

Burkhard Gladigow

WIEVIEL GÖTTER BRAUCHT DER MENSCH?

ERWARTUNGEN AN GÖTTER IN DER RELIGIONSGESCHICHTE

I. Fülle der Götter und Verlust von Göttern

Wenn Nietzsche den „größten Nutzen des Polytheismus“ in der „wundervollen Kraft, Götter zu schaffen“⁴¹ sieht, steht er damit in einer Tradition des 19. Jahrhunderts, die vor allem im Polytheismus der Griechen ein Antidot gegen staatliche Reglementierung und eine Mechanisierung der Welt sah. Wenn die Götter des Polytheismus eine Rechtfertigung von „Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen“ liefern, kann er triumphierend ausrufen „(...) und wieviel neue Götter sind noch möglich!“⁴² und bedauernd feststellen „Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!“⁴³ Polemische Repaganisierung und emphatische Remythisierung laufen auf Nietzsches Begründung des Individuums aus der Struktur des Polytheismus hinaus:

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.⁴

Die Risiken dieses Prozesses werden freilich auch nicht übersehen: Wenn Dionysos sich zum ‚Dionysischen‘ wandelt, bricht das *prināpium individuatonis* auf und entfaltet seine zerstörerischen Kräfte.⁵

Giosuè Carduccis Odi barbare⁶ spiegeln den gleichen Geist des 19. Jahrhunderts wider, der in einem pathetischen Polytheismus das Medium für ein modernes Weltgefühl wiederfand. Theodor Mommsen hatte Carduccis Odi barbare früh nach Deutschland gebracht und ermunterte den Gräzisten Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff zu gemeinsamen Übersetzungen. Das Begleitgedicht, das Wilamowitz der Gabe dieser Übersetzungen an den Freund Julius Wellhausen beifügte, sollte nach Wilamowitz’ Formulierungen in seinen Erinnerungen⁷ aussprechen, was für ihn „entscheidend aus unserem Verkehre erwachsen war“;

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 Schön und Gut,/ lebt ewig der Gott. Am farb’gen
Abglanz/ haben, sein Ebenbild, wir das Leben.

Bei aller Ironie, die sich in einigen Strophen des Gedichts niederschlägt, spiegelt es doch eine Öffnung des religiösen Gefühls zu einem „Intellektuellen-Polytheismus“⁸ hin, wie ihn später vor allem der portugiesische Dichter Fernando Pessoa⁹ in neuen literarischen Formen entfaltet hat.

II. Polytheismus und Moderne

Dem „Intellektuellen-Polytheismus“ des 19. Jahrhunderts war eine „Wiederentdeckung des Polytheismus“ im 18. Jahrhundert vorausgegangen, die nun Kunst und Einbildungskraft mit Polytheismus zusammenbrachte, Vernunft und Herz aber mit dem Monotheismus. In dem sogenannten ältesten Systemfragment des deutschen Idealismus von 1796 oder 1797 wird ein ‚Programm‘ vertreten, das in pathetischer Sprache die Forderung nach einer „neuen Religion“ mit der nach einer „neuen Mythologie“ verbindet und in die Zukunftsvision einmündet: „Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein“. Der „Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst“ ist nicht als Gegenstand der Forschung¹⁰ angemahnt, sondern als ein neues religiöses Denkmuster, das sich sowohl gegen eine monotheistische Theologie wie gegen einen eindimensionalen Rationalismus stellen sollte. Mit diesem ‚Programm‘ geht die Neubewertung einer – natürlich polytheistischen – Mythologie einher, die ‚Mythologie‘ und ‚Religion‘ eng zusammenziehend, im Mythos nicht das Spiel einer ungezügelter Phantasie sah, sondern den Versuch der Menschheit, die Dinge ihrer Welt sinnlich zu erfassen und zu erklären. Nach C. G. Heyne ist vor allem J. G. Herder¹¹ Exponent einer neuen Deutung des Mythos; Herder sieht in der Mythologie das gegenüber ‚Religion‘ ursprünglichere Phänomen: Mit dieser Umwertung wird es zur Aufgabe des Philosophen, „die verschiedene Denkart und Fassungskraft der Verehrenden“ zu erkennen,¹² während sich die „Religionsforscher“ dabei aufhalten können, die Verirrungen einer „Abgötterei“ zu sehen. Dem Philosophen wird so eine neue Würdigung des Mythos als einer eigenständigen Möglichkeit menschlicher „Fassungskraft“ zugeschrieben.

