

Göttingische Gelehrte Anzeigen

unter Aufsicht der Akademie der Wissenschaften

235. Jahrgang

Nr. 1—2

1983

Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Die Religionen der Menschheit Bd. 15, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1977, 8° 508 S.

Walter Burkerts ‚Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche‘ bildet den ersten Band einer Darstellung der griechischen Religion im Rahmen der von Christel Matthias Schröder (bis 1980) herausgegebenen Reihe ‚Die Religionen der Menschheit‘.

Als untere historische Grenze, als ‚Epochengrenze‘, wählt Burkert (B.) den Alexanderzug mit seiner Einbeziehung der orientalischen Hochkulturen, als obere Grenze das Wiedereinsetzen der Überlieferung nach den ‚dunklen Jahrhunderten‘, also etwa das Jahr 800 v. Chr. Der geographische Bereich, auf den sich das Werk grundsätzlich bezieht, ist durch die Verbreitung der griechischen Sprache definiert, dargestellt wird also „die Religion der durch Sprache und Kultur verbundenen Gruppe von Städten und Stämmen in Griechenland, auf den ägäischen Inseln und an der Küste Kleinasiens samt deren Kolonien vom Schwarzen Meer bis nach Sizilien, Unteritalien, Marseille und Spanien . . .“ (31).

Der Behandlung des eigentlichen Themas stellt B. ein Kapitel ‚Vorgeschichte und minoisch-mykenische Epoche‘ (34–98) voran, das die Voraussetzungen der griechischen Religion im Rahmen der vorderasiatisch-ägäischen Koine herausarbeitet, nicht im Sinne einer durchlaufenden, einsträngigen Tradition, sondern im Sinne einer in Wellen verlaufenden, komplexen Rezeption. Aus der konsequenten Einbeziehung archäologischen, sprachwissenschaftlichen und historischen Materials gewinnt B. ein erstaunlich differenziertes Bild der minoisch-mykenischen Religion. Das Problem einer möglichen Kontinuität wird dabei nicht nur im Blick auf Kreta gesehen; insbesondere Zypern tritt als Ort der Vermittlung hethitischen und nordsyrischen Guts zunehmend in den Gesichtskreis.

An die ‚Vorgeschichte‘ schließt sich eine systematische Darstellung der griechischen Religion an, gegliedert in ein Kapitel über ‚Ritual und Heiligtum‘, zwei Kapitel, die den Göttern und Heroen gewidmet sind, je

ein Kapitel zu ‚Polis und Polytheismus‘, ‚Mysterien und Askese‘ und schließlich zur philosophischen Religion. Schon die ersten Kapitel zeichnet aus, was für das ganze Werk charakteristisch ist: eine umfassende Materialaufarbeitung in einer Form, die die Forschungssituation jeweils sichtbar bleiben läßt, auf eine plastische Konturierung der Gegenstände aber nicht verzichtet. Mit der Dichtheit der Sprache korrespondiert ein kompaktes Anmerkungs- und Verweissystem, das die wissenschaftliche Dokumentation differenziert und zugleich überschaubar hält.

Vor mehr als zwanzig Jahren hatte Angelo Brelich¹⁾ für Kurt Lattes Römische Religionsgeschichte als Titel zu erwägen gegeben: *Perché non si può scrivere una storia della religione romana?* B.s Griechische Religionsgeschichte verleitet zu der gegenläufigen Frage: *Wie kann man eine Darstellung der griechischen Religion bieten?* Der hohe Rang dieses Werks gibt die Möglichkeit, in die folgenden Ausführungen grundsätzliche Darstellungsprobleme polytheistischer Religionen aufzunehmen. Eine polytheistische Religion durch einen Katalog von Göttern zu beschreiben, oder als ein Interpretationssystem vorzuführen, sind weitauseinanderliegende Ansätze, deren Zugriffsweisen je andere Gegenstände hervorrufen. Was also sind die Gegenstände dieser griechischen Religionsgeschichte, welches ist der methodische Zugang, — und welche Alternativen gibt es?

1.

In den wissenschaftsgeschichtlichen Rahmen von Religionswissenschaft und Kulturanthropologie eingeordnet, vertritt B. einen gemäßigt funktionalistischen oder in anderer Nomenklatur²⁾ symbolistischen Ansatz. „Religion erscheint hier eher als überpersönliches Kommunikationssystem“ (31), heißt es in einer ersten Bestimmung des Gegenstands.

In späteren systematischen Aussagen wird das Ritual als Hauptelement des ‚Kommunikationssystems‘ — und damit wesentlicher Gegenstand der Religionsgeschichte — herausgestellt:

„Religiöses Ritual ist als kollektive Institution vorgegeben; der einzelne beteiligt sich im Rahmen sozialer Kommunikation, wobei das Bedürfnis, nicht abseits zu stehen, stärkste Triebkraft ist“ (100).

¹⁾ Un libro dannoso: la „Römische Religionsgeschichte“ di Kurt Latte (München 1960), *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 32, 1961, 311–354; das folgende Zitat befindet sich auf S. 335.

²⁾ Einen Überblick bieten J. Skorupski, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge-New York 1976; M. Spiro, *Problems of Definition and Explanation*, in: M. Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 85–126; sowie H. G. Kippenberg, *Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, in: H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hgg.), *Magie*, Frankfurt 1978, 9–51.

Systematisch im wesentlichen an Durkheims ‚Struktur-Funktionalismus‘ orientiert³⁾, beruft sich B. im Rahmen der philologisch-historischen Tradition auf Mannhardt⁴⁾:

„Daß für das Verständnis der antiken Religionen die Rituale wichtiger und aufschlußreicher sind als die wechselhaften Mythen, ist eine Einsicht, die sich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts allgemein in der Religionswissenschaft durchgesetzt hat“ (99).

Die Bestimmung von ‚Ritual‘ wird aus der Verhaltensforschung⁵⁾ übernommen:

„Ritual ist [...] eine von der Pragmatik abgelöste Handlung mit Zeichencharakter; seine Funktion liegt in der Regel in der Gruppenbildung, der Solidarisierung oder Auseinandersetzung mit Artgenossen.“ (99)

Mit dem Wechsel von der funktionalen zur substantiellen Bestimmung ist dann E. B. Tylors Definition von Religion⁶⁾ rezipiert:

„Religiöse Rituale sind derartige Handlungen, sofern sie eine Hinwendung zu Außer-Menschlichem, Über-Menschlichem signalisieren . . .“ (99).

