

Burkhard Gladigow

Erwerb religiöser Kompetenz.

Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen

- 1 Die Darstellbarkeit polytheistischer Religionen
- 2 Kompetenz und Komplexität
- 3 Wahlmöglichkeiten und Orientierung
- 4 Konformität und Kontrolle
- 5 Differenzierung von Kultur in einem polytheistischen Pantheon
- 6 Einheit und Identität polytheistischer Systeme
- 7 Zusammenfassung: Strukturen religiöser Öffentlichkeit

1 Die Darstellbarkeit polytheistischer Religionen

Darstellungen antiker polytheistischer Religionen sind regelmäßig mit dem Problem konfrontiert¹, daß Maßstab und Modell für die ‚Geschichte einer Religion‘, etwa der ägyptischen, griechischen, oder germanischen, der Darstellung des Christentums, einer monotheistischen „Offenbarungsreligion“², entnommen sind. Alle drei Elemente der angenommenen Titel sind prekär: ‚Geschichte‘ als Geschichte von Lehre und Organisation kann nur unter besonderen Bedingungen³ eingelöst werden; ebenso zweifelhaft ist, ob die Konstellationen von Kulturen und Religionen, wie sie für einen polytheistischen Kontext⁴ charakteristisch sind, unter ‚einer‘ Religion, beziehungsweise einer ‚Religion‘ gefaßt werden können. Die verschiedenen Optionen für eine ‚Religionsgeschichte‘ einer antiken Religion, als Darstellung von Gottesvorstellungen⁵, als Geschichte des öffentlichen Kultus⁶, oder in der Vergegenwärtigung des ‚Wesens‘ der Götter⁷, spiegeln religiöse Präferenzen der modernen Autoren, und sind so zugleich Komponenten einer Religionsgeschichte der Neuzeit. Reflexionen darüber, was denn den Zusammenhang einer historischen, polytheistischen Religion ausmache, ihre ‚Einheit‘ begründe, sind relativ selten und führen entweder zu einer konsequenten Regionalisierung ‚der‘ Religion⁸ oder - am häufigsten gewählt - zu ihrer Anbindung an eine Sprache⁹.

Die aus beiden Optionen hervorgehenden Problemstellungen lassen sich am besten über Grenzfälle verdeutlichen: Muß ein antiker Gläubiger, um im

Rom des 1. Jahrhunderts vor Christus die ägyptische Isis ‚richtig‘ zu verstehen, demotisch lernen, um Bendis in Athen verehren zu können, thrakisch können? Oder umgekehrt: Gehört alles, was an Kulte im Imperium Romanum praktiziert wird, zur ‚Römischen Religionsgeschichte‘, alles was im griechischen Sprachraum verehrt wird, zur ‚Griechischen Religionsgeschichte‘? Die Zuordnungen von Religion zu Sprache oder Kultur, die von den modernen Historikern vollzogen werden, stammen noch weitgehend aus dem komparatistischen Umfeld des 19. Jahrhunderts¹⁰ mit seinem Interesse an den reinen Formen und Ausprägungen von Rasse, Sprache, Religion und Kultur. Die Komplexität konkreter religionshistorischer Konstellationen wird auf diese Weise in den wissenschaftlichen Beschreibungsmustern grundsätzlich nur reduziert sichtbar. Die religiösen Orientierungsbedürfnisse und Orientierungsmöglichkeiten eines Korinthers oder Syrakusaners, eines Einwohners von Kythera oder Kos, eines Eleaten oder Sybariten verschwinden hinter überregional gesammelten mythographischen Kompendien und lokale Differenzen überbrückenden philosophischen Theologien.

2 Kompetenz und Komplexität

Die modernen Interpreten gehen weitestgehend davon aus, daß ein antiker Mensch ‚seine‘ Religion ‚hat‘, sie beherrscht und angemessen anwendet. Christlich eingefärbte Oberbegriffe wie ‚Frömmigkeit‘, oder wissenschaftliche Sammelbegriffe wie ‚rituelle Konformität‘ verdecken die Problemfelder religiöser Kompetenz dabei eher, als sie zu erschließen. Für die antiken polytheistischen Religionen ist aber durchaus unklar, an welchen Mustern, Strukturen, Kategorien sich beispielsweise ein Grieche, Römer - oder Kelte außerhalb kollektiver kultischer Verpflichtungen orientierte. Mit dem Fehlen von Offenbarungsschriften und ihrer autoritativen Auslegung¹¹, dem Fehlen eines ‚Religionsunterrichts‘ und eines auf Lehre spezialisierten Priesterstandes sind für die antike griechische Religion - an der die Grundprobleme von Tradition und Kontrolle eines polytheistischen Systems im folgenden erörtert werden sollen - alle die Elemente religiöser Tradition prekär, die in monotheistischen Offenbarungsreligionen übergreifende Traditions- und Professionalisierungsprozesse getragen haben.

Unter diesen wissenschaftsgeschichtlichen Prämissen ist nie ernsthaft diskutiert worden, wie ein Grieche ‚seine‘ Religion erwirbt, wie er sich zu einer möglichen Vielzahl von ‚Angeboten‘ verhält¹², oder - auf der anderen

