

ΧΡΗΣΘΑΙ ΘΕΟΙΣ

Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion

von
Burkhard Gladigow

Je traditioneller die Götter,
desto unentdeckter der Mensch.
(K.Reinhardt)

1 Fragestellung¹

Die Kompetenz, eine polytheistische Religion zu benutzen, wird den jeweiligen Kultteilnehmern im allgemeinen von den modernen Interpreten einfach unterstellt, ihre spezifischen Leistungen bleiben aber unter Sammelbegriffen wie 'Frömmigkeit' oder 'rituelle Konformität' verborgen. Dabei ist es durchaus nicht klar, wie etwa ein Grieche außerhalb kollektiver kultischer Verpflichtungen 'seine' Religion praktizierte, an welchen Mustern, Strukturen, Kategorien er sich letztlich orientierte. Die religionshistorischen Analysen dieses Problemfeldes sind - sofern sie überhaupt die konkreten Bedingungen religiöser Tradition ansprechen - eher auf die Frage ausgerichtet 'Wie lehrt man eine Religion?' als auf die grundsätzlichere 'Wie *lernt* man eine Religion?'. Griechische Religion aber wird nicht 'gelehrt', sondern in familiären, regionalen, politischen Kontexten, im Rahmen von Familien, Phratrien, Phylen², schließlich der Polis insgesamt, 'gelernt'. Fragt man also 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 der Inanspruchnahme: Den Bereich politisch und kollektiv vorgegebener Regeln und den privater und individueller Praxis. Für die Verpflichtungen der Polis 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.

1 Die Formulierung des Haupttitels ist Herodot, Historien 1,172 entnommen.

2 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, 1933/7/8; M.P.Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 1, München 1955², 708ff.

Wie aber sieht es unterhalb der Ebene der kollektiven Verbindlichkeiten aus: Besteht auch hier die Verpflichtung 'alle Götter'³ zu verehren, alle Götter der Stadt, - oder des griechischen Pantheons? Welche Wahlmöglichkeiten standen einem Griechen etwa funktional oder regional offen, in welchem Umfang gab es konkurrierende 'Leistungsangebote', welche positiven oder negativen Konsequenzen hatten bestimmte Optionen für die Benutzbarkeit des 'Gesamtsystems'? Es wird hier nicht in erster Linie nach 'Volksfrömmigkeit', der 'Religion des gewöhnlichen Menschen'⁴ gefragt, sondern nach den Benutzungsregeln und -möglichkeiten eines polytheistischen Systems insgesamt.

Wenn das griechische Pantheon als 'organisiertes System'⁵ aufgefaßt wird, als eine Art 'Sprache', die man erlernen kann: Wie lernt man sie und wie äußert sich dann diese 'Sprach-Kompetenz'? Zu den Grundbedürfnissen einer solchen Orientierung 'in' einem polytheistischen System gehört es, daß man den 'Zeichenvorrat' kennt⁶ 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 als Zeichen sind beispielsweise durch Namen, Epitheta, 'Ehren' und Wirkungsbereiche definiert. Diese Götter zu kennen, ihre differierenden und konkurrierenden Funktionen, 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 offensichtlich Konsequenzen für die Benutzbarkeit des gesamten Systems. Eine solche 'henotheistische Option' wird

- 3 Zu den komplettierenden Dedikations- und Gebetsformeln *pros tous allous theous pantas kai pasas* H.S.Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in: ders., *Faith, Hope and Worship*, Leiden 1981, 12ff.; s. auch unten S.8 (Tyndareos).
- 4 Vgl. dazu etwa M.P.Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York 1940 und E.R.Dodds, *Die Religion des gewöhnlichen Menschen im klassischen Griechenland* (1965), in: ders., *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich 1977, 168-187.
- 5 W.Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, 333, im Anschluß an J.-P.Vernant, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, 106.
- 6 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 (Hg), *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 (Hg), *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 (Hg), *Chancen der Religion*, Gütersloh 1978, 244-253. In vergleichbarer Weise fragt nach dem Verhältnis der Darstellungsebenen religiöser Symbolsysteme F.Stolz, *Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft*, in: H.Zinser (Hg), *Religionswissenschaft*, Berlin 1988, 55-72, auch mit einer ähnlichen Analyse der gegenwärtigen Situation des Christentums (S.67f.).

gegebenenfalls an den Punkten prekär, an denen sich die grundsätzliche 'Arbeitsteiligkeit' auch der Götter⁷ zu einem Konkurrenzverhältnis verdichtet hat.

1.1 Arbeitsteiligkeit und Konkurrenz

Eine Arbeitsteiligkeit auch der Götter begleitet die Konstitution polytheistischer Panthea parallel mit der Etablierung komplexer Kulturen⁸: Herrschaft, Gerechtigkeit, Fruchtbarkeit, Kriegserfolg, Heilung - um nur einige Funktionsbereiche zu nennen - können von unterschiedlichen Göttern hergestellt oder garantiert werden. Eine konsequente Ausdifferenzierung gerade der 'großen' Götter erfolgt jedoch üblicherweise nicht, und so gibt es in den altmediterranen Panthea nicht nur grundsätzliche Antagonismen von Göttern⁹, sondern auch partikuläre Konkurrenzen. Konkurrenzen von Göttern untereinander sind im griechischen Bereich nicht nur in einem mythologischen Kontext zu erkennen, im Kampf um Macht und Herrschaft etwa, sondern auch im Bereich ganz konkreter kultischer Funktionen. Explizit konnten solche Konkurrenzen vor allem dann werden, wenn ökonomische Interessen von Institutionen auf dem Spiel standen und 'Leistungen' verifiziert oder falsifiziert werden können. Das gilt beispielsweise in besonderem Maße für Orakel- und Heilkulte, die zudem häufig miteinander verbunden waren; eine Vielzahl von Göttern bietet gerade hier vergleichbare Leistungen an.