In der Konsequenz dieses Ansatzes liegt es, daß die kognitivistischen Aspekte von Ritual und Mythos, die Art und Weise, wie Wirklichkeit religiös konstruiert und rezipiert wird, in den Hintergrund gedrängt werden. Mit dem wissenssoziologischen Ansatz schließt B. auch den intellektualistischen⁷⁾ aus, genauer, er erklärt ihn für lediglich vorläufig:

„Für die Religionswissenschaft ergibt sich die Konsequenz, daß die Erforschung von ‚Vorstellungen‘, ‚Ideen‘, ‚Glauben‘ für sich allenfalls ein vorläufiges Ziel sein

³⁾ Zur Einordnung der Positionen Durkheims und seiner Nachfolger E. E. Evans-Pritchard, Theorien über primitive Religionen, Frankfurt 1968, 86–120 und R. Girtler, Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden, München 1979, 107–191 (Lit.).

⁴⁾ Hierin stimmt er mit M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, München 1967² überein, der nach der Nennung von Mannhardt, Usener und Dieterich auf S. 10 festhält: „Der Umschwung war vollendet: statt der Mythen waren die Riten in den Vordergrund getreten [...] Seitdem ist keine durchgreifende oder grundsätzliche Änderung der Methode und der Richtung der Forschung eingetreten . . .“

⁵⁾ Im wesentlichen über K. Lorenz, Das sogenannte Böse, Wien 1963, 89–127; umfassende Aufarbeitung in den von J. Huxley angeregten Beiträgen in dem Symposium ‚A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man‘, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Ser. B 251, 1966. Zur wechselseitigen Rezeptionsgeschichte jetzt B. Gladigow, Religion im Rahmen der theoretischen Biologie, in: B. Gladigow, H. G. Kippenberg (Hgg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, Forum Religionswissenschaft 4, München 1983, 97–112.

⁶⁾ E. B. Tylor, Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization, London 1881; in der Tradition dieser Definition stehen A. Wallace, Religion, an Anthropological Approach, New York 1966 und M. Spiro, Problems of Definition . . . 89f.

⁷⁾ Wissenschaftsgeschichtlicher Überblick bei R. Girtler, Kulturanthropologie 84ff.; zur aktuellen Forschungssituation H. G. Kippenberg, Diskursive Religionswissenschaft, in: B. Gladigow, H. G. Kippenberg (Hgg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft 9–28.

kann; sie lassen sich erst verständlich machen durch Einordnung in einen umfassenderen Funktionszusammenhang“ (25).

In dieser Form wird eine fast reine ‚symbolistische‘ Position⁸⁾ vertreten: Eigentlicher Gegenstand der Religionswissenschaft ist ein Funktionszusammenhang (— natürlich aus der Sicht des Betrachters, sei es ein Soziologe, sei es ein Historiker), die Vorstellungen der Handelnden, auch der rituell Handelnden, (von Mythenerzählern ganz zu schweigen) sind nur ein vorläufiges Ziel.

Glücklicherweise erweist sich das Symbolsystem einer entwickelten polytheistischen Religion, wie der griechischen, als zu sperrig, um kohärent aus einer symbolistischen Position heraus erschlossen werden zu können: Die Position von ‚belief‘ bleibt, an Institutionen gebunden und hauptsächlich aus der Mythologie heraus erfragt, im Spiel, wird allerdings nur selten zusammenhängend dargestellt. Dem Mythos vor allem ist kein eigenes Kapitel gewidmet⁹⁾, im Kontext der Rituale und Gottesvorstellungen bleibt er natürlich ständig präsent. An die Stelle eines solchen Kapitels treten, der Grundkonzeption entsprechend, die Kapitel über ‚Eigenart des griechischen Anthropomorphismus‘ (282–293) und über die ‚Denkformen des griechischen Polytheismus‘ (331–343), gelungene Überlegungen zum Aufbau des griechischen Pantheons. Eine Thematisierung religiöser Mentalität¹⁰⁾, wie jüngst von niederländischen Gelehrten vorgelegt, wird nur in Ansätzen, etwa in dem der Eusebeia gewidmeten Kapitel (408–412) sichtbar. Der ‚umfassende Funktions-

⁸⁾ Mit einer ähnlichen Tendenz beschreibt Morton Smith, *Historical Method in the Study of Religion*, in: J. S. Hefner, *On Method in the History of Religions, History and Theory*, Beiheft 8, 1968, 8–16 seinen eigenen Ansatz.

⁹⁾ Inzwischen hat B. dem Mythos eine Reihe von Arbeiten gewidmet: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979; *Mythisches Denken*, in: H. Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos*, Berlin 1979, 16–39; *Griechische Mythologie und Geistesgeschichte der Moderne*, Entretiens de la Fondation Hardt 26, Vandœuvres-Genève 1980, 159–199.

¹⁰⁾ Vgl. etwa J. Le Goff, *Les mentalités*, in: *Faire de l'histoire III*, Paris 1974, 76–94. In einer Auseinandersetzung mit M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973, hat F. Dunand, *Pour ou contre une science des religions?*, in: *Dialogues d'histoire ancienne* 2, 1976, Centre des recherches d'histoire ancienne vol. 21, Paris 1976, 479–491 eine Komplementarität zweier Gegenstandsbereiche von Religionsgeschichte vorgeschlagen: „Ainsi, il me semble que deux objectifs primordiaux et nécessairement complémentaires s'offrent à l'historien des religions: d'une part, analyser le fonctionnement d'une religion dans une société donnée, au niveau social, en tant qu'instrument de la cohésion du groupe, et au niveau idéologique et politique, soit en tant que manifestation de l'idéologie dominante, soit en tant qu'expression de la contestation d'un ordre établi; d'autre part, appréhender le fait religieux au niveau des mentalités des divers groupes sociaux, s'efforcer de saisir comment il est perçu par eux, et ce qu'en retour il traduit de leurs préoccupations, de leurs besoins et de leurs espoirs.“ (485) An sie knüpft H. W. Pleket, *Religious History as the History of Mentality: The ‚Believer‘ as Servant of the Deity in the Greek World*, in: H. S. Versnel (Hg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 152–192, an.

zusammenhang' als eigentlicher Gegenstand, damit der weitgehende Verzicht auf die Perspektiven der handelnden Personen, ihr ‚Bild der Welt‘, drängt Überlegungen zu persönlicher Religiosität ebenso an den Rand wie zu religiösem Alltagsleben und religiöser Routine.

2.

