

Burkhard Gladigow

Polytheismen der Neuzeit

1.

Ende des 18. Jahrhunderts wird in dem sog. Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus eine religiöse Stimmung zusammengezogen, die man mit einem gewissen Recht als „Die Wiederentdeckung des Polytheismus“¹ bezeichnen kann, - nicht von Polytheismus als Gegenstand der Forschung², sondern als ein neues religiöses Denkmuster, das ein offeneres Deutungs- und Orientierungsmodell gegen eine monotheistische Theologie und einen eindimensionalen aufklärerischen Rationalismus stellen sollte. Mit dem emphatischen Aufruf zu einem „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst“ zusammengefaßt in „wir müssen eine neue Mythologie haben“, wird nicht weniger als eine „neue Religion“ angemahnt: „Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein“.

„Mythologie“ und „Religion“ sind in diesem Rahmen - C. G. Heynes und Herders Neubewertung des Mythos entsprechend³ und sie übertreffend - eng zusammengezogen: Mythos ist nicht ein Spiel dichterischer Phantasie, sondern der Versuch der Menschheit, die Dinge sinnlich zu erfassen, zu beschreiben und zu erklären. Von Herder selbst wird zunächst eine Konzeption vertreten, in der Mythologie gegenüber Religion das allgemeinere und ursprünglichere Phänomen ist, - und damit zum eigentlichen Gegenstand des Philosophen im Unterschied zu dem des „Religionsforschers“⁴ wird.

1 So Landmann, M., Pluralismus und Antinomie, München/Basel 1963, S. 118-133; es gehen die Kap. II „Vom bleibenden Recht des Polytheismus“ und III „Das neue Verständnis des Mythos“ voraus.

2 Dazu jetzt Gladigow, B., Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 5 (1997), (im Druck).

3 Faust, U., Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder, Münster 1977, S. 39 ff.

4 Der „Religionsforscher“ sieht in Herders „Fragment einer Abhandlung über die Mythologie, besonders über die indische“ von 1784/5 in den Mythologien die Verirrungen einer „Abgötterei“, der Philosoph aber „die verschiedene Denkart und Fassungskraft der Ver-

Dem polytheistischen Programm des deutschen Idealismus von 1794 oder 1796 ging Schillers Gedicht „Götter Griechenlands“ um wenige Jahre voraus, in dessen erster Fassung von 1788 einem mechanistischen Weltbild und dem Monotheismus - auf unterschiedlichen Ebenen - eine Absage erteilt wurde⁵. Die „entgötterte Natur“ und der einsame christliche Gott sind für Schiller die Konsequenzen des Monotheismus, die letztlich nur noch im Bereich der Dichtung zurückgenommen werden können. In der Vorrede zur „Braut von Messina“ heißt es: „Die Götter sind in die Brust des Menschen zurückgekehrt. Der Dichter muß ... die Götter wieder aufstellen“. Mit Schiller bekommt jener „Künstlerpolytheismus“ der Renaissance⁶ ein neues Gesicht, nun - im 18. Jahrhundert - gegen die mechanistische Einrichtung der modernen Welt gerichtet. In dieser Tradition ist die christliche Strategie gegenüber der antiken Kunst und Kultur, sie durch bloße Ästhetisierung zu desakralisieren (*<potius> artis pretio quam divinitate metienda*⁷) gewissermaßen zurückgenommen. In der Folge davon nähern sich freilich Mythologie und Polytheismus nicht mehr vollständig an: „Mythos“ umfaßt auf der einen Seite nicht nur Göttermythen⁸ und Polytheismus ist auf der anderen Seite nicht mehr notwendig mit Mythos verbunden. Die daraus hervorgehenden unterschiedlichen Konstellationen sind für die Folgezeit, bis in die Gegenwart hinein, konstitutiv.

Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts war eine Phase der Wiederannäherung an den Polytheismus zu einem Ende gekommen, die, mit Jean Bodins Wiedereinführung des Begriffs um 1580 beginnend, in David Hume's Neubewertung des Polytheismus⁹ über eine Ablösung von dem negativ besetzten Begriff „Idolatrie“¹⁰ gelaufen war. Dieser Phase geht wiederum eine Vorge-

ehrenden“. Dem Philosophen wird in dem Fragment als Aufgabe so etwas wie eine Würdigung „polytheistischer Religiosität“ zugeschrieben; vgl. Faust, a.a.O., S. 46 ff.

5 Theiler, W., Der Mythos und die Götter Griechenlands, in: Horizonte der Humanitas, Freundesgabe für Walter Wili, Bern 1960, S. 15-30.

6 Landmann (wie Anm. 1), S. 123.

7 Codex Theodosianus 16,10,8, wozu Cancik, H., Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert, in: H. Zinser (Hg.), Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, S. 65-90.

8 Zur Rezeptionsgeschichte Burkert, W., Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne, in: Les Études Classiques aux XIXe et XXe Siècles: Leur Place dans L'Histoire des Idées, Entretiens sur l'Antiquité Classique XXVI, Vandoevres-Genève 1980, S. 159-207.