Kroisos' 'Test' von sieben großen Orakelstätten des westlichen Mittelmeerraums ist ein herausragendes Beispiel für die Verlockung, auch wirklich zu vergleichen, exponiertes Paradigma für methodisch kontrollierte Erwägungen über die Wahl des 'besten' Orakel-Gottes. Herodot lässt Kroisos in einer sorgfältig geplanten und durchgeführten Versuchsanordnung¹⁰ die Orakelstätten von Delphi, Abai, Dodona und die Orakel des Amphiaraos, Trophonios, der Branchiden und schließlich des Ammon in Libyen auf ihre Verlässlichkeit prüfen. Fünf Götter und

7 Zu den Differenzierungsbedingungen von Gottesvorstellungen B.Gladigow, Der Sinn der Götter, in: P.Eicher (Hg), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, München 1979, 41-62.

8 Die religiösen Implikationen im Aufbau komplexer Kulturen sind angesprochen in den Beiträgen bei K.Eder (Hg), Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt 1973; H.G.Kippenberg (Hg), Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, Frankfurt 1977.

9 Dazu allgemein die Beiträge in: H.v.Stietencron (Hg), Dämonen und Gegengötter. Antagonistische und antinomische Strukturen in der Götterwelt, Saeculum 34, 1983, 225-3383.

10 Herodot 1,46; zur Einordnung als Gedankenexperiment B.Gladigow, Mythische Experimente - experimentelle Mythen, in: R.Schlesier (Hg), Faszination des Mythos, Basel 1985, 61-82.

Heroen sind gewissermaßen 'im Test': Apollon¹¹, Zeus, Amphiaraos, Trophonios, Ammon. Erklärtes Ziel des Unternehmens ist es¹², das Orakel, das das Richtige erkannt habe, ein zweites Mal mit der Frage aufzusuchen, ob Kroisos gegen die Perser zu Felde ziehen solle. Das herodoteische Beispiel ist sicher ein extremes Paradigma im Umgang mit Kultstätten, zudem an der weitreichenden organisatorischen Kompetenz eines lydischen Königs orientiert. Fromme Griechen, wie Xenophon, haben sich an diesem freien, solche Optionen offenlassenden Umgang mit den Göttern gestoßen¹³ und den Untergang des Königs auf dieses 'Mißtrauen gegenüber dem Gott von Delphi' zurückgeführt. Letzten Endes läuft freilich auch die Kroisos-Geschichte mit ihrer singulären *peira* der Orakel¹⁴ auf ein Lob des delphischen Apollon hinaus¹⁵ und stellt in propagandistisch ausgefeilter Form die Überlegenheit Delphis gegenüber den anderen Orakelstätten in den Vordergrund.

Eine andere, in unserem Kontext selten gewürdigte Form, Spezialisierung und Propaganda miteinander zu verbinden, liegt in der Ausstellung von Organvotiven in den *temena* von Heilkulten¹⁶. Die Nachbildungen von Körperteilen, praktisch alle äußerlich sichtbaren Teile des menschlichen Körpers, z.T. aber auch innere Organe, die dem Gotte als Votiv überreicht wurden, hatten sehr häufig Aufhängeösen, waren also für eine Exposition bestimmt. Auch hier scheint es prinzipiell keine Notwendigkeit zu geben, sich an den Heilgott 'am Orte' zu wenden, sondern durchaus die Praxis - sofern die materiellen Möglichkeiten für den Gläubigen bestanden -, eine gegebenenfalls längere Reise zu anderen Orten zu unternehmen. In den Wespen des Aristophanes ist gar eine Abfolge von Therapieversuchen an dem alten 'Philheliasten' Philokleon vorgestellt¹⁷: Einfache kathartische Riten - zunächst gewählt - helfen nicht gegen seine 'Richterwut', die Einweihung in den Kybelekult - der zweite Therapieversuch - schlägt auch fehl (der Alte entflieht samt Tympanon und richtet weiter!); schließlich bringt man ihn zum Asklepios-

11 Apollon steht in drei Orakelstätten zur Disposition des Königs: In Delphi, im phokischen Abai und im kleinasiatischen Didyma (mit den Branchiden als Priestergeschlecht). Hier werden also auch Institutionen gegeneinander ausgespielt.

12 Herodot 1, 46, 3.

13 Xenophon, Kyroupädie 7, 2,17; zum Allgemeinen H.Klees, Die Eigenart griechischen Glaubens an Orakel und Seher, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 43, Stuttgart 1965, 46ff. Die Vorschrift, man dürfe einem Orakel nicht zweimal dieselbe Frage stellen (Belege bei Klees a.a.O. 48), schützt wohl nur das jeweilige Orakel, verhindert aber nicht den Vergleich von Orakeln.

14 Zum wissenschaftsgeschichtlichen Rahmen B.Gladigow, Religionsgeschichte des Experiments, in: ders. (Hg), Religionsgeschichte naturwissenschaftlicher Entwicklungen (im Druck).