B. wendet sich mit guten Gründen gegen den verbreiteten Darstellungsmodus von polytheistischen Religionen, nämlich „viele Götter nacheinander aufzuzählen“ (331). Eine polytheistische Religion ist für ihn mehr als die Summe der den einzelnen Göttern zuzuordnenden ‚Einzelreligionen‘. Das Verdienst, auf den ‚Systemcharakter‘ eines Pantheons hingewiesen zu haben, gebührt der strukturalistischen Schule; für den griechischen Bereich ist hier vor allem J. P. Vernant¹¹⁾ zu nennen, dessen Grundkonzept B. zustimmt. Allerdings verschiebt er in einer charakteristischen Weise Vernants These, eine polytheistische Religion sei ein Klassifikationssystem (. . . une système de classification, une certaine façon d'ordonner et de conceptualiser l'univers . . .)¹²⁾ von der kognitivistischen auf die Systemebene: Das Pantheon, so lautet B.s Umsetzung, sei eine Art ‚Sprache‘, „in der die Einzelgötter so wenig für sich stehen, wie die Einzelwörter einer Sprache isoliert sind“ (333).

Auf diese Umsetzung, weniger Vernants These, bezieht sich dann auch die Kritik B.s an möglichen strukturalistischen Ansätzen: „Das griechische Pantheon könne kein „in sich geschlossenes und stimmiges System sein“, und, „ein Gott (läßt) sich nicht konstruieren, um eine Lücke zu füllen; man muß ihn kennenlernen, er muß sich zeigen, und dabei kommen Zufälligkeiten aller Art ins Spiel“ (333). Die Zusammenstellung von Zitaten zeigt wohl schon, daß hier auf zwei Ebenen argumentiert wird. Aussagen der Metaebene, daß ein Pantheon als organisiertes System zu gelten hat, das definierte Relationen zwischen den Göttern impliziert . . .“ werden mit objektsprachlichen Aussagen konfrontiert, „. . . ein Gott [. . .] muß sich zeigen . . .“, und gelten als auf diese Weise widerlegt.

In dieser Diskussion, aber auch im Darstellungsmodus insgesamt, macht sich bemerkbar, daß es keine allgemeine und systematische Aufarbeitung von Polytheismus als Religionsform gibt. Angelo Brelich hatte eine solche ‚Morphologie des Polytheismus‘¹³⁾ geplant, ist zu ihrer Aus-

¹¹⁾ *Mythe et société en grèce ancienne*, Paris 1974; *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1974².

¹²⁾ *Mythe et société* 106 – In weiterem Rahmen zu Symbolsystem und Klassifikationssystem M. Douglas, *Natural Symbols* (1970), dtseh. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt 1981; ferner zuletzt G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, Frankfurt 1982.

¹³⁾ *Der Polytheismus*, *Numen* 7, 1960, 123–136.

führung aber nicht mehr gekommen. Eine systematische Analyse des Polytheismus hätte weitreichende Konsequenzen für die Darstellung der entsprechenden Religionen. Vernants Hinweise auf ein Pantheon als Klassifikationssystem und seine Nicht-Summativität weisen in die richtige Richtung, differenzieren die Abbildungsebenen aber nicht hinreichend. Die Einzelgötter befinden sich zum Pantheon nur unter besonderen Bedingungen im Verhältnis von Wort und Sprache, nur dann, wenn eine strikte Arbeitsteiligkeit theologisch konstruiert wurde. In der Mehrzahl der konkret erfassbaren Fälle, d.h. dort, wo die religiöse Situation einer Stadt oder Region betrachtet wird, befinden sich ‚Kulte‘ einzelner Götter mit ‚Religionen‘ anderer im Verhältnis von Inklusion, Komplementarität oder Konkurrenz. Unter ‚Kult‘ wird hierbei die Verehrung eines Gottes verstanden, der einen begrenzten, definierten Bereich von Wirklichkeit ‚abdeckt‘, der Hermes kult möge dafür als Beispiel dienen. Unter ‚Religion‘ wird in diesem Zusammenhang die Verehrung eines Gottes verstanden, der eine Mehrzahl von Lebensbereichen abdeckt, tendenziell alle; die ‚Dionysosreligion‘ sei ein Beispiel hierfür. Der Unterschied zwischen ‚großen‘ und ‚kleinen‘ Göttern ist mit dieser Unterscheidung nur teilweise identisch¹⁴⁾.

Zu den Konstruktionselementen eines Polytheismus wie des griechischen gehört ein mehrdimensionales Netz aus ‚Kulten‘ und ‚Religionen‘, das sich je nach Ort und individuellem Zugang erheblich ‚verformt‘, ‚Zuglinien‘, spezifische Strukturen bekommt. Der ‚offene‘ und zugleich individualisierbare Zugang scheint eines der Charakteristika polytheistischer Religionen auf der Ebene von ‚belief‘ zu sein. Für eine realisierbare Darstellung ergibt sich daraus das Problem, zwischen ‚Götterkatalog‘ und einer Überfülle individueller Zugänge eine darstellbare Mitte zu finden. A.-J. Festugière hat Fallstudien zur Artemis-, Isis- und Asclepius-Verehrung vorgelegt¹⁵⁾, die in diese Richtung weisen; sie müßten allerdings um die Perspektive erweitert werden, welche Konsequenzen diese Zugänge für die Rolle der jeweils anderen Götter haben. Für Dionysos hat B. diesen Aspekt in dem Kapitel ‚Denkformen des griechischen Polytheismus‘ angedeutet; Dionysos erfährt auf diese Weise eine zweifache Präsentation (339–346; 251–260).

3.

Solidarisierung und Krisenbewältigung sind für B.s Religionsbegriff zentrale funktionale Bestimmungen. Hier folgt er in wesentlichen Punkten

¹⁴⁾ Dieses Problem ist, soweit ich sehe, von der Forschung bisher nur im Blick auf den Grenzfall einer ‚monotheistischen Revolution‘ analysiert worden; vgl. etwa E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971 oder G. Dux, *Die Logik der Weltbilder* 205ff.

¹⁵⁾ *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954.