Seite - zur Reduktion des Pantheons auf ein oder zwei Kultstätten in seinem aktuellen Lebensbereich.¹³ Die Kompetenz, in einer polytheistischen Religion zu leben, sie angemessen zu benutzen, wird von den modernen Interpreten einfach unterstellt. Wenn überhaupt berührt, bleibt die Frage, ob die griechische Religion ‚gelehrt‘ werden kann, gegenüber der historisch eigentlich naheliegenderen, wie sie denn ‚gelernt‘ werden könne, deutlich im Vordergrund. Und das, obwohl sich die Frage, ‚Wie kann griechische Religion gelehrt werden?‘ gerade nicht spezifisch beantworten läßt. Mit Ausnahme der Mysterienreligionen gibt es innerhalb der einzelnen Kulte keinen systematischen Ort, an dem eine vom Ritual abgehobene ‚Lehre‘ eine Rolle spielt. Dagegen ist in den unterschiedlichsten Quellen gut bezeugt, daß ‚Religion‘ in den unterschiedlichsten familiären, regionalen, politischen Kontexten, im Rahmen von Familien, Phratrien, Phylen, schließlich der Polis insgesamt¹⁴, ‚gelernt‘ wurde. Die außerordentlich häufige Präsenz von Kindern in Kultszenen, insbesondere auf Weihreliefs¹⁵, belegt die Selbstverständlichkeit, mit der Kinder an Kulthandlungen beteiligt wurden. Das Mitmachen beim häuslichen Opfer, das Mitgehen zu den verschiedenen Tempeln, das Mitsingen der Kultlieder geben Modi und Gelegenheiten vor, in denen Teilhabe, Mitmachen und Lernen miteinander verknüpft waren. Eine regelrechte ‚Kontrolle‘ über das ‚richtige‘ Lernen gibt es dagegen nicht; die praktizierte Kontrolle ist wohl die soziale Kontrolle einer qualifizierten Öffentlichkeit.

Fragt man darüberhinaus nach den Schemata und Programmen, in die hinein oder nach denen ein Grieche seine religiöse Sozialisation erwarb, so finden wir für den griechischen Polytheismus zunächst einmal zwei Bereiche: den Bereich politisch und kollektiv vorgegebener Regeln (νόμοι) und den privater und individueller Praxis. Für die formalen Verpflichtungen der Polis gegenüber sind die Kategorien und Instanzen einer Orientierung deutlich: Kalender, sachkundige Priester und - in Sonderfällen - Anweisungen von Orakeln geben den Rahmen der regulären kultischen Praxis vor. In diesem Rahmen spielt eine fortschreitende ‚Professionalisierung‘ von Religion nur eine geringe Rolle: Weder steigen die Ansprüche an den regelrechten kultischen Vollzug, noch gibt es ein Kontrollinteresse¹⁶ für die richtige religiöse Haltung oder das richtige Denken.

3 Wahlmöglichkeiten und Orientierung

Welche Wahlmöglichkeiten standen einem Griechen unterhalb der angesprochenen Ebene kollektiver Verbindlichkeiten offen, in welchem Umfang gab es konkurrierende ‚Leistungsangebote‘, welche positiven oder negativen Konsequenzen hatten bestimmte Optionen für die Benutzbarkeit des ‚Gesamtsystems‘? Besteht die Verpflichtung, ‚alle Götter‘¹⁷ zu verehren, alle Götter der Stadt, - oder des griechischen Pantheons? Wenn das griechische Pantheon als ‚organisiertes System‘¹⁸ aufgefaßt wird, als eine Art ‚Sprache‘, die ‚Botschaften‘ transportiert¹⁹, und die man erlernen kann: Wie lernt man sie und wie äußert sich dann eine ‚Sprach-Kompetenz‘? Zu den selbstverständlichen Voraussetzungen einer solchen Orientierung ‚in‘ einem polytheistischen System gehört es, daß man den ‚Zeichenvorrat‘ kennt²⁰ und die ‚Regeln der Anwendung oder Verknüpfung‘. ‚Zeichen‘ auf einer bestimmten semiotischen Ebene kann heißen: Götter. Was aber bedeuten dann ‚Regeln der Anwendung oder Verknüpfung‘? ‚Götter‘ lassen sich durch Namen, Epitheta, ‚Ehren‘ und Wirkungsbereiche, aber auch Kultbilder, als Zeichen ansprechen. Diese Götter zu kennen, ihre differierenden und konkurrierenden Funktionen, ihr Verhältnis zueinander und zur ‚Welt‘²¹, ist notwendige Voraussetzung, sie ‚einsetzen‘ zu können. Die Entscheidung, sich in einer bestimmten Situation an einen bestimmten Gott zu wenden, setzt Wahlmöglichkeiten und Selektionen voraus und hat offensichtliche Konsequenzen für die Benutzbarkeit des gesamten Systems.

„Gut ist es, geziemende Gaben den Unsterblichen zu geben“²² lautet die pauschale Gnome des Priamos in der Ilias, - die freilich nicht zu dem Schluß verleiten darf, daß ein Grieche grundsätzlich allen Göttern opfern mußte. Anlaß und Situation können weithin differieren und einen Zugang zu jeweils anderen Göttern erfordern. Die hohe Flexibilität eines Polytheismus wie des griechischen erlaubte es, variierende Anforderungen auch ohne eine theologische Hermeneutik bereits auf der Ebene des Kultus abzudecken. Komplexe Rituale mit ihrer vielfältig variierbaren Verbindung von Prozession, Spiel und Inszenierung, Opfer und Tempelritualen²³ ermöglichen eine höchst differenzierte Reaktion auf veränderte Verhältnisse.