15 Allgemein hierzu J.Defradas, Les Thèmes de la Propagande Delphiques, Paris 1954.

16 Zusammengefasst bei F.T. van Straten, Gifts for the Gods, in: H.S.Versnel (Hg), Faith, Hope and Worship, Leiden 1981, 65-151.

17 Aristophanes, Vesp. 118ff.; zur Kathartik in den ekstatischen Kulturen E.R.Dodds, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970, 48ff.

Tempel auf Aigina¹⁸, aber auch die Inkubation führt dort zu keiner Heilung. Die aristophanische Szenerie dürfte - von der merkwürdigen 'athenischen Krankheit' einmal abgesehen - durchaus Alltagspraxis¹⁹ widerspiegeln. Im Falle eines Erfolgs wurde eine Heilung üblicherweise durch Votivgaben honoriert und 'dokumentiert'²⁰: Präsumtive Interessenten konnten durch die Art der ausgestellten Ex voto die Leistungsfähigkeit und die 'Fachrichtung' des entsprechenden Gottes und Tempels erkennen²¹ - und entsprechend auswählen.

2 Orientierungsgrößen

"Gut ist es, geziemende Gaben den Unsterblichen zu geben"²² lautet die pauschale Gnome des Priamos in der Ilias, - aus der man freilich nicht schließen 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 erlaubt es, ohne eine theologische Hermeneutik variierende Anforderungen bereits auf der Ebene des Kultus abzudecken. Die Kombinatorik von Festen mit ihrer vielfältig variierbaren Verbindung von Prozession, Spiel und Inszenierung, Opfer und Tempelritualen ermöglicht eine höchst differenzierte Reaktion auf veränderte Verhältnisse. Aber auch mit derselben Bitte desselben Inhalts konnten sich bei Homer die Krieger unterschiedlichen Göttern zuwenden: "Und einer opferte diesem, ein anderer jenem der für immer geborenen Götter, betend, daß er dem Tode entrinnen möge und dem Drangsal des Ares"²³

18 Zur Zeit der Aufführung der Wespen 422 v.Chr. gab es in Athen noch keinen Asklepios-Kult; dieser wurde erst 420 unter Mitwirkung des Sophokles eingeführt. Zu 'Filialen' des Asklepios-Kultes M.P.Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1, München 1955², 806ff.

19 Der aristophanischen Situation entspricht jene bei Euripides, Hippolytos 141ff. mit den Überlegungen des Chores, ob Phaidras Krankheit auf Pan, Hekate, die Korybanten, die Bergmutter oder Artemis zurückzuführen sei; der Diagnose entsprechend hätte eine Therapie der Phaidra ansetzen müssen.

20 Ein reiches Material an Votivinschriften findet sich bei M.L.Lazzarini, Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica, Accademia nazionale dei Lincei. Memorie Ser.VII, XIX, 2, 1976; eindrucksvolle Beispiele für Strafwunder bei nicht eingelösten Vota bei R.Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros, Philologus Supplement 22,3 1931.

21 Vgl. die Kataloge bei F.T.van Straten, Gifts for the Gods 105ff.; orthopädische Ex voto sind stark in Korinth vertreten (S. 123), Ophtamologie ist vertreten im Asklepieion von Athen (S. 109); Gynäkologie im Aphrodite-Heiligtum von Daphni (S.120f.) usw., jedoch finden sich immer auch Votivgaben anderer 'Fachrichtungen'.

22 Homer, Ilias 24, 425.

23 Homer, Ilias 2,400.

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 Einzelnen: 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: Bestimmte Götter sind so als hilfreich (*epikurios*²⁶), Reinigung gewährend (*katharsios*²⁷), Unheil abwehrend (*alexikakos*²⁸) oder auch das Gedeihen der Kinder fördernd (*kourotrophos*²⁹) oder die Toten geleitend (*psychopompos*³⁰) qualifiziert; das Spektrum der Gottese epitheta deckt ein breites Feld an Optionen, aber auch an Befürchtungen ab³¹. 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. Hilfen konnten natürlich auch 'Bauernregeln' oder ähnliche Formen traditionellen Wissens geben: "Bete zu *Zeus chthonios* und zu *Demeter hagne*, daß das Korn in Fülle gedeihe, wenn du mit der Aussaat beginnst"³² lautet eine Anweisung in Hesiods Erga. Als letzte Versicherung vor Fehlern diente häufig eine Frage an einen Seher³³ 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 Delphi³⁴ an, und Apollon nennt ihm die Götter, denen er opfern soll.

24 S. unten S. 243ff.

25 Zum systematischen Ort der Epitheta im griechischen Kultus B.Gladigow RAC XI 1981, Sp. 1226ff. s.v. Gottesnamen (Gottese epitheta)I (allgemein).

26 Apollon; Pausanias 8,41,8.

27 Zeus; Herodot 1,44. Sonst natürlich Apollons Funktion, die freilich Aischylos, Eumeniden 717f. auf Zeus zurückgeführt wird.

28 Apollon; Pausanias 1,3,4.

29 Artemis; Diodor, 5,73; Artemis paidotrophos Pausanias 4,34,6.

30 Hermes; Diodor 1,96.

31 Vgl. C.H.F. Bruchmann, Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur, Roscher, Mythol.Lex. 7,1 (1893); J.B.Carter, De deorum cognominibus, Diss. Halle 1898; ders., Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur, Roscher, Mythol.Lex. 7,2 (1902); G.Wentzel, Epikleseis theon sive De deorum cognominibus per grammaticorum scripta dispersis, 1889.