In Schillers Gedicht „Götter Griechenlands“ von 1788 hatte jener „Künstlerpolytheismus“ der Renaissance¹³ einen neuen dichterischen Ausdruck bekommen: Die „entgötterte Natur“ ist eine Folge des christlichen Monotheismus, nur in der Dichtung kann diese Verlustgeschichte¹⁴ noch einmal zurückgenommen werden. Entsprechend heißt es in der Vorrede zur ‚Braut von Messina‘: „Die Götter sind in die Brust des Menschen zurückgekehrt. Der Dichter muß (...) die Götter wieder aufstellen“. Monotheismus und mechanistische Sicht der modernen Welt sind hier die Gegenbilder, gegen die ein Polytheismus der Künstler aufgerufen wird. In gewisser Weise wird in dieser Phase der Europäischen Religionsgeschichte jene Desakralisierung der antiken Kunst wieder zurückgenommen, durch die die christlichen Kaiser große Kunstwerke vor der Vernichtung durch religiöse Eiferer bewahren wollten. Wenn Kunstwerke einen höheren künstlerischen Rang als eine religiöse Bedeutung für die ‚heidnische‘ Religion hätten (*potius artis pretio quam divinitate metienda*¹⁵), sollten sie erhalten bleiben können. Diese ‚Desakralisierung‘ der antiken Götter und ihrer Mythologie durch ihre ‚Ästhetisierung‘ war freilich nicht mehr gänzlich zurückzunehmen. Ihnen fehlte seither jener

breite Kultus, den ein Julian Apostata in seinen propagandistischen Opfern noch aufrecht zu erhalten gesucht hatte.

III. Polytheismus und Aufklärung: Vielheit der Religionen und Vielheit der Götter

Wenn die Europäische Religionsgeschichte auch dadurch charakterisierbar ist, daß ‚andere‘ Religionen zum natürlichen Umfeld der eigenen gehören,¹⁶ so ist es nicht verwunderlich, daß die Vielzahl von Religionen - gegenüber der eigenen Offenbarungstradition - als das erklärungsbedürftige Problem angesehen wurde, nicht eine Vielzahl von Göttern in einer Religion. Die Offenheit, die ein Marsilio Ficino und Nikolaus von Kues - vor einem durchaus differierenden philosophischen und theologischen Hintergrund - anderen Religionen gegenüber zeigten, gehörte zu den Signaturen der Renaissance. Trotz dieser Offenheit konnte der philosophische Polytheismus eines Georgios Gemistos Plethon¹⁷ keine Resonanz finden, nicht einmal bei seinem ‚Schüler‘ Ficino. Auch mit der Entwicklung der Natürlichen Theologie zur Religionsphilosophie¹⁸ steht die Frage nach der Vielheit der Religionen und ihrem Verhältnis zur Wahrheit im Vordergrund, und nicht die nach einer internen Vielheit von Göttern in einem Pantheon. Aufklärung und Kritik an der Aufklärung transportieren die gleiche Sichtweise: Von Reimarus über Lessing bis zu Schleiermacher wächst die Tendenz, den vielen, verschiedenen ‚positiven Religionen‘ einen eigenen Wert im Blick auf die Gotteserkenntnis zuzugestehen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß es schon vor der Aufklärung Ansätze gab, den ‚heidnischen Religionen‘ einen von der christlichen Heilsgeschichte unabhängigen Wert zuzugestehen: Ich nenne hier Schriften wie die des Francois de la Mothe le Vayer, *De la vertu des Payens* (Kardinal Richelieu gewidmet) von 1757 oder, auf deutscher Seite die „Allgemeine Religions- und Staatsgeschichte“ eines Joseph Ringmüller von 1772, der keine Probleme hat, im 3. Hauptstück das „Heidenthum in seiner Größe“ zu behandeln und Götterlehre, Götterdienst und Glaubens- und Sittenlehre des Heidentums „als ordentlich verfasst“ (S. 407) zu präsentieren - geschrieben „zum gemeinnützigen Gebrauche besonders der wirzburgischen Schulen“. Lessings Plädoyer für eine „Vergleichung der Religionen“¹⁹ von 1754 mündet in sein Konzept von einer Erziehung der Menschheit im Rahmen der göttlichen Offenbarung, ein Entwurf, der deutlich über die Grenzen der Aufklärung hinausweist. Seine Bewertung des Polytheismus als eines Versuchs der beschränkten menschlichen Vernunft, den Gottesbegriff „zu bearbeiten“, indem sie „den Einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere (zerlegte), und jedem dieser Teile ein Merkzeichen (gab)“²⁰ reduziert die historischen Polytheismen freilich wieder auf einen latenten, intendierten, aber nicht erreichten Monotheismus.