Welchem der Götter wandte sich also der einzelne Grieche zu und nach welchen Regeln? Wie lernte ein Grieche, hier Fehler zu vermeiden? Im kollektiven Verpflichtungsverhältnis waren die Opferkalender Hilfen und sicherten, zumindest für die jeweilige Polis, den richtigen und pünktlichen Vollzug. Im privaten Bereich aber lastete das volle Risiko auf dem Einzel-

nen: Er konnte hier, wie die Exempla zeigen²⁴, folgenschwere Fehler machen. Eine erste Orientierung geben vor allem die Epitheta der Götter²⁵, die die Qualitäten und Funktionen der Götter in höchst konkreter Weise vorstellen. Hunderte von Epitheta erschließen so die griechische Götterwelt für definierte Bedürfnisse und geben auch für die ‚großen‘ Götter und ihre universalen Wirkungsmöglichkeiten eine erste Orientierung. Als ‚Substruktion‘ eines weitgehend arbeitsteilig organisierten Pantheons liefert das System der Epitheta nicht nur eine erste Orientierung, sondern auch lokale Ergänzungen und Kompensationen. ‚Fehlende‘ Götter, Götter, deren Funktionen an einem bestimmten Ort oder in einer Region kultisch nicht präsent sind, werden über die Epitheta der Lokalgötter ergänzt. Hilfen konnten natürlich auch ‚Bauernregeln‘ oder ähnliche Formen traditionellen Wissens geben: „Bete zu Ζεὺς χθόνιος und zu Δημήτηρ ἄγνή, daß das Korn in Fülle gedeihe, wenn du mit der Aussaat beginnst“²⁶ lautet eine Anweisung in Hesiods Erga. Als letzte Versicherung vor Fehlern diente häufig eine Frage an einen Seher²⁷ oder ein Orakel. „Welchem Gott soll ich opfern, wenn ich das Unternehmen, das ich im Sinne habe, erfolgreich durchführen will und bei guter Gesundheit überstehe“, fragt Xenophon in Delphi²⁸ an, und Apollon nennt ihm die Götter, denen er opfern soll.

4 Konformität und Kontrolle

Ritueller Konformität kann solange mit den traditionellen Mitteln der sozialen Kontrolle gesichert werden, wie Rituale situations- und kontextgebunden praktiziert werden. Das kann auch für kulturelle Phasen einer weiteren sozialen und funktionalen Differenzierung gelten, solange die Anlässe für den Einsatz von Ritualen konstant bleiben, wie im Falle von Geburt, Bestattung oder Statuswechsel. Prozesse der *Generalisierung* setzen dann ein, wenn „die Evolution der Ideen ... als eigenständige, d.h. vom unmittelbaren Handeln gelöste vor(kommt), wo sie in der Oberschichtenkommunikation eine gewisse Unabhängigkeit von den direkten Interaktionen erhält.“²⁹ Das heißt, erst wenn ein Kontrollinteresse über kultisches Handeln sichtbar wird, das der Variabilität polytheistischer Kulte und Religionen regelungsbedürftige Abweichungen von kollektiven Normen zuordnen kann, könnte eine Tendenz von der Orthopraxie zur Orthodoxie sichtbar werden. Allgemeiner gesprochen, ein Bedarf an Dogmatisierung setzt dann ein, wenn *gleichzeitig* ein gesamtgesellschaftliches Kommunikationsmedium verloren geht und die

Notwendigkeit oder das Interesse bestehen bleibt, kollektive Verbindlichkeiten aufrechtzuerhalten. Das aber scheint vor allem ein strukturelles Problem monotheistischer Religionen zu sein: Kollektive Verbindlichkeiten können bei neuen Anforderungen nicht mehr durch bloße ‚Ausweitung‘ des religiösen Systems, etwa die Aufnahme neuer Götter³⁰, aufrechterhalten werden, sondern müssen auf einer ‚Metaebene‘ bedient werden. Die ‚Pflege‘ dieser Metaebene gerät üblicherweise exklusiv in die Hände von Spezialisten, die nun ihrerseits Anwendungsregeln und Anspruchsbereiche³¹ für die Postulate der Metaebene vorgeben. Latente rigoristische Tendenzen bekommen erst auf diese Weise einen expliziten theoretischen Apparat, der nun ausformuliert, daß ‚Frömmigkeit‘ sich nicht in der Erfüllung möglichst vieler religiöser Normen erfüllt³², sondern in ihrer Intensivierung. Die antiken polytheistischen Religionen haben im allgemeinen aktuelle Intensivierungen des Verhältnisses zu einem Gott - etwa superlativische Aretalogien im Schema εἰς, μέγιστος *optimus* - zugelassen, eine maßvolle Pflege der Götter³³, der wichtigen Götter, aber in den Vordergrund gestellt. Die ganz konkrete Präsenz unterschiedlicher Götter an einem Ort, durch Kultbilder, Tempel, oder in témena, stellt religiöse Kompetenz unter die Erfordernis ständiger, regelmäßiger und regelrechter Orientierung. Diese pragmatische Kompetenz, die den Umgang mit fernen ‚großen‘ Göttern und kleinen, nahen Gottheiten einschließt, schließt ‚Konversionen‘ ebenso aus³⁴, wie eine exklusive Soteriologie.

Eine genauere systematische Bestimmung des religionshistorischen Ortes von Konversion und der Qualifikation von Konversion über Bekenntnis und *abrenuntiatio* wäre die Voraussetzung, um das viel behandelte Phänomen des Fundamentalismus³⁵ auch im Blick auf polytheistische Religionen³⁶ ansprechen zu können. Vor dem Hintergrund von traditionellen Mustern lassen sich fundamentalistische Optionen auch als ‚Binnenkonversionen‘³⁷ beschreiben, bei denen eine neue ‚Innengrenze‘ der ‚eigenen‘ Religion erzeugt wird. Ein Blick auf die Geschichte des Christentums läßt, wenn ich recht sehe, ein vergleichbares Schema erkennen. Religionsintern werden die ‚geringen Differenzen‘ über das Medium eines philosophischen Diskurses nach griechischem Vorbild akzentuiert und dramatisiert, d.h. die Trennschärfe zwischen internen Alternativen wird über die Wahrheitsfrage, im Schema der Dualisierung wahr/falsch, erhöht und zu einer Frage von Heil und Unheil, von Leben und Tod. Die Differenzen sind von Spezialisten erzeugt, sind das Ergebnis einer neuen und weitergehenden ‚Professionalisierung von

Religion', nicht unmittelbare Folge einer allgemeinen religiösen Entwicklung. In polytheistischen Religionen gibt es zwar regelmäßig rigoristische Vorstöße, von Spezialisten und Virtuosen vorgetragen, einen fundamentalistischen Strukturwechsel der Religion vermögen sie aber nicht auszulösen.