32 Hesiod, Erga 465ff.

33 Vgl. etwa Theophrast, Charakteres 16.

34 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.

3 Alternativen und Konfliktgrößen

Was auf der Ebene einfacher Funktionen, wie Orakelerteilung, Heilung, Rettung aus Seenot, Schutz der Stadt, relativ leicht zu fassen ist, wird auf der Ebene von Sichtweisen, Sinnentwürfen, 'Weltbildern' sofort schwierig: Bieten die Götter des griechischen Pantheons auf dieser Ebene wirklich Alternativen, die Wahlmöglichkeiten eröffnen? Umgekehrt: Kann man sich bestimmten oder gar allen Göttern entziehen³⁵, - oder ihnen gar Widerstand leisten? Sofern die Darstellungen griechischer Religionsgeschichte bisher überhaupt in die Nähe dieser Fragestellung gekommen sind³⁶, haben sie sich zumeist auf eine Botschaft des gesamten 'Zeichensystems' griechische Religion zurückgezogen.

Nun gibt es einen geradezu klassischen Fall, bei dem sich ein Mensch mit der 'Wahl' einer Gottheit auch für ein bestimmtes Leben entscheidet: Paris auf dem Ida. Drei Göttinnen erscheinen vor dem Hirten, der in Wirklichkeit ein troischer Prinz ist, und bieten ihm als Lohn für die Zuerkennung des Schönheitspreises an³⁷: Herrschaft über Ländereien und Reiche (Hera), Heldentum und Sieg (Athena) und - Helena (Aphrodite). In das Grundmodell kultischer Schönheitswettkämpfe (Kallisteia³⁸) wird die Entscheidung eines Menschen für eine Göttin eingefügt. Paris entscheidet sich, er trifft die für seine wahre Position falsche Entscheidung³⁹, und er hat die anderen Göttinnen als Feindinnen, die ihm und seiner Stadt letzten Endes das Verderben bringen werden. In dem Satyrspiel 'Krisis' hat Sophokles diese Entscheidungssituation⁴⁰ in die Form einer Parabel

- 35 Überblicke über Motive und Positionen bieten A.B.Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922; W.Fahr, *ΘΕΟΥΚ ΝΟΜΙΖΕΙΝ*. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen, *Spudasmata* 26, Hildesheim 1969; P.A.Meijer, *Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas*, in: H.S.Versnel (Hg), *Faith, Hope and Worship* 216ff.
- 36 Am ehesten noch diskutiert bei P.Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, Frankfurt 1987.
- 37 Wenn B.Snell, *Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, 328 die angesprochene Situation kommentiert: "Diese Versprechungen der Göttinnen haben mehr den Charakter einer Beeinflussung des Richterspruchs, um nicht zu sagen einer Bestechung, als daß damit Paris vor die Wahl gestellt wird, sich für sein eigenes Leben und für einen bestimmten Weg zu entscheiden", verschiebt er das Problem lediglich auf die formale Ebene. Der Inhalt der Versprechungen bleibt doch gerade für Paris' Entscheidung wesentlich; ein ästhetisches Urteil über göttliche Schönheit ist letztlich nicht gefragt.
- 38 Vgl. M.P.Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Darmstadt 1957, 57 und 336.
- 39 Dazu K.Reinhardt, *Das Parisurteil*, in: ders., *Tradition und Geist*, München 1960, 16: "So ergoht es einem Herrscherhaus, und sei es noch so fest gefügt und noch so söhnerich, wenn erst ein junger Prinz anfängt, vor Hera oder Athene den Vorzug der Liebesgöttin zu geben."
- 40 Den Übergang des traditionellen Konzepts 'Wahl' zum neuen Konzept 'Entscheidung' hat B.Snell, *Die Entdeckung des Geistes* 325ff. im Anschluß an seine früheren Arbeiten zur älteren attischen Tragödie herausgearbeitet.

oder Allegorie gebracht. Aphrodite tritt hier als *hedonike daimon*⁴¹, als Göttin der Lust auf, während Athena *phronesis, nous* und *arete* vertritt. In welcher Rolle Hera erscheint, ist nicht überliefert; Sophokles dürfte aber auch hier dem Vorbild der Kyprien gefolgt sein. In der Geschichte des Prodikos von 'Herakles am Scheidewege', die Xenophon überliefert hat⁴², ist schließlich das 'Lehrhafte' gänzlich zugunsten des 'Heroischen' in den Vordergrund getreten: Als der junge Herakles sich darüber klar werden muß, welchen Lebensweg er einschlagen soll (*aporounta poteran ton hodon trapetai*), treten zwei Frauen zu ihm, eine edel gestaltete und gekleidete, die Arete, die andere üppig und aufgeputzt, Eudaimonia von den Freunden genannt, Kakia (Schlechtigkeit) aber von den Feinden. Das Motiv des Herakles am Scheidewege ist durch die abendländische Geistesgeschichte hindurch - mit unterschiedlichen Akzentsetzungen freilich⁴³ - das dominante Bild für eine Entscheidung über 'Lebenswege' geblieben; Kyniker, Stoiker und (Neu)-Pythagoreer haben es als als Modellsituation von Orientierung und Lebens-Entscheidung rezipiert. Obwohl unverkennbar an den epischen Vorbildern orientiert, hat die Prodikosfabel an einem wichtigen Punkt der Konstruktion eine Änderung gebracht: Die Frauen, die für Herakles in einem Streitgespräch die Lebensalternativen vorstellen, sind nicht mehr Göttinnen des griechischen Kultus, sondern nur noch 'Personifikationen' oder 'allegorische Figuren'⁴⁴. Damit ist ein Problem aus der Entscheidungssituation verschwunden, das für das Parisurteil noch konstitutiv war: die Feindschaft der mißachteten Göttinnen.⁴⁵