E. Durkheim¹⁶⁾ und wohl auch — direkt oder indirekt — La Barre¹⁷⁾, der den Begriff des *crisis cult* eingeführt hat: „jede Gruppenreaktion kultischer Art auf eine chronische oder akute Krise.“

Solidarisierung geschieht in B.s Interpretation im Ritual, insbesondere in der Bildung von Opfergemeinschaften, d. h. im Ritual des Tieropfers. Dem suggestiven Modell der Solidarisierung — die antiken Autoren sprechen lediglich von *λεπῶν μετέχειν* — fallen allerdings die notwendigen Differenzierungen zum Opfer: Mitwirkung am Opfer und Anteil am Fleisch sind hierarchisch unterschieden¹⁸⁾; intern, in der Opfergemeinschaft, wird ebenso stark unterschieden wie nach außen abgegrenzt wird. In diesem Sinne reproduziert die Opfergemeinschaft die griechische Gesellschaft. Demgegenüber betont B. stark, stärker als vertretbar, die Gleichheit der Menschen und ihre Solidarität untereinander: „So ist die Opfergemeinschaft ein Modell der griechischen Gesellschaft: nicht Gabenaustausch mit Tempel und Priester wie im Alten Orient, auch nicht Abgabe an die Götter, sondern ‚Trennung von Göttern und sterblichen Menschen‘, indem eine Gruppe von ‚Gleichen‘ zwischen Tod und Leben, im Angesicht der Unsterblichen solidarisch wird“ (383)¹⁹⁾. Hier schlägt wohl noch die These von der bandstiftenden Funktion gemeinsamer Aggression im Opferritual²⁰⁾ durch; das Opfertier als das Objekt der Aggression, aber auch gemeinsamer Verschuldung. Auch wenn man die These über die Herkunft des ‚olympischen Speiseopfers‘ vom paläolithischen Jagdritual für richtig hält, ist die Frage wohl berechtigt, ob nicht für den griechischen Kultteilnehmer die hierarchisch gestufte Teilhabe am Fleisch und das anschließende ‚Festessen‘ die bestimmenden emotionalen

¹⁶⁾ *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), dtsh. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (übers. v. L. Schmidts, Frankfurt 1981); Durkheim hat die zwei Konzepte der Solidarität von einem Werk über Arbeitsteilung aus (*De la division du travail social*, Paris 1893) entwickelt.

¹⁷⁾ W. La Barre, *Materials for a History of Studies of Crisis Cults*, in: *Current Anthropology* 12, 1971, 3–44; kritische Aufarbeitung von Konzept und Terminologie durch M. Laubacher, *Krise und Evolution. Eine kulturwissenschaftliche Theorie zum Begriff „Krisenkult“*, in: P. Eicher (Hg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, Forum Religionswissenschaft 1, München 1979, 131–149.

¹⁸⁾ Dazu jetzt G. Baudy, *Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches*, in: B. Gladigow, H. G. Kippenberg (Hgg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft* 131–174. — Auf die Verteilung in einer Hierarchie hatte B. schon *Homo necans* 47 hingewiesen, gewichtet die Akzente aber anders.

¹⁹⁾ In ähnlicher Formulierung schon S. 98: „Hier zelebriert nicht eine gestufte Gesellschaft [...] den Gabenaustausch: gemeinsam, auf gleicher Ebene stehen die Menschen um den Altar, erleben und wirken den Tod, ehren die Unsterblichen und bejahen im Essen das Leben in seiner Bedingtheit: Solidarität der Sterblichen im Angesicht der Unsterblichen.“

²⁰⁾ K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*; I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß*, München 1970, 187ff.; von B. vor allem im *Homo necans* rezipiert. Eine komplexere Interpretation der Opfer hat B. in: *Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur*, in: G. Stephenson (Hg.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, 168–187, vorgelegt.

Momente des Opferrituals abgegeben haben²¹⁾ — und nicht eine Solidarisierung der Menschen gegenüber den Göttern. Die andere weitreichende Interpretationskategorie ist für B. durch die Begriffe ‚Krise‘ und ‚Krisenbewältigung‘²²⁾ angesprochen. Als Krisen zählt B. Mißernten, Unfruchtbarkeit, Seuchen und Mißgeburten auf, aber auch Bürgerkriege und Niederlagen im Krieg. Das Problem von Begrifflichkeit und Analyse liegt, ähnlich wie im Falle von ‚Magie‘, darin, daß auf der Ebene des Betrachters Mittel und Zweck in einer Weise auseinandergenommen werde, die der internen Strategie, den Bruch der Ordnung rituell zu überspielen, widerspricht: Niklas Luhmann spricht hier von einer ‚Sakralisierung des Problems‘²³⁾. Der Satz: „So fand man Krisenbewältigung ohne Religion undenkbar und nahm Erfolge gern als die ‚guten Gaben der Götter‘, als Bestätigung der Frömmigkeit“ (402), ist gewiß ‚richtig‘ — aus der Sicht des Betrachters, konstruiert aber auf diese Weise eine explizite Mittel-Zweck-Relation²⁴⁾. Diese Relation hatte B. mit guten Gründen für das Ritual aufgehoben: „Die Auffassung des Rituals als einer Art Sprache führt über diese einengende Konstruktion hinaus; nur insoweit Ritual bewußt in den Dienst eines Zwecks gestellt wird — der dann durchaus auf die Form des Rituals zurückwirken kann —, liegt Magie vor“ (100). Die Beispiele, die B. in dem Kapitel ‚Krisenbewältigung‘ (396–402) aufzählt — Kultakte des landwirtschaftlichen Jahres, Wetterrituale, Kultakte der Seefahrt und des Krieges, schließlich Heilungsrituale —, ziehen ihre Wirksamkeit eher aus der Normalität des Wiederholens als aus einer Prokuration einer Krise. So vermeidet es B. auch, die angeführten Rituale als ‚Magie‘ zu bezeichnen — Wetterrituale bilden hier eine Ausnahme — und nimmt insoweit die oben zitierte Bestimmung des magischen Rituals²⁵⁾ zurück.

4.

Die moderne religionswissenschaftliche Methoden- und Theoriediskussion weist B. eher zurück, unterdrückt sie oder läßt die Art der Rezeption offen.

²¹⁾ Vgl. etwa M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 und G. Berthiaume, *Les rôles du magoiros. Etudes sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden 1982.

²²⁾ Die ethnologische Frühgeschichte der Begriffe ist durch R. Linton, *The Study of Man*, New York 1936, 308f. gegeben, vgl. M. Laubscher, *Krise und Evolution* 134f.

²³⁾ N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 80.

²⁴⁾ Zu dieser Problematik H. G. Kippenberg in H. G. Kippenberg-B. Luchesi, *Magie* 23ff.

²⁵⁾ Hier konkretisiert sich die unterschiedliche Einschätzung der ‚Agrarmagie‘ für eine Interpretation der griechischen Religion zwischen M. P. Nilsson und B.; man vergleiche die Behandlung von Apollon bei beiden Autoren: Bei Nilsson 9 Seiten über ‚Apollon im Vegetationskult‘ und ‚Apollon als Hirtengott‘ (529–538), bei B. nicht ein einziges Wort!

Gegen einen strukturalistischen Systemzwang wendet er sich zwar vorsichtig, übernimmt aber für Mythos und Ritual die Kategorie ‚Zeichensystem‘²⁶⁾: Einzelhandlung des Rituals (100) und Gesamtheit der Rituale und Einzelgott und Pantheon (333) befinden sich im gleichen Verhältnis wie Wort und Sprache zueinander.

