-

kurrenzlos. Ein Hain, ein offener Kultplatz mit Altar oder ein anikonisches Symbol waren verbreitete Alternativen; Hermen (ein Pfahl mit ausgearbeitetem Kopf und Penis) stellten eine Mischform dar. Anthropomorphe Kultbilder boten mit ihrer Ästhetik mehr. Sie konnten übermenschliche Größe, besondere Schönheit, auch Glanz und Reichtum der Götter bei entsprechender Ausführung (Gold-Elfenbein-Statuen) vermitteln und so – weit über die Antike hinaus – attraktiv machen. Die Kritik an diesen Bildern in einzelnen Zeugnissen von Autoren aus der Oberschicht existiert zeitgleich, von Xenophanes (Fragment 14 Diels-Kranz) über Varros Kritik, die Götter würden reiner verehrt, wenn es beim bildlosen Kult der Frühzeit geblieben wäre (Antiquitates rerum divinarum fr. 18 Cardauns): 170 Jahre lang seien die Götter ohne Bilder verehrt worden. Der massive Spott christlicher Apologeten (Aristeides 3,2; 13,1; Diogenetbrief 2; Justin, Apologie 1,9) konnte das aufnehmen.

Aber nicht nur Christen kritisieren, dass man die handwerklich gefertigten Bilder und die unsterblichen Götter identifizierte (s. Lukian, Iuppiter tragoedus 7). Im Ritual gibt es Alternativen: das Fehlen oder die Unzugänglichkeit der Vesta (-Statue), die (improvisierten?) Götterbüsten (*struppi*) für die Lectisternien sowie die Präsentation von Göttersymbolen auf eigenen Wagen (*tensae*) in der Zirkusprozession (Kat. 6). Löst man die Befunde von der Frage nach der Gegenwart der Gottheit, ergibt sich als Kehrseite der theologischen Doppeldeutigkeit die Betonung der Körpergebundenheit menschlichen Handelns. Zugleich – darauf hat Richard Gordon aufmerksam gemacht – werden in den Beobachtungen der Reaktionen oder der minimalen Indizien für Reaktionen der Götterbilder Kriterien für Lebendigkeit verhandelt: Atem, Wahrnehmen (Hören, Sehen, Empfinden), Emotionen, kleinste Bewegungen, Gesichtsausdrücke, der Glanz der Haut dienen allein oder in Kombinationen als Kriterien der Erhörung oder einer Epiphanie.

Die hier diskutierte Lebendigkeit ist in bezug auf die Götter freilich nur ein Problem ihrer jeweiligen lokalen Erscheinung. Unsterblichkeit (die ja Leben voraussetzt) ist gerade das zentrale Charakteristikum der Götter, der Unterschied schlechthin gegenüber Menschen. *Di immortales* („die unsterblichen Götter“) ist die geläufige Sammelbezeichnung für die Götter. Sie findet Verwendung, wann immer auf eine Individualisierung und identifizierende Benennung verzichtet werden kann. An der Sterblichkeit reiben sich (zumal in griechischen Mythen) die Ansprüche von Gottheiten an menschliche Geliebte, reiben sich die menschlichen Erwartungen an herausragende menschliche Persönlichkeiten – Ausnahmelösungen, wie die Heroisierung einzelner oder die Annahme einer Existenz über den Tod hinaus allein für Führungspersonen, scheinen in der Antike aber weitgehend befriedigend gewesen zu sein. Der Totenkult legt davon Zeugnis ab (Kap. 11).

Polytheismus

Die Götter treten im Plural auf. Nicht notwendigerweise in jedem Ritual oder in der Frömmigkeit jedes einzelnen. Die besondere Zuwendung zu einem einzigen Gott ist Teil der Handlungsmöglichkeiten einer Religion, die viele Götter akzeptiert, Teil „polytheistischer

Systeme“. Gerade für Rom muß man aber vorsichtig sein, von „System“ zu sprechen. Die Arbeitsteiligkeit der Götter ist nur schwach ausgeprägt. Zwar werden in Einzelfällen (etwa Zeugung und Geburt) Dutzende von Gottheiten für einzelne risikobehaftete Handlungen und Prozesse zusammengestellt, die nach der Art politischer Beamter „Machtbereichen“ „vorstehen“. Aber ihre Koordination bleibt unzulänglich.

Es gibt Konkurrenzen von Göttern, parallele Zuweisungen von Funktionen. Eine Hierarchie, die den Verehrern eindeutig sagen würde, wer wofür zuständig ist, existiert nicht. Weder genealogisch noch räumlich noch durch Macht werden klare Verhältnisse geschaffen. Ein Gott kann viele nicht unbedingt zusammenhängende Funktionen aufweisen. Das ist Teil seiner Traditionsgeschichte, die nicht auf ein „Wesen“ reduziert werden kann. Ein Funktionsbereich kann viele zuständige Götter aufweisen. Das ist Teil der gesellschaftlichen Komplexität einer gewachsenen Großstadt. So bleibt es wenig hilfreich, Funktionslisten zusammenzustellen: Mars ist ebenso wenig ein reiner Kriegsgott (Kat. 22), wie sich Ceres auf „Getreide“ reduzieren lässt. Spannender ist es, die Lage von Kulte in Raum und Zeit zu beobachten: die Vielzahl der Iuppiter- und Iuno-Feiertage (Kat. 14 Taf. 3; Kat. 16) wie Tempel; die Verbindung des Mars mit wichtigen alten Festen; die Verehrung der Minerva (Kat. 17) als Teil der kapitolinischen Trias (Kat. 12; 9-10 Taf. 2). Zusammenstellungen von Zwölfergruppen (Kat. 13) werden nur selten in Ritualen der mittleren Republik praktiziert, ansonsten haben sie keine Bedeutung.

Die vergöttlichten Kaiser entziehen sich klaren Funktionszuweisungen; „Augustus“ oder „Augusta“ ist aber ein Titel, der jede Gottheit schmücken kann. Nicht als festes System lässt sich die Vielfalt beschreiben, sondern als Wissen oder Kompetenz, über die einzelne Personen an bestimmten Orten verfügen – eine Kompetenz, die legitime Neuerfindungen einschließt. Philosophische und kultische Reduktion der Göttervielfalt auf einen Gott oder ein Prinzip wird ständig durch die weitere Produktion von Göttern in Frage gestellt.

Literaturhinweise

ANDREAS BENDLIN „Polytheismus I.“, in: *Der Neue Pauly* 10, Stuttgart 2001, Sp. 80-83.

MANFRED CLAUS, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart 1999.

ULRIKE EGELHAAF-GAISER, *Kulträume im römischen Alltag: Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 3)*, Stuttgart 2000.

BURKHARD GLADIGOW, „Der Sinn der Götter: Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung“, in: PETER EICHER (Hrsg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, S. 41-62.

DERS., „Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder“, in: HAGEN KELLER, NIKOLAUS STAUBACH (Hrsg.), *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*, Berlin 1994, S. 9-24.

R. L. GORDON, „The Real and the Imaginary: Production and Religion in the Graeco-Roman World“, *Art History* 2 (1979), S. 5-34.

HEINZ GÜNTHER MARTIN, *Römische Tempelkultbilder: eine archäologische Untersuchung zur späten Republik*, Rom 1987.

J. R.