3.1 Die *timai* der Götter

Spätestens in der homerischen Konzeption, 'homerischen Theologie', sind die Götter als *anakes* mit Eigennamen, Herrschaftsbereich und einer Position innerhalb der Götterhierarchie ausgestattet. Das Verhältnis der Götter zueinander spiegelt, wie es scheint, das System von Abhängigkeitsverhältnissen und Allianzen

41 Athenaios 687 C (fr. 334 N²).

42 Xenophon, Memorabilien 2, 21ff.

43 Zur Motivgeschichte B.Snell, Entdeckung des Geistes 329ff. und H.Hommel, Der Weg nach oben, in: ders., Symbola I, 274-289.

44 Die Frauen treten unter 'ihrem' Namen auf: *kai he Kakia hypolabousa eipen* (2,1,28) oder *he hyp' Aretes Herakleous paideusis* (2,1,34). Personifikationen neigen eher dazu, 'Programme' zu vertreten als komplexe persönliche Götter. Das scheint unter bestimmten kulturellen Bedingungen ihre Attraktivität auszumachen, - aber auch ihre Grenzen vorzugeben. Zum Gesamtkomplex K.Reinhardt, Personifikation und Allegorie, in: ders., Vermächtnis der Antike, Göttingen 1960, 7-40.

45 In welcher Weise das Parisurteil für Götterallianzen für und gegen Troja konstitutiv war, hat K.Reinhardt, Das Parisurteil 16ff. differenziert aufgezeigt.

mykenischer Fürsten wider. Diese Einordnung entspricht im wesentlichen der Herodots, der Historien 2,53 lapidar feststellt, Homer und Hesiod hätten als erste von den Griechen den Göttern eine Genealogie zugeschrieben, ihnen Beinamen gegeben, ihnen Ehren und Kompetenzen (*timai kai technai*) zugeordnet, ihre Gestalt vorgegeben. Daß die Götter ihre *timai* haben, ihre 'Ehre' oder ihr Sozialprestige⁴⁶, ist Teil ihrer soziomorphen Konstruktion und verbindet *anaktēs* und Götter im Rahmen einer aristokratischen shame-culture⁴⁷. Wenn nun Götter eifersüchtig über ihre *timai* wachen, hat eine Nichtbeachtung eben nicht nur ein Ausbleiben der spezifischen Leistungen zur Folge, sondern auch - und zuvorderst - ein 'Gekränktsein' bis hin zu einem exzessiven Rachebedürfnis: Oineus 'vergißt' beim ländlichen Opferfest, der Artemis zu opfern⁴⁸, und die Göttin vergilt es ihm, indem sie einen wilden Eber in die Pflanzungen des Weinberges einbrechen läßt. Stesichoros berichtet, daß Tyndareos 'allen Göttern' opferte und allein Aphrodite zu ehren vergaß⁴⁹, worauf die erzürnte Göttin sich vielfältig an seinen Töchtern rächte.

Wie ein solches 'Vergessen' der gebührenden Gaben beginnt zunächst auch die Exposition des tragischen Konfliktes im Euripideischen Hippolytos⁵⁰: Der alte Diener versucht, Hippolytos vorsichtig darauf hinzuweisen, daß er versäumt habe, auch das neben dem Bild der Artemis stehende Bild der Aphrodite gebührend zu ehren. Der Diener bemüht sich gewissermaßen, den aktuellen Fall in dieselbe Kategorie wie die früheren einzuordnen. Die dann folgende Stichomythie zeigt freilich sehr schnell, daß Hippolytos das Kultbild der Aphrodite nicht 'übersehen' hat, sondern sich ihr verweigert. Der Wortwechsel endet mit der nachdrücklichen, die Tradition beschwörenden Warnung des Dieners, die *timai* der Götter zu wahren⁵¹. Im Prolog hatte Aphrodite bereits den dramatischen Rahmen für diese Warnung vorgegeben: Sie verkündet, sie werde die vernichten, die sie nicht genügend achten, "denn die Götter schätzen es, von den Menschen geehrt zu werden", *timomenoi chairousin anthropon hypo*.⁵²

46 Zu den *timai* der Götter allgemein H.S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer* 52f.; zur entsprechenden Konzeption der homerischen Götter W.Kullmann, *Gods and Men in the Iliad and the Odyssey*, *Harvard Studies in Classical Philology* 89, 1985, 1ff.

47 Den Versuch, die griechischen Verhältnisse der Frühzeit durch die Übergangssituation von einer shame-culture zur guilt-culture zu charakterisieren, hat zuerst E.R.Dodds, *Die Griechen und das Irrationale* (1951), Darmstadt 1970, 17ff. vorgetragen.

48 Homer, *Ilias* 9, 534-49.

49 Stesichoros PMG 223.

50 V.88ff.; zur Interpretation E.R.Dodds, *Euripides als Irrationalist* (1929), in: ders., *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich 1977, 97-129.