Von den religionsethnologischen ‚Reizwörtern‘ fehlt *mana* gänzlich, *tabu* wird sehr selten (405) verwendet²⁷⁾, häufiger dagegen ‚Magie‘ oder ‚magisch‘. Die vor allem an Malinowski orientierte Definition von Magie²⁸⁾ als eines zweckrationalen rituellen Handelns spielt für die Interpretation nur eine geringe Rolle und wird für den kritischen Bereich der agrarischen Rituale eher zurückgenommen. Merkwürdig schlecht paßt zu dem sonst von B. gewählten methodischen Rahmen die Übernahme von R. Ottos ‚Momenten des Numinosen‘, dem *tremendum*, *fascinans* und *augustum* (99, 186, insbes. 402, 408), die so kaum in eine deskriptiv-analytische Religionswissenschaft²⁹⁾ einfügbar sind.

Eine Aufnahme von Hypothesen der Verhaltensforschung erfolgt ebenfalls zurückhaltend und wird extensiv nur für die Interpretation des *pharmakos* herangezogen: „Einen ‚Störenfried‘ auszustoßen, ist ein elementarer Gruppenreflex; dazu kommt vielleicht letztlich doch noch die Situation des von Raubtieren umkreisten Rudels: nur indem ein Glied der Gruppe, am ehesten ein abseitiges, schwächliches, krankes den Bestien zum Opfer fällt, werden die anderen gerettet. Der Ausgestoßene ist zugleich der Retter, dem man zutiefst verpflichtet ist“ (141). Vielleicht ist noch auf B.s Deutung der Gruppierung nach 12 großen Göttern hinzuweisen: „Die Verhaltenswissenschaft hat festgestellt, daß die ‚Fußball-Elf‘ eine ideale Gruppe für menschliche Kooperation darstellt, nicht zu groß und nicht zu klein . . .“ (334). Weitreichende Konsequenzen hat

²⁶⁾ Überblicke über die Forschungssituation bieten J. S. Lafontaine (Hg.) *The Interpretation of Ritual*, London 1972 und E. Leach, *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*, Frankfurt 1978. Den besten allgemeinen Zugang bietet noch immer H. Reimann, *Kommunikationssysteme. Umriss einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse*, Tübingen 1974².

²⁷⁾ Zur Problematik der Rezeption dieser objektsprachlichen Begriffe zuletzt K.-H. Kohl, *Fetisch, Tabu, Totem. Zur Archäologie religionswissenschaftlicher Begriffsbildung*, in: B. Gladigow, H. G. Kippenberg (Hgg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft* 59–74.

²⁸⁾ Dazu J. H. M. Beattie, *Über das Verstehen von Ritualen* (174–212) und I. C. Jarvie, J. Agassi, *Das Problem der Rationalität von Magie* (120–149), beide in: H. G. Kippenberg, B. Luchesi, *Magie*.

²⁹⁾ Zur fatalen Rezeptionsgeschichte der Ansätze von R. Otto durch die Religionswissenschaft vgl. J. S. Helder in seiner Einleitung: *On Method in the History of Religions, History and Theory. Beih. 8, 1968, 1–7* („His position is the *reductio ad absurdum* of methodological solipsistic apriorism“ a. a. O. 4); eine wissenschaftsgeschichtliche Einordnung jetzt vor allem bei R. Flasche, *Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit*, in: H. Cancik (Hg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Zeit*, Düsseldorf 1982, 261–276.

die Aufnahme des Theorems ‚Aggression gegen Dritte als bandstiftender Ritus‘, insbesondere natürlich für die Deutung des Tieropfers³⁰⁾. In allen diesen Fällen, in denen die Ergebnisse einer fernerliegenden Wissenschaft nutzbar gemacht werden, wären Literaturhinweise³¹⁾ sehr erwünscht. So wüßte man beispielsweise gern, auf welche Weise B. den Rollenbegriff³²⁾ gewonnen hat: über G. H. Mead, J. L. Moreno oder direkt aus H. Sundén?

Die eindrucksvolle Aufarbeitung der Meulischen These von der Herkunft des ‚olympischen Speiseopfers‘ aus dem paläolithischen Jagdritual, die B. im ‚Homo necans‘³³⁾ geleistet hat, dominiert die Darstellung des Opfers in der griechischen Religion nicht über Gebühr. Die wirtschaftlichen und gastronomischen Implikationen des Opferwesens bleiben zugunsten einer Darstellung des ‚gewaltigen Dramas des verblutenden Tieres‘ allerdings eher im Hintergrund³⁴⁾.

Trotz der begründeten Zurückhaltung gegenüber den Möglichkeiten eines strukturalistischen Zugriffs auf die griechische Religionsgeschichte wendet B. einen seiner Interpretationsmodi bevorzugt an: die Deskription in Antithesen. Als ein Beispiel die Charakterisierung des religiösen Rituals; nach einem Hinweis auf die drei Momente des Heiligen nach Rudolf Otto heißt es: „... dem entspricht, daß im Repertoire der Zeichen Drohendes neben Lockendem steht, Feuer, Wasser, Blut, Waffen zum einen, Nahrung und Sexualität zum anderen; Demutsgesten neben Imponierverhalten; dazu der Umschlag von Dunkel und Licht, Maskierung und Enthüllung, Starre und Bewegung, Schall und Stille...“ (99f.). Ein anderes Beispiel: „Menschheitsgeschichtlich relevante Antithesen werden durchgespielt, Jäger- und Hirtenleben gegen Stadtleben, Berg und Sumpf oder Weiher gegen Fruchtebene, ungemahlene Körner gegen Brei und Brot“ (389).

³⁰⁾ Dazu oben m. Anm. 20.

³¹⁾ Das ethologische Material zu ‚Ausstoßen‘ und ‚Sich-Verpflichten‘ (das erste Beispiel im Text) ist von G. J. Baudy, Exkommunikation und Reintegration, Frankfurt 1980 systematisch aufgearbeitet worden. — Zur Begrenzung der Gruppengröße D. Morris, Der nackte Affe, München/Zürich 1970, 173ff.; L. Tiger, R. Fox, Das Herrentier, München 1976, 75ff. — In Verbindung mit dem ‚phallischen Imponieren‘ der Hermen verweist B. selber auf D. Fehling, Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde, Zetemata 61, 1974 (243).

³²⁾ G. H. Mead, Mind, Self and Society, Chicago 1934; J. L. Moreno, Gruppenpsychotherapie und Psychodrama, Stuttgart 1959; allgemein M. Banton, An Introduction to the Study of Social Relations, London 1965; H. Sundén, Die Religion und die Rollen, Berlin 1966. B. zieht den Rollenbegriff im Abschnitt ‚Solidarisierung im Spiel und Widerspiel der Rollen‘ (382–390) und passim heran.