5 Differenzierung von Kultur in einem polytheistischen Pantheon

Folgt man den allgemeinen Modellen, die die Theoretiker des sozialen Wandels und kultureller Differenzierungsprozesse entworfen haben³⁸, gewinnt in komplexen Gesellschaften eine funktionale Differenzierung gegenüber der stratifikatorischen die Oberhand. Ein Folge davon ist, daß sich auch der gesamte ‚semantische Apparat‘ (N. Luhmann³⁹) der Kulturen verändert: Die kulturellen Subsysteme (Wirtschaft, Recht, Kunst, Religion) entwickeln unter diesen Bedingungen je eigene Deutungs- und Sinnsysteme, die nicht mehr notwendig miteinander verrechenbar sind. Die von Max Weber ausgelöste Diskussion verlegt die Dynamik des Zivilisationsprozesses und die Differenzierung der Teilbereiche von Kultur vorwiegend in die beginnende Moderne. Dieser Konzeption entspricht, daß mit einer weitgehenden Etablierung moderner Gesellschaften Personen nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einer Schicht oder einem Stand definiert werden, sondern als ‚Individuum‘, als ‚Person‘, die zwischen den funktionalen Bereichen zirkulieren kann, ohne dafür ein einheitliches Kommunikationsmedium benutzen zu müssen. Die Differenzen ‚subsystemspezifischer Strukturen‘⁴⁰ werden also von Personen überbrückt, nicht aber primär durch ein Kommunikationsmedium oder gar durch ein übergreifendes ‚System‘.

Die These liegt nahe, daß die antiken polytheistischen Systeme Vorstufen dieses Differenzierungsmodells bereitgestellt haben. Mit dem Unterschied freilich, daß das dialektische Verhältnis von funktionaler Differenzierung und Person anders aufgehoben wird: Die ‚subsystemspezifischen Strukturen‘ werden unter den Bedingungen antiker, vorchristlicher Kulturen von einem Götterpantheon überbrückt, das ein Reflexionsmedium für handelnde Personen⁴¹ vorgibt. Die Götter differenzieren einerseits die kulturellen Teilbereiche gegeneinander aus, 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

‚Übergangsemantiken‘ eines anderen Typs tragen: Die Binnenstruktur eines polytheistischen Pantheons läßt sich auch als Reflexionsmedium gesamt-kultureller Prozesse verstehen, derart, daß religiöse Kompetenz und kulturelle Kompetenz ineinander übergehen. Wenn sich in den vormodernen Hochkulturen eine Evolution von Ideen - zum ersten Male - in einer relativen Unabhängigkeit vom konkreten Handeln, oder von direkter Interaktion entwickelt⁴², bedeutet dies auch, daß vor allem im Bereich von ‚Religion‘ ein ‚Alternativenspielraum‘ hergestellt wird⁴³, der die Möglichkeiten für einen ‚Wettbewerb von Ideen‘ und für ein ‚hypothetisches Rasonieren‘⁴⁴ eröffnet.

6 Einheit und Identität polytheistischer Systeme

Ebenso eindeutig, wie ein konkreter, antiker Kult zu bestimmen ist, so problematisch ist es, die Identität einer Konstellation von Kulturen, also einer polytheistischen Religion, zu bestimmen. Pantheonbildungen und Göttergruppierungen liefern hier nur Ordnungen von Teilbereichen, nicht aber ‚das gemeinsame System‘, das die Identität dieser Religion⁴⁵ konstituieren könnte. Wenn ich recht sehe, sind die Identitäten, nach denen wir suchen, nicht so sehr durch eine Kohärenz oder Komplementarität von Kulturen konstituiert worden, als vielmehr durch die sozialen und politischen Einheiten, die Träger der Kulte waren. „Die Götter der Stadt“ (οἱ τῆς πόλεως θεοί) beschreiben für den griechischen Bereich die Art und Weise, in der vor allen anderen die Identität einer polytheistischen Religion angegeben wird. Der Festkalender der Stadt ist dann der konkret greifbare Modus der Kanonisierung des jeweiligen Religionssystems: Es ist festgelegt, wer wann wen verehrt. Da es praktisch ebensoviele Kalendersysteme in Griechenland gibt wie Städte, konstituiert jede Stadt über den Kalender ‚ihre‘ Religion⁴⁶, kanonisiert ein ‚Minimalprogramm‘ kollektiver kultischer Verbindlichkeiten. Demgegenüber ist der individuelle Zugang zu den Göttern, wenn gewünscht, so variabel wie es die Kombinationsmöglichkeiten eines Pantheons⁴⁷ oder aber die persönliche Mobilität des Kultteilnehmers erlaubten.

Eine Identität ‚der‘ griechischen Religion in einem hier angesprochenen Sinne ist, kurz gesagt, nicht festzustellen; insoweit kann sie also auch nicht problematisch werden, eine Kanonisierung ihrer ‚essentials‘ wird schon von daher nicht notwendig. Umgekehrt ist die Identität einer Polisreligion durchaus angebar, doch wird ihre Identität über die Polis gewonnen und stabili-

siert, nicht über ‚Religion‘. Sie könnte nur prekär werden, wenn die Polis selber ihre Struktur ändert, beispielsweise erobert oder zerstört wird, oder im Falle von Koloniegründungen. Neuaufnahmen von Kulturen, sofern sie im Konsens geschehen, sind offensichtlich unproblematisch; der Polytheismus der griechischen Städte - und der römischen Republik - ist ein „offenes System“, dessen Systemqualitäten durch neue Elemente nicht - oder nicht notwendig - verändert werden. Das Verbot Athens, neue Götter einzuführen⁴⁸, eine Ausnahme in dieser Hinsicht, fällt in eine Zeit schwerster politischer Krisen. - Rom hat ‚neue Götter‘ gerade in Zeiten schwerster Krisen, von Epidemien bis hin zu militärischen Niederlagen, eingeführt.