51 V.107 *timaisi, o pai, daimonon chresthai chreon*.

52 V.8.

3.2 Rigoristische Tendenzen

Euripides hat die Konflikte polytheistischer Programme wohl am konsequentesten vorgeführt, die Logik einer Entwicklung, die über die *timai* von Göttern hinaus alternative Lebenshaltungen mit Göttern verknüpft, zu ihrem tragischen Ende geführt. Nicht daß die Götter über ihre *timai* wachen, ist grundsätzlich konfliktträchtig, sondern daß bestimmte Menschen, wie etwa Hippolytos, es ablehnen, auch den anderen Göttern ihre Ehre zu erweisen. Eine tendenziell rigoristische Lebenshaltung ("Ich lehne Götter ab, die sich nachts offenbaren"⁵³), verbunden mit unbedingter Zuwendung an eine Göttin (V.85-7), negieren die prinzipielle Offenheit des polytheistischen Systems, - und führen zum Konflikt und zum Tod des Protagonisten.

In dieser Thematik ist freilich bereits Aischylos in seiner Lykurgie dem Euripides vorangegangen. In den Bassariden⁵⁴, dem zweiten Stück der Trilogie, hat Aischylos einen vergleichbaren Rigorismus in der Gestalt des Orpheus vorgestellt: Orpheus hat sich nach der Rückkehr aus dem Hades und der gescheiterten Befreiung der Euridike von Dionysos abgewandt und will nun allein Helios-Apollon verehren. Als er im Pangaion-Gebirge Apollon in der aufgehenden Sonne verehren will, wird er auf Geheiß des Dionysos von einem Mänadenschwarm zerrissen. Mit der mythischen Figur des Orpheus läßt sich, wenn überhaupt im griechischen Bereich, die Vorstellung von Konversion⁵⁵ - zudem mit einem biographischen Hintergrund - verbinden.

4 'Lösungsmodelle' und Konsequenzen

4.1 Kompatibilität

Auf der Ebene eines theologischen Diskurses über konfligierende Ansprüche von Göttern, die auf der menschlichen Ebene zum Verderben führen, gibt es freilich auch Aussagen, die die konkreten Konflikte zwischen den Göttern selber ausschließen sollen. "Aber unter Göttern gilt das Gesetz: Kein Gott tritt dem Willen eines anderen entgegen; immer stehen wir davor zurück"⁵⁶, verkündet Artemis - und rechtfertigt damit den bevorstehenden Tod ihres ergebensten Verehrers Hip-

53 Hippolytos V.106.

54 Aischylos fr. 23 TrGF.

55 Vgl. A.D.Nock, *Conversion*, Oxford 1965, 26ff.

56 Euripides, Hippolytos 1328ff.

polytos. Ähnliche Erwägungen finden sich schon bei Homer, etwa wenn Hera tadelt, daß Götter sich so wegen sterblicher Menschen bekämpfen⁵⁷, - und das als nicht gottgeziemend (*theoprepes*) bezeichnet.

Das traditionelle Modell, das bereits bei Homer Konflikte der Götter untereinander begrenzt, ist ihre hierarchische Ordnung. Einerseits spiegelt sie unmittelbar sozio-politische Verhältnisse⁵⁸ wider, andererseits reduziert sie die grundsätzliche Beliebigkeit göttlicher Interaktionen auf plausible Schemata. Natürlich kollidiert auch eine Herrschaft von Göttern über Götter mit den sukzessiv anwachsenden 'Vollkommenheitspostulaten'⁵⁹. Herakles klagt bei Euripides⁶⁰, er könne weder glauben, daß Götter sich gegenseitig an den Händen fesseln, noch, daß ein Gott Herr über einen anderen sei (*allon allou despoten pephykenai*). Trotz dieser an Xenophanes orientierten Kritik an bestimmten Mustern des griechischen Mythos sind Antagonismen von Göttern, bis hin zu Götterkämpfen, die privilegierte Form geblieben, Komplexität oder Kontingenz interpretationsfähig⁶¹ zu halten.

4.2 Leistungs- und 'Heils'-Thematik

Für die grundsätzliche Offenheit des griechischen Polytheismus bezeichnend ist, daß Menschen für die Gesamtheit ihrer Lebensbezüge in der Regel nicht von einem bestimmten Gott - und diesem allein - abhängig sind. Ein Gott kann an einem bestimmten Punkte seine Dienste versagen, wie Athena in der Ilias die mit dem Peplos-Opfer verbundene Bitte einfach ablehnt (*apeneue de Pallas Athene*⁶²), damit ist der Mensch aber noch nicht rettungslos verloren. Ein anderer Gott kann ihm immer noch zu Hilfe eilen, das Unheil von ihm wenden, so wie Athena Poseidons Vorsatz, Odysseus zu verderben, entgegentritt und ihn schließlich 'rettet'.

Ein Moment der Exklusivität kommt erst durch die Mysterienkulte⁶³ in die griechische Religionsgeschichte. Hier haben wir tendenziell eine Bindung be-

57 Homer, Ilias 21, 379f.; dazu O.Dreyer, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden, New York 1970. Zum systematischen Rahmen B.Gladigow, Mythenzensur und Symbolkontrolle, in: A. und J. Assmann (Hgg), Kanon und Zensur, München 1987, 158- 168.

58 Dazu in verschiedenen Publikationen E.Topitsch, so etwa in: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, München 1972, 47ff.; ders., Erkenntnis und Illusion, Hamburg 1979, 74ff.