9 Hume, D., Natural History of Religion (1757), Kap.V ff.

10 Dazu Schmidt, F., Naissance des polythéismes (1624-1757), in: Archives de Sciences Sociales des Religions 59 (1985), S. 77-90.

schichte in der Einordnung des Polytheismus im Rahmen einer *histoire sacrée*¹¹ voraus. Das 17. Jahrhundert war voll von Versuchen, den Einfluß des israelitischen und christlichen Monotheismus auf die antiken heidnischen Autoren zu zeigen: Monotheismus und Polytheismus oder Bilderverehrung sind dabei im Schema von Degenerationstheorien miteinander verknüpft. Protestantische Autoren verbinden darüber hinaus mit besonderer Inbrunst katholische Kultpraxis mit dem antiken Heidentum¹²: *Roma paganizans*¹³ ist ein fester Topos der interkonfessionellen Polemik.

2.

Mit der Befreiung der Diskussion aus den Fesseln von Bibelexegese und interkonfessioneller Polemik gewinnt „Polytheismus“ im Umfeld der Aufklärung einen gewissen „Modellcharakter“ für bestimmte, in der christlich-abendländischen Tradition unterdrückte und „vergessene“ Sichtweisen und Orientierungsmuster. Die neue Situation in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist dadurch charakterisierbar, daß dem Polytheismus nun für bestimmte Topoi historisch und systematisch ein Eigenwert zugeschrieben wird, daß man nun unabhängig von Urteilen der Bibel - oder gegen sie - „den Heiden“ eigene Werte und Tugenden zuordnen kann: *De la vertu des Payens*¹⁴. Ein weiteres, folgenreiches Motiv für eine „Wiederentdeckung des Polytheismus“ wird über seine „Naturnähe“ begründet und führt schließlich über die Zwischenstufen der Romantik und Neo-Romantik zu den verschiedenen Neo-Paganismen der Gegenwart. Auch hier wird ein Programm der Renaissance wieder aufgegriffen, das in Weiterführung des wieder aktualisierten Neuplatonismus Mythos und Natur auf der einen Seite und die *phantasia* auf der anderen zusammenordnete. Wenn in dieser Tradition die Mythen, Bilder und Riten Formen sind, durch die sich die in der Natur verborgenen Götter zeigen, gibt es zwischen Naturerkennen und Respektieren eines traditionellen Polytheismus eine notwendige Verbindung. Im Anschluß an Macrobius' Zitat aus Porphyrios (*adeo semper se et sciri et coli numina*

11 Dazu Allen, D. C., *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*, Baltimore and London 1970, S. 53-82 (*The Renaissance Search for Christian Origins: The Sacred History*).

12 Guter Überblick ebd., S. 53-82.

13 Valkenier, J., *Roma paganizans*, Franeker 1656.

14 La Mothe le Vayer, F. de, *De la vertu des payens*, o.O. 1757. Zu La Mothe le Vayer als „libertin“ Kimmich, D., *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt 1993, S. 94 ff. und 114 f.

*maluerunt qualiter in volgus antiquitas fabulata est ...*¹⁵⁾ faßt Pierre Hadot¹⁶ diese „Rechtfertigung des traditionellen Polytheismus“, die auch Ausgangspunkt für Schillers „Götter Griechenlands“ ist, so zusammen: „Die Mythologie ist in gewisser Weise ein Entwurf der Physik, da sie mit Hilfe der bildhaften Form etwas von den Mächten ahnen läßt, die die Natur beherrschen ...“

Hier wird zugleich ein grundsätzlicher Konflikt des 18. Jahrhunderts erkennbar, soteriologisch unter der Alternative *natura versus scriptura* gefaßt: Während „die Heiden“ von den naturnahen Göttern und dem Wechsel ihrer Kulte abhängig sind, leben die Christen in der Sicherheit ihrer Schrift¹⁷. Eine Überwindung dieser Alternative ließe sich als einer „der Träume des 18. Jahrhunderts“ bezeichnen, als Rückkehr in eine Welt, „die von der mosaïschen Unterscheidung unberührt ist“.¹⁸ Die weiterlaufende, ambivalente Bewertung des „Heidentums“ spiegelt die Unmöglichkeit oder Möglichkeit, ein neues Heidentum in der Form eines „neuen“ Polytheismus zu entwerfen, der in der Spannung zum mosaïschen Monotheismus lebt. Polytheismus als Alternative (nicht: Überwindung der Alternative) zum Wahrheitsanspruch des Monotheismus oder „Polytheismus der Naturnähe“ bleiben bis in die Gegenwart die konkurrierenden Muster von Rezeption und Option: So kann man heute den griechischen Pan als den Gott ansprechen, der eine Umweltethik getragen hätte¹⁹, - wäre nicht der antike Polytheismus untergegangen - oder den philosophischen Wert des antiken Polytheismus ganz allgemein propagieren: *Le génie du paganisme*²⁰.

15 Macrobius, Comment. In Somn. Scip. 1,2,20.

16 Hadot, P., Zur Idee der Naturgeheimnisse. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen 'Ideen zu einer Geographie der Pflanzen' (Abhandlungen der Akad. der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwiss. Kl. 8), Mainz 1982, S. 19.