Ein nicht systematisch aufgearbeitetes Problem des griechischen wie römischen Polytheismus liegt im Spannungsfeld von Regionalisierung und überregionaler Verbreitung von Kulturen. Die Frage nach der Zugänglichkeit der Kulte verwandelt sich unter dieser Fragestellung zunächst zu der nach ihrer topographischen Erreichbarkeit. Der Bedarf an Kultinstitutionen und seine Befriedigung werden langfristig über das Medium der Finanzierung gesteuert, und zwar in einer doppelt strukturierenden Weise: In dünnbesiedelten Gebieten dürften die Abstände der Tempel zueinander zunehmen, - und damit - bei gleichbleibendem individuellen Bedarf - die Sogwirkung überregionaler Zentren steigen. Um die Großstädte der Antike herum kann man wahrscheinlich ‚Thünensche Ringe‘ zeichnen, die kultischen Bedarf und Distanz der Kultstätten gegen Zentralisierung aufrechnen. Am Ende der Antike wird die Differenz zwischen Zugänglichkeit und Öffentlichkeit der Tempel auch ökonomisch geregelt; schon der Eintritt in einen Tempel kann ‚gebührenpflichtig‘ werden. *Non licet deos gratis nosse* spottet Tertullian über diese Praxis der antiken Kulte⁴⁹, man habe die Götter käuflich gemacht: *venales sunt*. Damit ist in der Tat eine neue Situation entstanden; die Differenz zwischen den allgemein üblichen Opfertarifen und einer Eintrittsgebühr verändert die Struktur von ‚Öffentlichkeit‘ erheblich. Es geht nun nicht mehr um die Beteiligung von Gottheit und Tempel über eine Gabe, die dem Grundsatz nach *extra commercium* stand, sondern um eine Kommerzialisierung des Verhältnisses von Öffentlichkeit und Tempel.

7 Zusammenfassung: Strukturen religiöser Öffentlichkeit

Für die grundsätzliche Offenheit des griechischen Polytheismus ist konstitutiv, daß Menschen für die Gesamtheit ihrer Lebensbezüge in der Regel nicht von einem bestimmten Gott⁵⁰ abhängig sind. Zum ‚offenen System‘ des Polytheismus gehört auch eine gewisse ‚Subsidiarität‘ der Götter. Diese Subsidiarität läßt sich am konkretesten über das ‚Subsystem‘ der Epitheta abgreifen. Die bis in die Hunderte gehenden Kult-Beinamen der einzelnen Götter können - wohl besonders bei prekärer regionaler Situation - die meisten Funktionen anderer Götter (mit-)abdecken. Ein Moment der Exklusivität, der programmatischen ‚Verknappung der Güter‘, kommt erst durch die Mysterienkulte⁵¹ in die griechische Religionsgeschichte. Hier haben wir tendenziell eine Bindung bestimmter ‚Heils‘zusagen an bestimmte Kulte und Götter, - und die Absage an die Menschen, die daran nicht teilhaben.⁵² In der Antithese „Wer aber nicht...“ konstituiert sich der Makarismos des Mysten als exklusive Heilszusage: „Selig, wer das von den Menschen auf der Erde gesehen hat; wer aber an den Kultakten nicht teilhat, ... wird nicht das gleiche Schicksal haben...“⁵³ Hier ist das Modell der ‚Gnadenanstalt‘ präformiert: „...für sie allein [*sc. die Mysten*] gibt es dort Leben; für die anderen hat der Hades alles Unheil“⁵⁴ - ein solches ‚*extra Eleusinem nulla salus*‘ ist die Kehrseite des Makarismos des eleusinischen Mysten. Über die Mysterien ist ein Element ‚inhaltlicher Intoleranz‘⁵⁵ in die griechische Religion eingedrungen, bei gleichzeitiger Wahrung der ‚formalen Toleranz‘⁵⁶. ‚Inhaltliche Intoleranz‘ im vollen Wortsinn der Unterscheidungen Menschings ist üblicherweise mit einem Wahrheitsanspruch verbunden und ist so zugleich eine Bezugs-Ebene für Konversionen.

Der Gedanke der Konversion ist der klassischen griechischen Religion grundsätzlich fremd⁵⁷, 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 prekär 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 werden eher kritisiert.⁵⁸ Aristoteles und seine Schüler bezweifeln mit Nachdruck, daß man sagen könne, jemand würde Zeus lieben.⁵⁹ „Von allen möchte der Gott die gemeinsame Verehrung“, läßt Euripides den Teiresias über Dionysos sa-

gen⁶⁰, „niemand soll sich dem entziehen.“ Selbst in diesem - für griechische Verhältnisse exponierten ‚Gebot‘ fordert Dionysos zwar allgemeine Verehrung, nicht aber die Verehrung als einziger Gott. Wenn dem Apostel Paulus im Theater von Ephesos ein ‚Sprechchor‘ entgegentritt „Groß ist die Diana der Ephesier“, ist dies zugleich Bekenntnis und ‚verweigerte Konversion‘.