59 Dazu E.Topitsch, Gottwerdung und Revolution, München 1973, 39ff.

60 Euripides, Herakles 1343f.

61 Dazu B.Gladigow, Strukturprobleme polytheistischer Religionen, Saeculum 34, 1983, 292-304.

62 Homer, Ilias 6,311.

63 Dazu W.Burkert, Ancient Mystery Cults, Cambridge Mass. 1987, der S.12ff. in der Art der relativ exklusiven Zuwendung eine Ähnlichkeit mit den ex-voto-Verhältnissen sieht.

stimmter 'Heils'zusagen an bestimmte Kulte und Götter, - und die Absage an die Menschen, die deren nicht teilhaftig sind⁶⁴. In der negativen 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 ..." ⁶⁵. 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"⁶⁶ - ein solches '*extra Eleusinem nulla salus*' ist die Kehrseite des Makarismos des eleusinischen Mysten. Es ließe sich behaupten, daß über die Mysterien ein Element 'inhaltlicher Intoleranz'⁶⁷ in die griechische Religion eingedrungen sei, bei gleichzeitiger Wahrung der 'formalen Toleranz'⁶⁸.

4.3 'Konversion' in der griechischen Religion

Der Gedanke der Konversion ist der klassischen griechischen Religion fremd⁶⁹, ein kasuistischer, 'henotheistischer' Wechsel des Kultus und der emotionaler Zuwendung zwischen den Göttern ist gewissermaßen der Regelfall. Aber auch dann 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 kritisiert⁷⁰. Aristoteles und seine Schüler bezweifeln mit Nachdruck, daß man sagen könne, jemand würde

64 Eine Ausgestaltung des Schicksals der Nicht-Eingeweihten führt über die Beschreibung ihres unreinen Zustandes (*'en borborō keisthai'*) zu regelrechten Vergeltungs- und Strafphantasien ('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.

65 Hymn.Dem. 480f.; zu Formengut und Ausgestaltung G.L.Dirichlet, De veterum macarismis, RVV 14,4 Gießen 1914 und B.Gladigow, Der Makarismos des Weisen, Hermes 95, 1967, 404-433.

66 Sophokles fr. 837 TrGF. (Triptolemos?).

67 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.

68 Zu den organisatorischen Bedingungen der 'formalen Toleranz' zuletzt W.Burkert, Ancient Mystery Cults 30ff.

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

70 Theophrast, Charakteres 16; noch später hält Plutarch, De superstitione die *deisidaimonia* für verwerflicher als selbst die *asebeia*. Zu den Bewertungsschemata beider Autoren P.A.Meijer, Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas 259ff.

Zeus lieben⁷¹. Ekstase und Entusiasmos sind demgegenüber als 'passiv' erlitten konzipiert und münden häufig in eine Unterwerfung unter den Gott: "Von allen möchte der Gott die gemeinsame Verehrung", läßt Euripides den Teiresias über Dionysos sagen⁷², "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.

Die Emphase schließlich, mit der in der hesiodischen Theogonie, im sogenannten Hekate-Hymnos, die relativ 'kleine' Göttin Hekate zur 'Allherrscherin' gemacht wird⁷³, die den Menschen Wohlergehen (*olbos*), schenkt, nähert sich einer Konversion im Rahmen eines 'kultischen Lokalpatriotismus'⁷⁴. Trotzdem bleiben bei Hesiod die Rechte der anderen Götter, insbesondere des Zeus, gewahrt; das Prestige-Verhältnis beider ist gewissermaßen intern 'bereinigt'. Zeus 'ehrt' sie vor allen Göttern (*ten peri panton Zeus Kronides timese*⁷⁵); wenn es also auch die Menschen tun (ohne Zeus zu vernachlässigen), bleibt das Verhältnis zu den Göttern insgesamt ungestört.

5 Dilemmata und 'Programm' eines Polytheismus

Mindesten vier seiner Tragödien hat Euripides ein kurzes Auszugslied des Chores nachgestellt, das wohl so etwas wie eine 'religiöse Sphragis' seiner Reflexionen darstellt⁷⁶:

"Das Göttliche zeigt sich in mancher Gestalt (*pollai morphai daimonion*). Es vollenden die Götter, was keiner geahnt. Wovon wir geträumt, das verwirklicht sich nicht. Was unmöglich uns erschien, das ist möglich für Gott. So hat es auch hier sich bewiesen."

Was hier am Ende einer Phase der griechischen Religionsgeschichte von Euripides diagnostiziert wird, mündet in die Feststellung, daß der griechische Polytheismus seine allgemeine Plausibilität verloren habe⁷⁷. Diese Diagnose erhält

71 Aristoteles, Nikomachische Ethik 1159 a 4, Magna Moralia 1208 b 30; wozu E.R.Dodds, Der Fortschrittsgedanke 168f. und F.Dirlmeier, Aristoteles Magna Moralia, Akademie-Verlag Berlin 1958 zur Stelle.