17 Zu dieser Opposition und dem „Traum des 18. Jahrhunderts“ Assmann, J., Heiden: der religiöse Unterschied, in: Merkur 558/9 (1995), S. 957-962.

18 Ebd., S.961.

19 Hughes, J. D., Pan: Environmental Ethics in Classical Polytheism, in: E. C. Hargrove (Hg.), Religion and Environmental Crisis, Athena and London 1986, S. 7-24. Auf S. 22 die Erwägung: „what might have happened if Great Pan had not died ... it is quite possible that an explicit environmental ethics might have developed in the west much earlier than it actually did ...“

20 Augé, M., *Le génie du paganisme*, Paris 1982.

3.

„Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott! ... Und wieviel neue Götter sind noch möglich!“ Nietzsches plakative Formulierungen²¹ annoncieren eine weitere mögliche Position zwischen echter Remythisierung und einer „Repaganisierung des Weltvertrauens“²². Nietzsche, die große Bezugsfigur für einen „neuen Polytheismus“ nach dem „Tod Gottes“, sieht den „größten Nutzen des Polytheismus“²³ in der „wundervollen Kraft, Götter zu schaffen“, die ihrerseits Rechtfertigungen von „Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen“ waren. Die „Neo-Paganismen“ des 20. Jahrhunderts²⁴ berufen sich - direkt oder indirekt - vor allem auf Nietzsches Begründung des Individuums aus der Struktur des Polytheismus: „Da gab es nur eine Norm: „der Mensch“ - und jedes Volk glaubte diese eine und letzte Norm zu haben. Aber über sich und außer sich, in einer fernen Überwelt, durfte man eine Mehrzahl von Normen sehen: der eine Gott war nicht die Leugnung und Lästerung des anderen Gottes! Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte man zuerst das Recht von Individuen.“²⁵ Nietzsches pathetischer Polytheismus hat seine zeitgleichen Entsprechungen in Giosuè Carduccis *Odi barbare*²⁶ und Auswirkungen auf den *paganismo superior* des

21 Nietzsche, F., *Der Antichrist* 19, F. Nietzsche Werke, hg. v. K. Schlechta, Bd. 2, S. 1178 und: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, Bd 3, Darmstadt 1958, S. 838; Zusammenstellung der beiden Zitate bei Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos* (1979), Frankfurt 1996, S. 36.

22 In diesem Sinne ist auch Blumenberg, a.a.O., S. 41 zu lesen: „Alles Weltvertrauen fängt an mit den Namen, zu denen sich Geschichten erzählen lassen“.

23 Nietzsche, F., *Die Fröhliche Wissenschaft* 143, F. Nietzsche Werke, hg. v. K. Schlechta, Bd. 2, S. 134 f. Zum allgemeinen Rahmen Ledure, Y., *Nietzsche et le polythéisme. Une approche plurielle du divin*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 61 (1977), S. 533-548.

24 Zum Kontext Faber, R., „Pagan“ und Neo-Paganismus. Versuch einer Begriffsklärung, in: R. Faber, R. Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter*, Würzburg 1986, S. 10-25.

25 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* 143, Nietzsche, hg. v. Schlechta, Bd. 2, S. 135.

26 Carduccis *Odi barbare* inspirierten U.v. Wilamowitz-Moellendorff zu Übersetzungen, die er zusammen mit einem Begleitgedicht an Julius Wellhausen schickte. Das an den Freund Wellhausen gerichtete Begleitgedicht spiegelt - bei aller Ironie - etwas von Wilamowitz' religiösen Positionen: „Als Christgeschenk legt unter den Tannenbaum ... der Hellenist die Heidenverse/ nieder dem Theologieprofessor ... Wir Atheisten? Monotheismus nur/ ist Atheismus. Einzige Wahrheit ist/ hier einzig Lüge. Fromm und gläubig/ lieben wir alle die weiland Götter ... Kein Gott lebt ewig. Christus und Antichrist/ bringt Götterdämmerung, Typhon und Fenriswolf./ Der große Pan ist tot, erklingt die plötzliche Kunde vom Fels zum Meere./ Doch ewig leben Götter im Element,/ im Menschenbusen, sehnd nach

Fernando Pessoa. Beide Dichter benutzen ihr Bild des antiken Polytheismus als Medium für ein modernes, antiklerikales und nationales Weltgefühl, das sich auf die spezifischen Anforderungen der Moderne einläßt. Christentum wird im Rahmen des antiken Polytheismus gesehen: „Nasce um deus. Outros morrem. A Verdade/ nem veio nem se foi: o Erro mudou“ (Ein neuer Gott erscheint, und andre müssen weichen, Statt Wahrheit Irrtum nur mit neuen Zeichen). Pessoa's „Esoterisches Gedicht“ geht weiter mit: „Wir stehen jetzt in anderer Ewigkeit, und dennoch: besser war die alte Zeit.“²⁷ Für eine religionshistorische Einordnung bleibt weiterhin offen, welche Art konkreter religiöser Orientierung aus diesen Entwürfen hervorgeht. Für die aktuelle Situation notiert Lonnie D. Kliever im Blick auf diese Frage: „The re-nascent polytheism is still more ‘lived out’ than ‘thought out’ ... Nietzsche foresaw this polytheism but he did not live to give it a lodestone and a language.“²⁸

4.