IV. Die Singularisierung von Religion und die Vielzahl der Götter

Mit der christlichen Singularisierung von Religion - ein Mensch kann immer nur *eine* Religion haben - und den Gegenbewegungen beginnt die spezifische Dynamik der Europäischen Religionsgeschichte. Einzelne haben sich einer Singularisierung von Fall zu Fall zu entziehen versucht: „Ich bin ein Herr, groß genug um viele Götter zu verehren“, soll Herzog Geza, Vater Stephans des Heiligen, in der Phase der Christiani-

sierung seines (des späteren ungarischen) Reiches gesagt haben. „Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere“, nimmt Goethe in einem Brief an Jacobi von 1813 für sich in Anspruch, als „sittlicher Mensch“ schließlich sei er Christ. Der griechische Polytheismus stehe nicht im Gegensatz zum Monotheismus, sondern „ist vielleicht seine geistvollste Form“,²¹ schreibt W.F. Otto im Jahre 1956 in Tübingen.

Was Goethe in der zitierten Passage für sich in Anspruch nahm, dürfte seit dem 19. Jahrhundert in zunehmendem Maße für ‚die gebildeten Stände‘ und ihre religiösen Orientierungen zu treffen. Unter Einschluß der Feststellung, daß auf diese Weise auch höchst unterschiedliche, sich gegebenenfalls logisch gegenseitig ausschließende Sinnsysteme²² benutzt werden können. Das Kohärenzpostulat unterliegt in der Praxis dann offensichtlich dem Druck unmittelbarer Anwendung oder Anwendbarkeit. Einen Sonderfall stellen Kombinationen religiöser Orientierungen dar, die sich einseitig – asymmetrisch – ausschließen, wie Freimaurerei und katholisches Christentum oder die Zugehörigkeit zum Deutschen Monistenbund.

Gelten die anderen Systeme noch theologisch unbestritten als ‚Religionen‘, wird der Wechsel von Orientierungssystemen, nach Bedarfslagen oder in biographischer Sukzession, im Schema von Apostasie und Konversion verhandelt: Temporäre, partielle oder sukzessive Wechsel unterliegen dabei gewissermaßen automatisch einem Häresie-Verdacht. P.L. Bergers ‚häretischer Imperativ‘ ist ein solcher halbherziger Versuch, die Defizienzen des traditionellen Christentums in der modernen Gesellschaft zu beschreiben – und zu bewerten. Zusammengefaßt in der Antithese:

Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene; für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit. (...) Modernität schafft eine Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird.²³

Aus einer anderen Perspektive, aber über den gleichen Sachverhalt urteilt Hermann Lübke so: „Moderne komplexe Gesellschaften sind weniger als jemals Gesellschaften zuvor auf homogene Orientierungssysteme inhaltsreicher Art und auf Einheit der Kulturgenossen in diesen Orientierungen angewiesen.“²⁴

V. Zur Funktionalität eines Polytheismus in komplexen Kulturen:

„Gründe für eine Vielzahl von Göttern“

Die bisherigen Ausführungen waren auf das Phänomen eines in der Europäischen Religionsgeschichte als Alternative, Ärgernis oder Herausforderung ‚mitlaufenden Polytheismus‘ ausgerichtet. Also auf einen – auf den ersten Blick vielleicht – anachronistischen Polytheismus, der erst in einem neuen Medium revitalisiert werden sollte, oder unter den Bedingungen der Moderne gegen den ‚Monomythos‘ zu ‚dem großen humanen Prinzip‘ (O. Marquard)²⁵ erhoben werden soll. Alle diese Entwürfe lassen sich nur einordnen und gegebenenfalls bewerten, wenn die sich wandelnden Funktionen unterschiedlicher Polytheismen in der Geschichte berücksichtigt werden.

Im folgendenden soll daher, zunächst vor dem Hintergrund der altorientalischen, dann der griechischen und römischen Religionsgeschichte, in systematisierender Weise

eine Logik der Differenzierung und das Spektrum historischer Realisierungen von polytheistischen Religionen angesprochen werden. Im Blick auf die unterschiedlichen Gründe für eine Vielzahl von Göttern kann ein Versuch unternommen werden, die Integration oder Desintegration dieser Tradition in die Europäische Religionsgeschichte zu diskutieren.

Im Blick auf eine vorlaufende mediterrane Religionsgeschichte läßt sich beobachten, daß polytheistische Panthea parallel zur Etablierung komplexer Kulturen (Städten, Stadtstaaten, Flächenstaaten) entstanden sind. Eine interne Differenzierung der Panthea als abgeschlossener Göttergruppierungen geschah dann nach dem Muster der sie tragenden Gesellschaften über Hierarchien und eine Arbeitsteiligkeit auch der Götter. Es gibt einerseits sowohl herrschende wie beherrschte Götter, andererseits ‚Funktionsbereiche‘ von Göttern,²⁶ für die sie zuständig sind und in denen sie zugleich Erfolge ‚garantieren‘ konnten: Herrschaft, Gerechtigkeit, Kriegserfolg, Fruchtbarkeit und Gesundheit können von unterschiedlichen Göttern gesichert werden – oder aber den Menschen versagt werden. Mit der Entwicklung unterschiedlicher Kulturtechniken erscheinen Götter als Geber, Stifter oder Lehrer: Nicht nur die Jagd kann sich auf Götter berufen, sondern nun – beispielsweise – auch die Schmiedekunst, das Seewesen, die Musik und die Schreibkunst.