72 Euripides, Bacchae 208f.

73 Hesiod, Theogonie 411ff.

74 Dazu M.L.West, Hesiod Theogony, Oxford 1966, 276ff. und zur Stelle.

75 Hesiod, Theogonie 411f.

76 Alcestis, Andromacha, Helena, Bacchae; mit einem veränderten ersten Vers auch Medeia.

77 Unter dem Stichwort 'Sinneskrise' verhandelt bei K.Reinhardt, Die Sinneskrise bei Euripides, in: ders., Tradition und Geist, Göttingen 1960, 227-256; vgl. ferner W.Kullmann, Deu-

dann ihre volle Akzentuierung, wenn man konzidiert, daß die Götter bei Euripides nicht grundsätzlich anders sind und anders handeln als bei früheren Dichtern⁷⁸, wohl aber der Umgang der Menschen mit ihnen, die Art der Orientierung an ihnen sich geändert hat.

Es besteht so etwas wie ein Konsens unter den Religionssoziologen, in den vormodernen Gesellschaften gebe es "als gemeinsames Strukturmerkmal eine Tendenz zu einer alle Lebenszüge umfassenden Sinntotalität"⁷⁹. Noch etwas plakativer formuliert P.L.Berger den gleichen Gedanken: "Der prämoderne Mensch war an seine Götter in der gleichen unerbittlichen Schicksalsbestimmung gebunden, die auch den größten Teil seines übrigen Daseins beherrschte. Der moderne Mensch steht vor der Notwendigkeit, zwischen Göttern zu wählen, von denen ihm eine Vielzahl sozial zuhanden ist."⁸⁰ Hier wird also unterstellt, die vorchristlichen polytheistischen Religionen seien nicht pluralistisch, sei es in einem allgemeinen, sei es in dem engeren Sinne der Definition von Lenski⁸¹. Das ist sicher ein Irrtum, der die Komplexität vormoderner, insbesondere antiker Gesellschaften⁸² erheblich unterschätzt und das Modell einer "'tribal' loyalty"⁸³ vorschnell auf die These der "Sinntotalität" überträgt.

Wenn man N.Luhmanns Einordnung übernimmt, daß sich in archaischen Gesellschaften "religiöse Kontingenz recht geschickt und erfolgreich auf einer sehr konkreten Ebene ... als Existenz 'anderer' Götter"⁸⁴ ausgebildet habe, attestiert Euripides seiner Zeit, daß ihre 'Religion' Kontingenz nicht reduziert, sondern in einer fast unverständlichen Weise erhöht. Vor diesem Hintergrund wird nun auch die Frage, ob 'die' griechische Religion 'eine' Botschaft habe, die 'mehr' als "die Summe aus vielen Einzelreligionen sei"⁸⁵, prekär. Solange nicht eine Elite die Al-

tung und Bedeutung der Götter bei Euripides, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Dies philologici Aenipontani H.5, Innsbruck 1987, 7-22.

78 Dazu K.Reinhardt, Die Sinneskrise 235ff.

79 K.-W.Dahm, V.Hörner, Religiöse Sinndeutung und gesellschaftliche Komplexität, in: R.Volp (Hg), Chancen der Religion, Gütersloh 1978, 81. Vgl. auch a.a.O. 84: "In vornezeitlichen Gesellschaften konnte schon auf Grund eines verhältnismäßig niedrigen Differenzierungsgrades und eines nur langsamen Differenzierungsprozesses dieser Sinn des Ganzen relativ klar umrissen und für fast jedes Gesellschaftsmitglied verständlich formuliert werden. Als ein solches ausformuliertes Sinnsystem, können für unseren Kulturbereich die christlichen Katechismen angesehen werden ..."

80 P.L.Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980, 40.

81 Zu Definition von religiösem Pluralismus G.Lenski, Religious Pluralism in Theoretical Perspective, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1, 1965, 25-42.

82 Vgl. dazu die Beiträge bei H.G.Kippenberg (Hg), Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, Frankfurt 1977.

83 G.Lenski, Religious Pluralism 37.

84 N.Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 126f.

85 W.Burkert, Griechische Religion 331. - Zur Frage der 'religiösen Botschaft und ihrer Darstellung' F.Stolz, Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft, in: H.Zinser (Hg), Religionswissenschaft, Berlin 1988, 55-72.

ternativen und Wahlmöglichkeiten zwischen Sinnsystemen mit der Wahrheitsfrage⁸⁶ oder Heilsgewißheiten⁸⁷ abzugleichen sucht, ist mit einer konkurrierenden Vielzahl von Sinnangeboten zu rechnen, einem 'Markt'.

Die These, erst die moderne Welt habe die Menschen vor eine Wahlmöglichkeit hinsichtlich seiner weltanschaulichen Alternativen gestellt, habe gar erstmals einen 'Zwang zur Häresie' (P.L.Berger) erzeugt, ist in dieser Einseitigkeit sicher falsch. Schleiermachers These, es gebe soviel Religionen wie menschliche Erfahrungen, gilt auch noch, wenn man seinen Erfahrungsbegriff nicht übernimmt. Sie gilt insbesondere, wenn man die Zugangsmöglichkeiten zu einem polytheistischen Pantheon genauer analysiert: Eine Wahl zwischen den Göttern gehört zur Kompetenz, mit der Religion umgehen zu können. "Modernität schafft eine neue Situation, in der Ausschauen und Auswählen zum Imperativ wird"⁸⁸, klammert den 'Normalfall' eines polytheistischen Systems aus und konstruiert monistische Entwürfe als verbindliche Form.

86 Zur Funktion der Eliten in diesem Kontext G.Lenski, *Religious Pluralism* 37ff.; zur 'Pluralität und Analogie der Wahrheitswelten' engagiert P.Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?* 28ff.

87 Dazu oben S.247f.

88 P.L.Berger a.a.O. 41.