Seit den 70er Jahren dieses Jahrhunderts läuft in Nordamerika eine Diskussion, die Polytheismus zur Bestimmung der aktuellen religiösen Situation heranzieht und ihn je nach theologischer Position mit dem Pluralismus des modernen Amerika in Verbindung bringt, - oder den Tendenzen zu einer Individualisierung der religiösen Optionen. Es ist für Amerika zugleich die Zeit, in der die Neuen Religionen in einem umfassenderen Rahmen zur Kenntnis genommen²⁹ und als Formen einer neuen Religiosität³⁰ interpretiert werden. William Shepherd hat dafür den Begriff der „polysymbolic religiosity“³¹ geprägt, der für die folgende Diskussion einen Rahmen vorgab, in

Schön und Gut,/ lebt ewig der Gott. Am farb'gen Abglanz/ haben, sein Ebenbild, wir das Leben.“ Aus: Wilamowitz-Moellendorff, U. v., *Erinnerungen*, Leipzig o.J. (1928), S. 188.

27 Aus Pessoa, F., *Esoterische Gedichte. Mensagem. Botschaft. Englische Gedichte*, Zürich 1989, S. 16 f.

28 Kliever, L. D., *Polysymbolism and Modern Religiosity*, in: *The Journal of Religion* 59 (1979), S. 178 f.

29 Needleman, J., *The New Religions*, Garden City, N.Y. 1970; Ellwood Jr., R. S., *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs, N.J. 1973; Glock, Ch. Y., Bellah, R. N., (Hg.), *The New Consciousness*, Berkeley 1976.

30 Shepherd, W. C., *Religion and the Counter Culture - a New Religiosity*, in: R. H. McNamara (Hg.), *Religion American Style*, New York 1974, S. 348-358.

31 Shepherd, W. C., *On the Concept of ‘Being Wrong’ Religiously*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), S. 66-81, hier S. 78 f.: „... the referential context of contemporary belief is *itself* polysymbolic, and so a polysymbolic belief system fits and is appropriate in a way that it would not be in a traditional cultural reference context ...

dem sowohl monotheistische wie polytheistische Konstellationen diskutiert werden konnten. Mit David L. Millers Buch von 1974 „The New Polytheism“³² hatte die Diskussion dann einen Focus bekommen, um den herum über die Angemessenheit eines neuen Polytheismus in der westlichen Moderne gestritten werden konnte. Millers zentrale These ist, daß sich im Polytheismus neuer Form die Vielfalt und Vielgestaltigkeit religiöser Orientierungen gestalten und zugleich organisieren könne, - ohne zugleich wieder in eine latente monistische Lösung zusammenzufallen: „Polytheism ... is the name given to disparateness in symbolic explanation and in life, and if it is a viable description of where things are and where they are going, it should have the function of keeping it all apart.“³³ Diese Variabilität der polytheistischen Struktur zeige sich im Bereich sozialer Werte, psychischer Selbstinterpretation und philosophischer Erkenntnis; die Variabilität wird letztlich nur zusammengehalten (oder bestätigt) von den polytheistischen Mythen, die die unterschiedlichen Aspekte unserer Wirklichkeit ausdrücken: *Rebirth of the Gods and Goddesses* zeigt den Weg eines neuen religiösen Bewußtseins in Amerika. Beachtlich ist, daß parallel zu dieser Reklamation von Polytheismus als *root paradigm* oder *organizing metaphor* einer dezidiert pluralistischen Lebenswelt (pluralism is the existence of multiple frames of reference³⁴) seine Rolle im Rahmen von Alchemie, Astrologie, Psychologie und Psychoanalyse³⁵ neu bestimmt wird. Polytheismus wird hier zu einem neuen Darstellungsschema und Legitimationsmuster individualisierbarer Symbolsysteme („the gods are there, not to be believed or trusted, but to be used“ und: „man makes himself by making his own gods, and that is poetry“³⁶).

In den Auseinandersetzungen mit Miller in Amerika - in Europa bleiben seine Thesen weithin unbeachtet - werden seine Ortsbestimmungen zum Teil übernommen, freilich auch an der konkreten Realisierung seines plurali-

Polysymbolic religiosity, then, can replace religious exclusivity, and I do not believe that we should despair over that development.“

32 Miller, D. L., *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York 1974, Neuauflage mit einem Vorwort von H. Courbin, Dallas 1981.

33 Ebd., S. 76.

34 Kliever (wie Anm. 28), S. 183.

35 Vgl. etwa Joubert, S., *Voyage au Centre du Polythéisme: Le cas de L'Astrologie*, in: *Religiologiques* 8 (1993), S. 127-142. Lifton, R., *Boundaries*, New York 1969; Hillman, J., *Psychology: Monotheistic or Polytheistic* (1971), wiederabgedruckt in: Miller, D. L., *The New Polytheism*, Dallas 1981, S. 109-142; ders., *Re-Visioning Psychology*, New York 1975; Dahl, R. A., *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven 1971.