Dies ist der systematische Ort, an dem Superlative und Vollkommenheitspostulate in polytheistischen Religionen ihre religiöse Öffentlichkeit finden - der philosophische Diskurs, der mit ähnlichen Postulaten operiert⁶¹, stellt in diesem Sinne gerade keine Öffentlichkeit her. Im Schnittpunkt des Problems von situationsgebundener Prädikation und kontextfreier Doxologie steht eine Einbeziehung oder der Ausschluß einer Öffentlichkeit. Damit kann ein Wechsel von Adressat und Funktion verbunden sein, etwa die unmittelbare Prädikation in Paradosis und Didaskalia übergehen. Dieser Übergang von Lobpreis zur Lehre läßt sich schon bei einigen der Homerischen Hymnen (genauer: deren Prooimia) verfolgen, das Phänomen ist also nicht an einen monotheistischen Rahmen gebunden. Eine konsequente Verlagerung des Schwerpunktes von Religionen „aus rituellen Praxen in übergreifende Glaubensfragen, die dogmatisiert, interpretiert und exegetisch respezifiziert werden müssen“⁶², der Weg von der Orthopraxie zur Orthodoxie, gehört zu noch genauer zu bestimmenden Prozessen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung. Auch in polytheistischen Religionen läßt sich in Einzelfällen - wie ich zu zeigen versuchte - der Weg von einer reflektierten ‚Wahl‘ eines Gottes zu einem in eine Aretalogie hinein verdichteten ‚Bekenntnis‘ verfolgen. Allgemein aber bedeutet ‚religiöse Kompetenz‘ in einem polytheistischen System, mit ‚vielen‘ Göttern und den sie tragenden Öffentlichkeiten umgehen zu können. Aretalogien in Gebeten oder Hymnen, Bildprogramme der Tempel, Prozessionen mit Kultbildern, komplexe Rituale unter ‚Beteiligung der Götter‘ stellen die ‚vielen‘ Götter in eine Öffentlichkeit, die zugleich Kommunikationsraum und Kontrollmedium ist. Religiöse Kompetenz bedeutet unter diesen Bedingungen immer auch soziale Kompetenz, vor allem aber: kulturelle Kompetenz.

Anmerkungen

- 1 Dazu die kritischen und resignativen Vorbemerkungen M.P. Nilssons zu seiner Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1, München 1955, 1f.
- 2 Unter systematischen Gesichtspunkten ist „Offenbarungsreligion“ als religionswissenschaftlicher Begriff unbrauchbar, dazu P. Eicher, „Offenbarungsreligion“. Zum sozio-kulturellen Stellenwert eines theologischen Grundkonzepts, in: ders. (Hrsg), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, München 1979, 109-129.
- 3 Selbst für die durch reiches Quellenmaterial ausgezeichnete griechische Religionsgeschichte notiert M.P. Nilsson a.a.O. 2: „Somit kann die Geschichte der griechischen Religion nicht so geschrieben werden wie die einer geoffenbarten Religion. Der Maßstab ist falsch.“
- 4 Gute Bemerkungen zur traditionellen Alternative Polytheismus-Monothetismus bei G. Ahn, ‚Monothetismus‘ - ‚Polytheismus‘. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: M. Dietrich, O. Loretz (Hrsg), Mesopotamica-Ugaritica-Biblica. Festschrift K. Bergerdorf, Neukirchen 1993, 1-24.
- 5 Üblicherweise aus Mythen und ihrer Tradition rekonstruiert; für diese Zugangsweise stellen darüberhinaus Mythen den Zusammenhang polytheistischer Systeme her. In diesem Kontext ist das Votum von W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 25 beachtlich: „Für die Religionswissenschaft ergibt sich die Konsequenz, daß die Erforschung von ‚Vorstellungen‘, ‚Ideen‘, ‚Glauben‘ für sich allenfalls vorläufiges Ziel sein kann; sie lassen sich erst verständlich machen durch Einordnung in einen umfassenderen Funktionszusammenhang.“
- 6 Paradigma dafür ist G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1912², der nun umgekehrt den Mythos aus der römischen Religionsgeschichte ausschließt. Allgemein dazu B. Gladigow, Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte, in: H. Beck, D. Ellmers, K. Schier (Hrsg), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, Berlin 1992, 1-26.
- 7 Am Beispiel von W.F. Otto vorgeführt von H. Cancik, Die Götter Griechenlands 1929, in: H. v. Stietencron (Hrsg), Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986, 214-238.
- 8 Die verschiedenen Formen der Umsetzung unterschiedlicher Religionstypen sind diskutiert in den Beiträgen bei H.G. Kippenberg, B. Luchesi (Hrsg), Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995.
- 9 Vgl. W. Burkert, Griechische Religion 31, im Rahmen des Kapitels ‚Eingrenzung des Themas‘: „Griechische Religion wie griechische Kultur überhaupt ist nach Ort und Zeit eingegrenzt durch den Wirkungsbereich der griechischen Sprache und Literatur.“ Heißt das, die Verehrung ‚griechischer‘ Götter durch etruskisch, punisch oder lateinisch sprechende Adoranten gehört nicht zur griechischen Religion?
- 10 Dazu R. Römer, Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland, München 1985, zum weiteren wissenschaftsgeschichtlichen Rahmen B. Gladigow, Vergleich