³³⁾ Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, RGVV 32, 1972.

³⁴⁾ Zu den ‚gastronomischen Perspektiven‘ jetzt M. Detienne, J.-P. Vernant und G. Berthiaume an den in Anm. 21 gen. Orten; zum Verkauf des Opferfleisches G. Berthiaume a. a. O. 62ff. Eine ‚Wirtschaftsgeschichte des Opfers‘ scheint noch nicht geschrieben zu sein.

Daß mit den Antithesen in B.s Verständnis kein bloßes Stilmittel der Präsentation vorliegt, zeigen die allgemeineren Bemerkungen, die der Verfasser anlässlich des Menschenopfers macht: „Offenbar entspricht in Ritual und Mythos jedem Ja ein Nein, jeder These die Antithese: Ordnung und Auflösung, Drinnen und Draußen, Leben und Tod“ (374). Die gewählten Antithesen³⁵⁾ — zunächst unmittelbar plausibel — sind freilich meist Antithesen, die im Ritual, auf der Objektebene, gerade nicht sichtbar werden. Der Tod, als ein Beispiel, ist für die klassische griechische Religion — wie für fast alle alten Religionen — nicht ‚die‘ Antithese zum Leben, sondern führt zu vermindertem Leben. Der ‚absolute‘ Tod, der dann erst den kontradiktorischen Gegensatz zum Leben bilden würde, ist ein philosophisches Konstrukt. Das Beispiel wirft die mehrfach oben angesprochene hermeneutische Problematik in neuer Präzisierung auf: Welchen interpretatorischen Rang haben Antithesen (in unserem Beispiel), die als solche von den Kultteilnehmern nicht wahrgenommen werden?

5.

In der Bestimmung und Eingrenzung des Themas hatte B. die Polis als „die bestimmende Lebensform dieser Epoche“ (31), der spätgeometrischen, archaischen und klassischen Zeit bezeichnet; an späterer Stelle (399) dem kriegerischen Adel den die griechische Hochkultur bestimmenden Einfluß zugeschrieben. Adel und Stadt werden insoweit als Träger der Kulte und Ort der Kulte vorausgesetzt — soweit nicht in Einzelfällen etwas anderes explizit festgehalten ist.

Dies führt dazu, daß über die jeweiligen Träger der Kulte wenig ausgesagt wird, daß also ein religionssoziologischer Ansatz³⁶⁾ nicht vorliegt. Es kann natürlich kein Zweifel darüber bestehen, daß die Lage der Überlieferung ein Schichtenmodell der griechischen Gesellschaft nicht zuläßt, nicht einmal für die Stadt Athen im 5. vorchristlichen Jahrhundert. Eine generalisierende Darstellung der griechischen Religion nach Trägern des Glaubens-, Symbol- oder Interpretationssystem ‚Religion‘, also unter der Fragestellung: Welchen ‚Teil‘ der griechischen Religion nehmen bestimmte Teile der Bevölkerung für sich in Anspruch?;

³⁵⁾ Dahinter steht die These von der ‚binären Verodung‘; vgl. E. Leach, *Kultur und Kommunikation* im Index s. v.; ders., *Claude Lévi-Strauss*, München 1971, 59ff.

³⁶⁾ Mit spezifischer Fragestellung dazu jetzt G. Kehrer, *Organisierte Religion*, Stuttgart 1982; einen Forschungsüberblick bietet H. G. Kippenberg, *Wege zu einer historischen Religionssoziologie*, Verkündigung und Forschung 16, 1971, 54–82. — Ein konsequent soziologischer Zugriff auf die antiken Religionen liegt, soweit ich sehe, noch nirgends vor. Das dominierende Interesse an Ideen- und Geistesgeschichte drängt die Frage nach Gruppen und Vergesellschaftungen im allgemeinen in den Hintergrund und hat, von Welcker bis Wilamowitz, eine ‚Götterlehre‘ zum eigentlichen Gegenstand erhoben, oder — von Durkheim bis in die Gegenwart — ‚die Bedeutung von Religion für die Erklärung der Gesellschaft‘ (M. E. Spiro a. i. Anm. 2 a. O. 122).

wäre aber ohne weiteres möglich. Zwischen Polis einerseits und anthropologischen Grunddaten des Einzelnen andererseits gibt es bei B. jene Trägergruppen nur am Rande, die quantitativ zumindest einen wesentlichen Teil der griechischen Religionsgeschichte ausmachen: Frauen und Sklaven, Handwerker und Seefahrer, Bauern und Reisende³⁷⁾, vor allem aber Menschen in der Routine des religiösen Alltags³⁸⁾.

Die ‚Religion‘ der Landbevölkerung erscheint nur kurz in dem Kapitel ‚Krisenbewältigung‘, zusammen mit der von Seefahrern und Kriegen; Frauen sind außerhalb der Frauenfeste nur durch die *ἀλολυγή* beim Opfer präsent, Kinder und Sklaven werden eher beiläufig erwähnt, den Alltag des ‚gewöhnlichen Menschen‘ außerhalb von Angst und Krise gibt es überhaupt nicht. So wüßte man gerne zusammenhängend, ob die Griechen ein Morgen- oder Abendgebet kannten, ob man auch bei häuslichen vegetabilischen Mählern opferte, was man tat, wenn man an einem Tempel oder Götterbild vorbeiging oder einen Fluß überquerte, welchen Götterbildern man auf dem Lande begegnen konnte. Kurz, was B. eindringlich für den Festzyklus der Polis vorgeführt hat (343-370), fehlt auf der individuellen und tagtäglichen Ebene.

Eine konsequente Aufarbeitung der griechischen Religion aus der Perspektive eines präsumtiven Gläubigen³⁹⁾ würde zu wesentlichen Ergänzungen einer traditionellen Darstellung einer Religion führen müssen. Gegen die — verdienstvolle — kumulative Aufzählung aller Götter, Kultstätten und Riten müßte dann komplementär gefragt werden: Wieviele (und welche) Götter verehrt der durchschnittliche Grieche nun wirklich? Welche Götter wählt er regelmäßig oder ‚bei Bedarf‘ aus? Diese Fragen sind so wohl nur in Einzelfällen zu beantworten; doch müßten sie immerhin zu einer Erwägung führen, die, soweit ich sehe, noch keine klassische

³⁷⁾ Allgemein zusammengestellt bei M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York 1940 (mit besonderer Berücksichtigung von Land- und Stadtbevölkerung); hilfreiche Erwägungen bietet E. R. Dodds, *Die Religion des gewöhnlichen Menschen im klassischen Griechenland*, in: ders., *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/München 1977, 168-187; eine Betonung von Athen im 5. Jahrhundert bei W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods* („Hopes and Fears of the Ordinary Man“), London 1950, 254-306. Für die ‚Religion‘ der Sklaven F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Abh. Akad. Mainz, 1957-1963; umfassend zur ‚Religion‘ der Seefahrer D. Wachsmuth, *Pompi-mos ho daimon*, Diss. Berlin 1967. Zum religionswissenschaftlichen Rahmen ist heranzuziehen: *La religion populaire*, Colloques internationaux du CNRS (Paris 1977), ed. du CNRS, Paris 1979.