36 Kliever (wie Anm. 28), S.193 aus der conclusion.

stischen und aufklärerischen Programms gezweifelt: „Is polytheism in practice what Miller makes it to be? What would a serious polytheistic stance in modern America be like?“³⁷ Oder auf die Anforderungen verwiesen, die eine Orientierung in und an selbsterzeugten Symbolsystemen nach sich zieht („the ironic and tragic contours of this fetterless imagination“³⁸). Der Preis der polytheistischen Option wäre nach dieser Einschätzung in einer Art Kosten-Nutzen-Rechnung für Nord-Amerika - im Unterschied zu Japan - eine extreme Individualisierung und ein Verlust sozialer Bindungen: „Cast into American society, the polytheistic option would increase subjective richness in some and decrease, not necessarily social consciousness, but the deeper social cohesion ...“³⁹ Ein weitgehender Konsens besteht aber auch darin, daß man im Rahmen der modernen - nordamerikanischen - religiösen Situation bereits konkrete polytheistische Strukturen feststellen kann, die je nach vertretener Gesamtwertung durchaus auch positive Seiten haben können. Kritische Analysen, wie die von Barbara Hargrove⁴⁰, attestieren der amerikanischen Gesellschaft einen „polytheistischen Status“ (polytheistic culture), der - im negativen Sinne - noch über das hinausgeht, was die antiken Kulturen geboten haben: „Not only is it (sc. American culture) polytheistic in a basic sense, it is even less united than ancient polytheistic societies“⁴¹ Entsprechend schwierig ist - die alte Areopag-Situation - das Auftreten der christlichen Kirchen auf diesem Markt „... we have little evidence that entering into the polytheistic culture as one of the contenders is effective.“⁴² Selbst ein „neuer Dialog zwischen griechischem Polytheismus und Christentum“ kann bei einem entsprechend erweiterten Bild des neuen religiösen Bewußtseins vorgeschlagen werden.⁴³ Ziele des Dialogs sollten dann sein: „We might learn how to see will, both human and divine, as a process in, a

37 Ellwood Jr., R. S., Polytheism: Establishment or Liberation Religion?, in: Journal of the American Academy of Religion 42 (1974), S. 344-349, das Zitat auf S. 345.

38 Kliever, L D., Polysymbolism and Modern Religiosity, The Journal of Religion 59 (1979), S. 169-194, das Zitat auf S. 193 im Anschluß an Hardwick, D., Ironic Cultures and Polysymbolic Religiosity, in: Theologische Zeitschrift 33 (1977), S. 283-293.

39 Ellwood (wie Anm. 37), S. 349.

40 Hargrove, B., The Rise of a New Polytheism, in: Encounter 39 (1978), S. 339-352.

41 Ebd., S. 343.

42 Hargrove, B., The Church in a Pluralistic Culture, in: Encounter 39 (1978), S. 353-366, hier S. 361.

43 Underwood, R. A., Some Reflections on the 'New Polytheism', in: The Drew Gateway 48 (1977), S. 12-23. Zum Ziel der Rezeption: „What the contemporary resurgence called 'new' polytheism may be doing, then, is this: giving us another opportunity to redefine our understanding of 'Christian reality'“ ebd., S. 14.

manifestation of, an expression of nature ... We might learn also to see nature, will, sexual desire, sexual instinct, and death as powerfully and intimately related, not as powers to be denied, negated, controlled ... If Christianity was defined originally by ignoring these lessons, the new dialogue presents an opportunity to reinterpret the nature of Christian experience.⁴⁴ Die Fülle individueller religiöser Erfahrungen wird ganz allgemein zu den positiven Seiten eines „neuen Polytheismus“ gezählt, vor allem aber die „befreiende“ Wirkung, die eine implizite Anerkennung von Pluralismus und Komplexität haben könne: „Polytheism’s liberation was the liberation of stability, of being free in the world because one knew its geography and had a map.“⁴⁵

5.

Etwa zur gleichen Zeit, in der in Amerika die Diskussion um den „neuen Polytheismus“ anief, fand - wohl unabhängig davon⁴⁶ - in Deutschland eine an manchen Punkten vergleichbare Auseinandersetzung um einen „aufgeklärten Polytheismus“ statt. Die deutsche Diskussion schließt, anders als die amerikanische, unmittelbar an das „Systemprogramm“ und Max Webers Bild des Wertepluralismus im Schema eines Götterkampfes an: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“ Soweit sich die Diskussion an M. Weber orientierte, stand mit dem Pluralismus auch die moderne Orientierungsproblematik und eine mögliche Überforderung des Menschen⁴⁷ im Vordergrund. Den Übergang zu der notwendigen Entscheidung des modernen Menschen darüber, „welches *für ihn* der Gott und welches der Teufel ist“, hatte Max Weber der Ablösung des Polytheismus durch einen ethisch definierten Monotheismus zugeordnet: „Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte die Vielgötterei entthront zugunsten des ‘Einen, das not tut’ -

44 Ebd., S. 22.

45 Ellwood (wie Anm. 37), S. 347.

46 O. Marquard verweist zwar in: Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie? in: J. Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Religions- und Politische Theologie 1, München 1983, S. 77, 3 unter dem Stichwort der „positiven Implikationen von Polytheismus“ auf D. L. Miller, geht aber in seiner Argumentation und Auswertung nicht mehr auf ihn ein.