- und Interesse, in: H.-J. Klimkeit (Hrsg), *Vergleichen und Verstehen*, Bonn 1996 (im Druck).
- 11 Dazu jetzt die Beiträge in J. Assmann, B. Gladigow (Hrsg), *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München 1995.
 - 12 In einem systematischen Entwurf skizziert bei B. Gladigow, *Chresthai theois. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion*, in: H. Preißler, H. Seiwert (Hrsg), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift Carsten Colpe*, Würzburg 1990, 237-251, der hier weiter verfolgt wird.
 - 13 Der Sonderfall der ‚Religionsausübung auf dem Schiff‘ ist umfassend aufgearbeitet bei D. Wachsmuth, *Pompimos ho daimon. Untersuchungen zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Diss. FU Berlin 1967.
 - 14 Zu den organisatorischen Bezugsgrößen H.J. Rose, *The Religion of a Greek Household*, *Euphrosyne* 1, 1957, 95-116; M.P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, *Acta Inst. Atheniensis Sueciae*, 1 8, 1951; M. Guarducci, *L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie d'Italia*, *Mem. Accad. dei Lincei*, Ser. VI, 6 und 8, 1937/8; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 1, München 1955², 708ff.
 - 15 Ein reiches Belegmaterial dafür bei F.T. van Straten, *Hiera kalà. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden 1995.
 - 16 Wenn N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 86f. feststellt: „Dogmatiken sind Nachfolgeeinrichtungen für Rituale auf höherer Ebene, sie ermöglichen daher eine gewisse Entritualisierung der Religion“, ist damit auch ein spezifischer Prozeß der Professionalisierung angesprochen, der so in der griechischen Religion nicht stattgefunden hat.
 - 17 Zu den komplettierenden Dedikations- und Gebetsformeln *πρὸς τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντα καὶ πᾶσας* H.S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in: ders., *Faith, Hope and Worship*, Leiden 1981, 12ff.
 - 18 W. Burkert, *Griechische Religion* 333, im Anschluß an J.-P. Vernant, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, 106.
 - 19 Nach dem Verhältnis der Darstellungsebenen religiöser Symbolsysteme und ihrer Botschaft fragt F. Stolz, *Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft*, in: H. Zinser (Hrsg), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 55-72, auch mit einer vergleichbaren Analyse der gegenwärtigen Situation des Christentums (S. 67f.).
 - 20 Eine Religionssemiotik, die eine differenzierte Analyse einer polytheistischen Religion erlauben würde, ist erst im Entstehen. Einen sehr allgemeinen Überblick gibt J. Waardenburg, *The Language of Religion and the Study of Religions as Sign Systems*, in: L. Honko (Hrsg), *Science of Religion. Studies in Methodology*, Leiden 1979, 441-457; Versuche, auch für den religiösen Bereich den Anschluß an die aktuelle Diskussion in der Semiotik herzustellen, finden sich bei K. Oehler (Hrsg), *Zeichen und Realität. Akten des 3. semiotischen Kolloquiums der Deutschen Gesellschaft für Semiotik*; vgl. ferner O. Davidsen, *Der Status der Religionssemiotik als autonomer*

- Wissenschaft, *Linguistica Biblica* 49, 1981, 71-84 und, mit einem Appell an ‚die Religionen‘, sich multimedial anzulegen, G. Schiwy, Zeichen und Bedeutung. Die Chance der Religionen in semiotischer Hinsicht, in: R. Volp (Hrsg), Chancen der Religion, Gütersloh 1978, 244-253.
- 21 Zu den Differenzierungsbedingungen von Gottesvorstellungen B. Gladigow, Der Sinn der Götter, in: P. Eicher (Hrsg), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, München 1979, 41-62.
 - 22 Homer, *Ilias* 24, 428.
 - 23 Dazu jetzt B. Gladigow, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG) 4, 1997, s.v. Ritual, komplexes (im Druck).
 - 24 Diskutiert bei B. Gladigow, *Chresthai theois* 8f.
 - 25 Zum systematischen Ort der Epitheta im griechischen Kultus B. Gladigow RAC XI 1981, Sp. 1226 ff. s.v. Gottesnamen (Gottesepitheta) I (allgemein).
 - 26 Hesiod, *Erga* 465 ff.
 - 27 Vgl. etwa Theophrast, *Charakteres* 16.
 - 28 Xenophon, *Anabasis* 3,1,6; zum Typ der Frage K. Latte RE 18,1 (1939) Sp. 849 s.v. Orakel (= Kleine Schriften 173f.). Daß Sokrates diese Art von Frage kritisiert (*Anabasis* 3,1,7), ist das Ergebnis einer systematischen theologischen Reflexion und dürfte kaum auf die Orakelpraxis Einfluß gehabt haben. - Für unsere Fragestellung beachtlich ist, daß unterstellt wird, das delphische Orakel würde auch andere Götter als Apollon als Empfänger eines Opfers nennen.
 - 29 A. Hahn, Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne, in: F. Neidhardt alii (Hrsg), Kultur und Gesellschaft. R. König zum 80. Geburtstag, Opladen 1986, 217; vgl. auch Luhmann, Funktion der Religion 85.
 - 30 Dazu plakativ N. Luhmann, Funktion der Religion 126ff. mit Betonung des ‚Generalisierungszwangs‘ in der israelitischen und christlichen Entwicklung.
 - 31 N. Luhmann, Funktion der Religion 89ff. und 106 faßt diesen Vorgang unter dem Begriff der Respezifikation und faßt ihn komplementär zur Dogmenbildung.
 - 32 Schon in der Antike wurde versucht, den Begriff von ‚Aberglaube‘ (δεισιδαιμονία) über eine (sinnlose) Extensivierung von Normenerfüllung zu fassen, vgl. H. Bolkestein, Theophrastos’ Charakter der Deisidaimonia, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 21, 1929.
 - 33 Zur εὐσέβεια im griechischen Bereich gehört auch die Behutsamkeit (εὐλάβεια) im Umgang mit den Göttern, s. W. Burkert, Griechische Religion 408f.; zum Risiko exklusiver Beziehungen B. Gladigow, *Chresthai theois* 243ff.
 - 34 A.D. Nock, *Conversion. The old and new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, betont die Fremdheit des Begriffs im Rahmen traditioneller polytheistischer Religionen. Zum systematischen Rahmen H. Mohr, Konversion/Apostasie, HrwG 3, 1193, 436-445.
 - 35 Unter verschiedenen Perspektiven behandelt bei J. Hadden, A.H. Shupe, *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, New York 1989; Thomas Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbeck 1989; B.B. Lawrence, *Defenders of*