³⁸⁾ Zu ‚Alltagsreligion‘, die theoretisch von Volksreligion zu unterscheiden ist, allgemein: *Religion, valeurs, et vie quotidienne*, Actes 16^{ème} Conf. int. de soc. des religions, Lausanne 1981, Paris 1981. Beide Bereiche sind in der Aufsatzsammlung von H. S. Versnel, *Faith, Hope and Worship* ständig berührt.

³⁹⁾ Zu den aktuellen Problemfeldern D. L. Wieder, D. H. Zimmerman, *Regeln im Erklärungsprozeß*, und B. Jules-Rosette, *Verbale und visuelle Darstellungen einer rituellen Situation*, beide in: E. Weingarten, F. Sack, J. Schenkein (Hgg.), *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*, Frankfurt 1976, 105-129 und 203-243.

Religionsgeschichte getroffen hat, nämlich: Wieviele Kultstätten oder Tempel befanden sich überhaupt im normalen Lebensbereich bestimmter Gruppen der griechischen Bevölkerung?

Daß Stadt- und Landbevölkerung auch in dieser Hinsicht unter wesentlich unterschiedlichen Bedingungen leben, liegt auf der Hand. In dünn besiedelten Landschaften, etwa Messenien oder Arkadien, ist damit zu rechnen, daß im normalen Lebensbereich eines Bauern nur ein oder zwei Tempel, vielleicht auch gar keiner existierten. Für kleinere Städte kann Ähnliches gelten: Priene⁴⁰⁾ etwa, eine der am besten überschaubaren griechischen Stadtanlagen, besaß drei Tempelanlagen, des Zeus, der Athena, der Demeter (außerhalb der Stadt). Was bedeutet das für die ‚Religion‘ der Einwohner dieser Stadt, wie ‚funktioniert‘ ein polytheistisches System mit einem abgeschlossenen Pantheon, wenn nur wenige Götter erreichbar sind? Wie groß ist die Entfernung zwischen jenem *theologiae genus mythicon*, dem auch die modernen Darstellungen noch verpflichtet sind, und einer historisch konkretisierbaren Wirklichkeit?

Diese Fragen sind nicht grundsätzlich unbeantwortbar. Zum einen läßt sich die Zahl von Tempeln für bestimmte Lebensbereiche, d.h. unterstellten Typen von Mobilität, feststellen. Zum anderen zeigen insbesondere die Epitheta⁴¹⁾, die Einzelgötter in Motivinschriften oder Gebeten erhalten, in ihrer Vielfalt und Ausdifferenzierung, daß der Einzelgott, der Lokalgott, alle jene Eigenschaften und Funktionen an sich ziehen kann, die sonst in einem arbeitsteilig organisierten Pantheon vertreten sind. Die Summe der kultischen Epitheta des einzelnen Gottes stellt so etwas wie ein Soziogramm der kultischen Realität dar, näher an den Interessen der Gläubigen als mythologische Spekulationen. Ähnliches gilt für die Auswertung speziellerer Motivgaben⁴²⁾, etwa für Fruchtbarkeit, Heilung oder Handelserfolg dargebracht, deren Verbreitung durchaus nicht mit einer fixierten Arbeitsteiligkeit der großen Götter korrespondiert.

6.

In einer Religionsgeschichte der klassischen Zeit Griechenlands auf die ‚Religion der Tragiker‘ zu verzichten, dafür aber der ‚philosophischen Religion‘ ein eigenes Kapitel zu widmen (452–495), ist nur auf den ersten Blick plausibel. Man kann darüber zweifeln, ob Xenophanes, Parmenides und Platon wirklich ‚Teil‘ der griechischen Religion der klassischen Epoche waren, — daß es die Tragödienaufführungen waren, läßt sich

⁴⁰⁾ M. Schede, *Die Ruinen von Priene*, Berlin 1964².

⁴¹⁾ Hierzu jetzt B. Gladigow, *RAC* 11, 1981, 1226ff. s.v. Gottesnamen (Gottesepitheta) I allgemein.

⁴²⁾ F. T. van Straten, *Gifts for the Gods*, in: H. S. Versnel, *Faith, Hope and Worship* 65–151.

nicht bezweifeln. Der Einfluß, den die Tragödienaufführungen, in denen nicht nur ‚über die Götter geredet‘ wurde, sondern in denen sie leibhaftig erschienen, handelnd, redend und argumentierend, auf die Vorstellungen von den Göttern hatten⁴³⁾, ist kaum zu überschätzen.

B.s Entscheidung zugunsten der ‚Philosophen‘ hängt mit einer Orts- und Inhaltsbestimmung von ‚Theologie‘ zusammen: Ursprünglich Vorrecht der Dichter, sei *theologia* mit dem Aufkommen der Prosa (und der Philosophie) in die Hände der Philosophen übergegangen. Nun läßt sich wohl nicht behaupten, die Vorsokratiker seien die Theologen der griechischen Religion⁴⁴⁾ gewesen, weit eher, sie hätten ‚neue Religionen‘ mit neuen Göttern und Kultformen propagiert. Demgegenüber beziehen die Tragödien — mit variierenden Akzentsetzungen, gewiß — die traditionellen, kultisch verehrten Götter mit ein und reflektieren ihr Verhältnis zueinander und zu den Menschen. Aus der Tendenz heraus, daß handelnde Personen, auch Götter, argumentieren, resultiert für die griechische Tragödie eine andere Reflexionsebene, ein Metaebene, die man als eine Form von Theologie bezeichnen könnte. Die Prämissen der Tragödie, argumentierendes Handeln und ein vorgegebener Mythos, verbinden sich mit der Ablösung der Tragödienaufführung von der konkreten kultischen Situation⁴⁵⁾, zu einer neuen, ‚theologischen‘ Situation, in der das Spiel zu einem Mittel der Reflexion wird.