47 Zum Motiv der Überforderung bei M. Weber: Löwith, K., Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag, in: Merkur 18 (1964), S. 501-519; zu den amerikanischen Verhältnissen ebd., S. 517 f.

und hatte dann angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser 'Alltag'".⁴⁸ Focus der Attestierung von „Kompromissen und Relativierungen“ und des Bildes von den „alten vielen Göttern“ ist eine Überforderung durch die Moderne: „Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein.“⁴⁹

In diesem Rahmen wird im allgemeinen keine „Remythisierung“ betrieben, die sich als „neuheidnische Regression hinter jenes Selbstverständnis von Autonomie und Individualität“⁵⁰ einordnen ließe, sondern das weitgehend traditionelle Muster pluralistischer Orientierung wiederaufgerufen. Für eine religionshistorische Diskussion dieser Kontroverse scheint es notwendig zu sein, grundsätzlich zwischen Mythologie und Polytheismus, zwischen kognitiver oder narrativer Bewältigung⁵¹ auf der einen, und gelebtem Polytheismus auf der anderen Seite zu unterscheiden. Ebenso ist geboten, die Differenzen, die zwischen einem möglichen „Spielwettbewerb“ unter verschiedenen „Kleinen Erzählungen“ (P. Koslowski) und „Entscheidungen“ in einem „religiösen Alltag“ (M. Weber) bestehen, aufrechtzuerhalten: Pluralismus als Orientierungsproblem in komplexen Kulturen läßt sich nicht über den Begriff des „Spieles“ dekonstruieren⁵². Ein Vergleich der nordamerika-

48 Weber, M., *Wissenschaft als Beruf* (1919), in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, S. 604f.

49 Ebd., S. 605.

50 Habermas, J., in: *Merkur* 42 (1988), S. 154; letztlich zustimmend zitiert bei Jamme, C., „Gott hat ein Gewand“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt 1991, S. 14; zum gleichen Kontext ebd., S. 265; vgl. ferner ders., *Kommen die Götter? Kritische Fußnoten zur post-modernen Diskussion um die „Neue Mythologie“*, in: *Hegelstudien* 20 (1985), S. 316-329.

51 Dies das Interesse der Arbeit von Jamme, „Gott hat ein Gewand“ (wie Anm. 50); vgl. S. 15: „Mythische Erfahrungsformen sind deshalb für das gegenwärtige Denken attraktiv, weil der Mythos einen anderen Typus von Vernunft als das instrumentelle Denken repräsentiert, weil er andere Vorstellungen von Wirklichkeit ermöglicht ... Der Mythos ist ein diagnostisches Instrument zur Auslotung des Raumes unserer Rationalität, mit dessen Hilfe wir auch die historische Genese der heutigen Differenzierungen aufarbeiten können...“

52 Vgl. Koslowski, P., *Die Prüfungen der Neuzeit*, Wien 1989, S. 73 (im Kap.: „Postmoderne Polymythie?“): „Die Ideologie der Ontologisierung des Spieles und der Remythologisierung der Moderne bildet die anarcholiberalen Variante der Postmoderne. Sie ist eine Rückkehr zum Polytheismus und verläßt damit die Moderne *und* das Christentum.“ Es folgt eine Kritik der „anarcholiberalen Utopie des Spieles“.

nischen Diskussion mit der Kritik an den Marquardschen Optionen für einen neuen Polytheismus zeigt, wie wichtig es ist, diese Unterscheidungen zu beachten: Andernfalls stehen sich in paradoxer Weise gegenüber die Kritik an Marquards neuem Polytheismus als „einer Legitimation der Konkurrenzgesellschaft im Namen einer aufgeklärten Polymythie“⁵³ auf deutscher Seite und das amerikanische Lob des Polytheismus als potentielle „liberation religion“⁵⁴.

Für den Kontext der Diskussion ist von grundsätzlicher Bedeutung, daß für Max Weber - wie für John Stuart Mill und die Vertreter des Neuen Polytheismus - Polytheismus die Form der religiösen Deutung von Welt ist⁵⁵, die am unmittelbarsten mit konkreter Erfahrung korrespondiert. In einer Rede von 1916 hatte Max Weber festgehalten: „Der alte nüchterne Empiriker John Stuart Mill hat gesagt: rein vom Boden der Erfahrung aus gelange man nicht zu *einem* Gott - mir scheint: am wenigstens zu einem Gott der Güte -, sondern zum Polytheismus. In der Tat: wer in der „Welt“ (im christlichen Sinne) steht, kann an sich nichts anderes erfahren als den Kampf zwischen einer Mehrheit von Wertreihen ... Er hat zu *wählen*, welchem dieser Götter, oder wann er dem einen und wann er dem anderen dienen will und soll ...“⁵⁶ Weber orientiert sich für sein Bild der Lebensführung in einer entzauberten Moderne⁵⁷ immer wieder an der Situation des vormodernen Griechen unter den Bedingungen eines gelebten Polytheismus: „Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in einem anderen Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ‘Wissenschaft’“.⁵⁸ Bei aller Ähnlichkeit zwischen antiker und moderner Situation wird zugleich deutlich, daß das