- God. The Fundamentalist Revolt Against Modern Age, San Francisco 1989; C. Colpe, H. Papenthin (Hrsg), Religiöser Fundamentalismus - unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler? Berlin 1989; M. Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990; R. Flasche, Neue Religionen als konservative Reduktionssysteme, in: R. Faber (Hrsg), Konservatismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1991, 139-158.
- 36 Weitere Einordnung in den hier skizzierten Rahmen bei B. Gladigow, Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen, in: G. Klosinski (Hrsg), Religion als Chance oder Risiko?, Bern 1993, 54-68.
- 37 Zu diesem Begriff H. Mohr, HrWG 3, 1993, s.v. Konversion/Apostasie, 444.
- 38 So etwa T. Parsons, Structure and Process in Modern Societies, 1960; ders., Religion in a Modern Pluralistic Society, in: The Review of Religious Research 7, 1966, 125-146; N. Luhmann, Funktion der Religion; K.-W. Dahm, V. Hörner, Religiöse Sinndeutung und gesellschaftliche Komplexität. Religionssoziologische Betrachtungen zur evolutionären Differenzierung der Religionen, in: R. Volp (Hrsg), Chancen der Religion, Gütersloh 1978, 76-89.
- 39 N. Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 1, 19 eine Definition von semantischem Apparat als „Vorrat an bereitgehaltenen Verarbeitungsregeln“; S. 83 eine Bestimmung von ‚Übergangsemantik‘: „Sie sucht und ermöglicht Traditionsanschlüsse, die eine Weile vorhalten, sich dann aber als entbehrlich erweisen.“
- 40 N. Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik 1, 45.
- 41 Zur Anwendung des Handlungsbegriffs auf Religion R. Döbert, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: K. Eder (Hrsg), Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt 1973, 352ff.
- 42 Dies die zentrale Perspektive bei N. Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik 1, 72 ff.
- 43 Leitende Vorstellung bei R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973; weiter ausgeführt ders., Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: K. Eder (Hrsg), Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt 1973, 330-363; in Anwendung auf eine Funktion von Gottesvorstellungen bei B. Gladigow, Der Sinn der Götter, in: P. Eicher (Hrsg), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, München 1979, 41-62.
- 44 Unter der Perspektive ‚Gedankenexperiment‘ weiter diskutiert bei B. Gladigow, Mythische Experimente - experimentelle Mythen, in: R. Schlesier (Hrsg), Faszination des Mythos, Basel 1985, 61-82.
- 45 Einen anderen Ansatz stellt H. Seiwert, What Constitues the Identity of a Religion? in: V. Hayes (Hrsg), Identity Issues and World Religions. Selected Proceedings of the XVth Congress of the IAHR, Bedford Park 1986, 1-7, vor.
- 46 Dazu auch W. Burkert, Die antike Stadt als Festgemeinschaft, in: P. Hugger (Hrsg), Stadt und Fest, Stuttgart 1987, 25-44.
- 47 Dazu kurz B. Gladigow, Strukturprobleme polytheistischer Religionen, in: Saeculum 34 (1983) 292-304.

- 48 O. Reverdin, *La religion de la cité Platonicienne*, Paris 1945, 228ff.
- 49 Tertullian apolog. 13, zum religionshistorischen und systematischen Kontext B. Gladigow, *Religionsökonomie - Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft*, in: H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hrsg), *Lokale Religionsgeschichte* 253-258.
- 50 Plakativ hierzu A. Brelich, *Politeismo e soterologia*, in: S. G. F. Brandon (Hrsg), *The Saviour God. Comparative Studies... presented to E. O. James*, Manchester 1963, 46: „Il politeismo, prima di disgregarsi sotto l'azione di nuovi orientamenti culturali ad esso estranei, ignora la soteriologia.“
- 51 Dazu W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass. 1987, der S. 12ff. in der relativ exklusiven Zuwendung des Mysten eine gewisse Ähnlichkeit mit den ex voto-Verhältnissen sieht.
- 52 Eine Ausgestaltung des Schicksals der Nicht-Eingeweihten führt über die Beschreibung ihres unreinen Zustandes (ἐν βροβόρω κείσθαι) zu regelrechten Vergeltungs- und Strafantasien (Höllenstrafen). „Leider bleibt es dabei, daß die Hölle eine griechische Erfindung ist“, faßt M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 2, 558 Bedeutung und Konsequenzen dieser Entwicklung für die hellenistische und christliche Religionsgeschichte zusammen.
- 53 Hymn. Dem. 480f.; zu Formengut und Ausgestaltung G. L. Dirichlet, *De veterum macarismis*, 1914 und B. Gladigow, *Der Makarismos des Weisen*, *Hermes* 95, 1967, 404-433.
- 54 Sophokles fr. 837 P. (Triptolemos).
- 55 Dies ein Begriff, bzw. mit ‚formaler Toleranz‘ ein Begriffspaar, das G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, München 1966, in die Analyse eingeführt hat.
- 56 Zu den organisatorischen Bedingungen der ‚formalen Toleranz‘ zuletzt W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* 30ff.
- 57 Vgl. A. D. Nock, *Conversion* (1933), Oxford 1965.
- 58 Theophrast, *Charakteres* 16; noch später hält Plutarch, *De superstitione* die δεισιδαιμονία für verwerflicher als selbst die ἀσέβεια. Zu den Bewertungsschemata beider Autoren P. A. Meijer, *Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas*, in: H. S. Versnel (Hrsg), *Faith, Hope and Worship*, Leiden 1981, 259ff.
- 59 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1159a 4, *Magna Moralia* 1208 b 30; wozu E. R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Darmstadt 1977, 168f. und F. Dirlmeier, *Aristoteles Magna Moralia*, Akademie-Verlag Berlin 1958 zur Stelle.
- 60 Euripides, *Bacchae* 208f.
- 61 Das ist bei E. Topitsch, auf den sich der verwendete Begriff der Vollkommenheitspostulate (-prädikate, -attribute) bezieht, nicht immer beachtet, vgl. E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (1958), München 1972, ders., *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg 1979.
- 62 N. Luhmann, *Funktion der Religion* 108.