B.s Entscheidung zugunsten der ‚philosophischen Religion‘ und ‚gegen‘ die Tragödie⁴⁶⁾ ist noch in einem weiteren Kontext belangvoll — und zugleich konsequent. Religion als ‚überpersönliches Kommunikationssystem‘, als eine Art Sprache ‚hinter‘ den konkreten Erscheinungen, enthebt den Autor Überlegungen, wie der Einzelne nun konkret ‚Religion‘ erwirbt. Die Modalitäten religiöser Sozialisation nach dem Modell des Spracherwerbs ablaufen zu lassen, ist eine naheliegende Vermutung, vereinfacht aber doch wohl zu sehr. Rituale des häuslichen Lebens können

⁴³⁾ Daß das Theater zum ‚heidnischen Kultus‘ gehörte, ist noch den Kirchvätern nur zu bewußt, vgl. H. Jürgens, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 46, 1972, bes. 148 f.

⁴⁴⁾ Das tut B. in dieser Weise auch nicht, spricht aber, wohl in der Tradition von W. Jäger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, bei den Vorsokratikern (und Platon) jeweils von ‚Theologie‘. Wenn man unter Theologie etwa die Systematisierung und Rationalisierung vorhandener Glaubensüberzeugungen versteht, sind die Vorsokratiker, trotz ihrer abstrakten Aussagen, nicht ‚Theologen‘, sondern Religionsstifter.

⁴⁵⁾ Dazu die beiden klassischen Arbeiten: B. Snell, *Mythos und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie*, in: *Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, 138–160 und K. Reinhardt, *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern 1949.

⁴⁶⁾ B. selber gibt S. 31 eine andere Begründung: „... man mag eine hinlängliche Darstellung der ‚Religion der Tragiker‘ vermissen, doch ist diese zu vielschichtig, als daß sie sich auf wenigen Seiten unreißen ließe.“ Mit diesem Argument hätte B. noch manches andere meisterhafte Kapitel ausfallen lassen können.

vielleicht ‚einfach‘ durch Mitmachen von den Kindern⁴⁷⁾ gelernt werden: Was aber und wie lernen die Zuschauer bei den großen Kultakten der Polis, woher wissen sie, an welchen der Götter sie sich mit welchen Bitten und Gaben wenden können? Den Überblick vermittelten Homer, Hesiod, die Prooimia und die Chorlyrik; das Nachwirken ‚des Homerischen‘ für die griechischen Gottesvorstellungen hat B. in einem eigenen Kapitel (191–199) eindrucksvoll vorgestellt: Gehört nicht auch die Tragödie seit dem 6. Jahrhundert in den ‚Strahlungsbereich der homerischen Dichtung‘? Wie die aufgezählten Gattungen im Rahmen von Kultakten aufgeführt, treten in ihr Götter auf dem *theologeion* auf, nicht unmittelbar als Gegenstände der Verehrung, aber doch als abgehobene Figuren des Mythos.

Den ‚Überblick‘ vermittelt die Dichtung, zu der ohne Zweifel auch die Tragödie gehört: Wie aber werden die Kenntnisse über Lokalkulte, über die Kulte der Polis, der Phratrien und Geschlechter weitergegeben? Ist die Stabilität von Kulturen durch eine priesterliche Binnentradition garantiert, oder eine Art von ‚Religionsunterricht‘⁴⁸⁾? „Griechische Religion ist nicht aufs Wort gegründet, sondern auf rituelle Tradition“ (412) konstruiert eine illegitime Alternative — hier ‚prædeistische Riten‘, die man nur nachzumachen braucht — und dort die Vorstellungen über Götter und Kult, auf die es eigentlich nicht ankommt. Wort und Handlung lassen sich im Rahmen von Tradition noch weniger voneinander trennen als sonst. Ein der religiösen Sozialisation gewidmetes Kapitel aus der Feder von B. wäre ohne Zweifel ein Gewinn für dieses Werk gewesen: Sachlich im Sinne B.s, weil das ‚Kommunikationssystem‘ Religion nicht nur unter Zeitgenossen funktionstüchtig bleiben muß, sondern auch zwischen den Generationen, methodisch komplementär zu B., weil zeugt, weil der ‚Erwerb‘ von Religion immer Inhalte und Funktionen mit beeinflußt.

In der Einleitung zu seiner Geschichte der griechischen Religion hatte M. P. Nilsson auf das Dilemma verwiesen, daß „der Maßstab für eine befriedigende Geschichte der griechischen Religion [...] von den Religionen genommen sein (muß), bei denen eine Darstellung ihrer Geschichte möglich ist“⁴⁹⁾. Dies seien aber durchweg Offenbarungsreligionen. Hinter dieser religionstypologischen Erwägung⁵⁰⁾ steht wohl nicht nur die Frage nach dem legitimen Gegenstand von Religionsgeschichte, sondern auch

⁴⁷⁾ B. zieht 158 diesen Rahmen viel weiter: „Die Überlieferung der Riten und Mythen ist leicht durch nachahmendes Mitmachen zu erlernen; selbst von der speziellen Kunst des Schers kann man sich durch bloßes Zuschauen vieles aneignen.“

⁴⁸⁾ Vgl. M. P. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, Lund 1955, 17ff.; H. Cancik, *Römischer Religionsunterricht in apostolischer Zeit*, in: *Wort Gottes in der Zeit*, Festschrift K. H. Scheelke 1973, 181–197.

⁴⁹⁾ *Geschichte der griechischen Religion I* S. 1.

⁵⁰⁾ Dazu jetzt grundsätzlich H. Biezais, *Die typologische Methode in der religionsgeschichtlichen Forschung*, *Temenos* 17, 1981, 5–26.

nach der latenten Orientierung des wissenschaftlichen Urteils über polytheistische Religionen an monotheistischen Buchreligionen. Durch die Betonung des Rituals ist B. der Konsequenz dieses Dilemmas entgangen; durch eine Wertung des griechischen Polytheismus als ‚Zeichensystem‘ hat er es größtenteils überwunden.

In die modernen Reflexionen gehen hier legitime frühere Ansätze ein, David Humes positive Würdigungen des Polytheismus, „der Polytheismus der Einbildungskraft“ aus dem Systemprogramm des deutschen Idealismus⁶¹⁾, schließlich Erwägungen zu Pluralismus als Erkenntnismodell⁶²⁾ aus der Gegenwart. Eine Verbindung von ritualistischen mit kognitivistischen Perspektiven ist wohl der Weg, eine Religionsform darstellbar zu machen, die uns ferner ist, als es die humanistische Tradition voraussetzt.

Heiligenwaldstr. 23
7407 Rottenburg 21

Burkhard Gladigow