53 So Jamme (wie Anm. 50), S. 265.

54 Ellwood Jr., Polytheism: Establishment or Liberation Religion? (wie Anm. 37). S. auch unten S. 8 f.

55 Freund, J., Le polythéisme chez Max Weber, in: Archives de Science Sociales des Religions 61 (1986), S. 51-61.

56 Weber, M., Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1988 (5. Aufl.), S. 145. Die Rede trägt den Titel: „Zwischen zwei Gesetzen“.

57 Schluchter, W., Religion und Lebensführung, 2 Bde., Frankfurt 1988. Wichtig der Hinweis Schluchters 1, S. 347 Anm. 21, daß bei Weber die „Entzauberung“ gerade nicht zu einer „Entgötterung“ führt.

58 Weber (wie Anm. 48), S. 604.

Subjektivistische der Weberschen Wertewahl⁵⁹ die Signatur der Neuzeit ist: Im Schema des Kampfes der Götter ermöglicht sie zugleich die „axiologische Wende“ (W. Schluchter) und einen rationalen Rahmen für den Kampf der Götter. „Man kann sogar weitergehen und sagen,“ faßt M. Hennen die Option zusammen⁶⁰, „daß der Freiheitsbegriff bei Weber primär auf Polytheismus abziele.“

Protagonist einer neuen Diskussion über den Polytheismus ist in Deutschland Odo Marquard mit seinem „Lob des Polytheismus“⁶¹, einem aus dem Systemprogramm abgeleiteten Versuch, eine „Polymythie“ zu entwerfen, „die spezifisch der modernen Welt zugehört“. Nietzsche folgend bestimmt Marquard den Beginn der Moderne durch das „Ende des Monotheismus“⁶² und leitet aus dieser These die Forderung nach einem „aufgeklärten Polytheismus“ ab, der das wiederherstellt, was mit der Freiheit der Mythologie verbunden war: „die Pluralität der Geschichten, die Gewaltenteilung im Absoluten, das große humane Prinzip des Polytheismus.“⁶³ Die an Marquard anschließende Kontroverse bekommt durch einen weiteren Bezugspunkt ihre besondere Schärfe: Über ein Aufgreifen von Petersons These „Monotheismus als politisches Problem“⁶⁴ wird der Polytheismus der Neuzeit zugleich als mögliche politische Theologie in die Diskussion gebracht, - nachdem Peterson dem christlichen, trinitarischen Monotheismus diese Möglichkeit abgesprochen hatte. O. Marquards provozierendes „Lob des Polytheismus“ ist so auch der Versuch, in einer „entzauberten Wiederkehr des Polytheismus“ eine politische Theologie zu entwerfen, die sich in politischer Gewaltenteilung zeigt⁶⁵, aber auch in „spezifisch neuzeitlichen Formen der Mythologie“⁶⁶, zu denen die Geschichten der Geschichtswissenschaft gehören.

59 Dazu Schluchter, W., Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an M. Weber, in: ders., Unversöhnte Moderne, Frankfurt 1996, S. 223-255.

60 Hennen, M., Krise der Rationalität - Dilemma der Soziologie, 1976, S. 56.

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

62 Marquard, Lob des Polytheismus, S. 53.

63 Ebd., S. 50.

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

65 Marquard, Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie? (wie Anm. 46), S. 77-84.

66 Ebd., S. 84.

Jacob Taubes hat in einer kritischen Replik „Zur Konjunktur des Polytheismus“ auf Marquards Intervention für eine moderne Polymythie geantwortet und nimmt nun seinerseits Mythologie in einer spezifischen Weise ernst: „Wenn Mythologie nicht nur eine Literaturgattung: Göttergeschichten, Geschichten von Heroen und Dämonen, bezeichnet, sondern durch eine besondere Geisteslage bestimmt ist ... Odo Marquard wird sich fragen (lassen) müssen, ob sein spätes ‘Lob des Polytheismus’ die philosophische Choreographie skizziert, nach der jene akademisierten ‘Kosmiker’ in der Bundesrepublik und in Frankreich sich in Szene setzen können.“⁶⁷ Im Zentrum der Kritik steht die Vermutung, daß mit „der religionsgeschichtlichen Apologie des Heidentums und dem philosophischen Lob des Polytheismus ... nicht nur eine mythische Geisteslage indiziert, sondern produziert (wird)“, zusammengezogen in das auktoriale Verdikt „Die Rekurse auf Mythos post Christum sind in Wahrheit nur Wiederholungen der Apostasie Julians.“⁶⁸ Seine Analyse des „Verhältnisses von Polytheismus und Geschichte“ läuft insgesamt auf eine religiöse Kritik am Duktus von Religionsphilosophie und Religionsgeschichte hinaus: „Was die neuere Religionsgeschichte betreibt, ist nichts Geringeres als eine Apologie des Polytheismus, nachdem zweitausend Jahre Christentum unsere Augen dafür geblendet haben.“⁶⁹ Die von Taubes unterstellten Verbindungen zu Alain de Benoists „Comment peut-on être païen?“⁷⁰ verweisen parallel dazu auf eine immer noch aktuelle Verbindung bestimmter „Neo-Paganismen“ zur „Neuen Rechten“⁷¹, - werden freilich der Argumentations-Tradition des „Systemprogramms“ kaum gerecht.

6.

Am Ende der aktuellen Diskussion um die „Modernität“ des Polytheismus steht der fundamentalistische Einspruch von Gary North in seinem in Ame-

67 Taubes, J., Zur Konjunktur des Polytheismus, in: K. H. Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt 1983, S. 457-470, das Zitat auf S. 462.

68 Ebd., S. 464.

69 Ebd.

70 Ebd., S. 469. „Gedanken sind frei, aber nicht folgenlos. Daß ein ‘Lob des Polytheismus’ gerade dort aufgenommen wird, wo gefragt wird: comment peut-on être païen? wo eine ‘europäische Glaubensalternative’ versucht wird ... hat mich aufhorchen lassen.“ Bezogen auf Benoist, A. de, Comment peut-on être païen? Paris 1981, deutsch: Heide sein, Tübingen 1982.

71 Dazu William, E., New Right - Old Paganism; Anatomy of a French Movement (Nouvelle Droite), in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 37 (1983), S. 304-313.

rika vielbeachteten Buch „Political Polytheism. The Myth of Pluralism“⁷² von 1989. Da es keine religiöse Neutralität geben kann (There are no religious vacuums. *There ist no neutrality*⁷³), so argumentiert North - führt jeglicher religiöse und politische Pluralismus zum Polytheismus. Ein solcher Polytheismus bedeute aber Relativismus und schließlich soziale Desintegration. Der theologische Hintergrund von Norths Argumentation ist der des nordamerikanischen Neo-Puritanismus (Christian Reconstructionism) rigider Observanz: „North’s call for a total fulfillment of the Kingdom of God in History via theocracy is a new version of political utopianism, a kind of reactionary social gospel.“⁷⁴ Entsprechend gewaltsam ist seine konkrete Interpretation des historischen Polytheismus: Im griechischen und römischen Polytheismus, den er als signifikanten Kontrast zum biblischen Monotheismus heranzieht, hatten die Götter eine primäre politische Funktion: „The pantheon of the city’s gods was the public manifestation of the religion of the city. These agreed-upon gods were political.“⁷⁵ Aber, und nun kommt eine abstruse Wende: „They were not real gods of the classical world. The real gods of the classical world were demons. The Greeks lived in terror of these supernatural entities.“⁷⁶ Diese Deformation des historischen Materials wird nur verständlich durch die Rahmenthese Norths, daß das christliche Abendland die antike Staatsphilosophie falsch⁷⁷ und seit der Renaissance mit einer „individualistischen Wende“ rezipiert habe: „Men have lost faith in the idolatrous polytheism of the ancient world. They have substituted instead a new polytheism, the *polytheism of autonomous individual men*.“⁷⁸ Die Invektive mündet dann in die Konstruktion, daß „at some time in the mythical past“ die Menschen, die sich seit der Renaissance wie ‘autonomous gods’ betrachtet hätten, ihre Souveränität an den Staat abgege-

72 North, G., *Political Polytheism: The Myth of Pluralism*, Tyler, Texas: Institute of Christian Economics 1989.

73 Ebd., S. 80.

74 R. M. Rogers in einer Anzeige von Norths Buch, in: *Christian Scholar’s Review* 21 (1992), S. 333.

75 North, a.a.O., S. 76.

76 Ebd. Als Beleg für diese wunderliche These werden angeführt Harrison, J., *Prolegomena to the Study of the Greek Religion* (1922), New York 1955; Lawson, J. C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals* (1910), New York 1964 und Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951.

77 „The seeming logical autonomy of classical political philosophy was both captivating and misleading; it lead early Christian thinkers to conclude that the polis had not been the ritualbased association that it had been.“ North, a.a.O., S. 81.

78 Ebd., S. 82.

ben haben: „Such a view of civil government is polytheism stripped of its supernatural element, but polytheism nonetheless.“ Hier liegt für Norths Geschichtstheologie jenes peccatum originale, das die verhängnisvolle europäische Option für einen politischen Pluralismus hervorgerufen habe, - der mit Notwendigkeit wieder zu einem Polytheismus führt: „*Many gods, many moralities, many laws*. This is the political principle of polytheism. It is also the fundamental principle - seldom or never stated publicly - of political pluralism.“⁷⁹ Hier dient Polytheismus ein weiteres Mal als - nun abgelehntes - Modell für Pluralismus und Gewaltenteilung, Gegenbild für eine von North in einer Vielzahl von Publikationen vertretene dezentrale, internationale Theokratie.

79 Ebd., S. 75f.