Wenn mit den ‚Leistungsangeboten‘ der Götter zunehmend ‚Sinnangebote‘ verbunden werden können, wird jene Komplexität entwickelter ‚Hochkulturen erreicht,²⁷ die auch auf der Ebene einer religiösen ‚Versorgung‘ eine ‚Marktsituation‘ herstellt, in der eine Auswahl der Götter möglich und Klagen über deren Erfolglosigkeit formuliert werden können. Die grundsätzliche Regionalisierung der unterschiedlichen polytheistischen Panthea²⁸ steht in einem Spannungsverhältnis zu einer überregionalen Etablierung von Herrschaft über Flächenstaaten und der sie (weiterhin) legitimierenden Stadtgötter, über das zunehmend Wahlmöglichkeiten ‚zwischen‘ Göttern²⁹ hervorgehen können. Unter diesen Bedingungen entsteht so etwas wie ein Reflexionsniveau, auf dem Sinn- und Leistungsangebote von Göttern (und gar: Religionen) miteinander verglichen und gegeneinander aufgerechnet werden können. Eine Professionalisierung von Religionen führt schließlich zu Inklusionen und Exklusionen, die Zuwendungen zu bestimmten Göttern prämiieren³⁰ und ein Abwendung von anderen unter Sanktionen stellen.

In diesem spezifischen Rahmen können sich schließlich jene ‚insulären Monotheismen‘ entwickeln, die eine Wahlmöglichkeit zwischen Göttern negieren und eine notwendige Verbindung zwischen Soteriologie und Konversion herstellen: Wenn die Wahl des ‚falschen‘ Gottes nicht nur einen partiellen Erfolg in Frage stellt, sondern das ‚Heil‘ des ganzen Lebens aufhebt, bekommt die Vorstellung einer Konversion³¹ eine die Strukturen polytheistischer Religionen sprengende Bedeutung. Parallel zu einer allgemeinen Befriedigung von Sicherheitsbedürfnissen durch religiöse Institutionen³² läßt sich die Frage nach einer Korrelation von Kulturen und ‚ihren‘ Soteriologien stellen: Diese Frage führt zunächst auf die physischen Randbedingungen einer *longue durée*: Wechselnde Bewässerungsbedingungen und Flussgötter ‚gehören zusammen‘, erdbebengefährdete Gebiete und Götter der Erdtiefe, extensive Tierhaltung und eine

‚Herrin der Tiere‘. Auf die Ebene höherer kultureller Komplexität übertragen, ist es die Frage nach dem ‚Passungscharakter‘ von Religionen.³³

Mit einer funktionalen Differenzierung der Götter überlagern sich konkurrierende Schemata³⁴ lokaler, sozialer und schließlich mythischer Verknüpfung, die ihrerseits nur mit einer Mehrzahl von Göttern ‚funktionieren‘. Als Gliederungsprinzipien für ein Pantheon können fungieren: Eine Aufteilung nach männlichen und weiblichen Göttern; eine verwandtschaftliche Ordnung der Götter (Genealogie); eine hierarchische Ordnung, d.h. eine Abschtichtung nach großen und herrschenden Göttern und kleinen und beherrschten; eine arbeitsteilige Differenzierung nach Aufgabe und Funktionen; eine lokale Differenzierung; eine Ordnung nach ‚Götterkreisen‘; eine Aufgliederung nach jüngeren und älteren Göttern, früheren und späteren; schließlich nach kooperierenden und einander feindlichen Göttern. Die genannten Gliederungsprinzipien können sich selbstverständlich überlagern und ergänzen: Ältere und herrschende Götter können zusammenfallen – oder gerade nicht (Kronos); kooperierende und eng verwandte – oder genau umgekehrt (Horus und Seth); die früheren Götter können die unterlegenen sein – oder genau umgekehrt. Die Konsequenzen solcher Konzepte für das jeweilige Pantheon liegen in einer weiteren ‚Abschtichtung‘ der Götter: Die im Kampf um das ‚Königtum im Himmel‘³⁵ unterlegenen Götter repräsentieren nicht nur eine ältere Göttergeneration, sind ‚historisch früher‘, sondern müssen im allgemeinen auch das Zentrum der Welt räumen: Seth wird dem Bereich des Draußen zugeordnet, Alalu flieht auf die dunkle Erde, Kronos wird unter die Erde verbannt oder lebt am Rand der Welt. Auch auf diesem Wege wird eine Regionalisierung der mythischen Welt vorgenommen; daneben steht das Motiv der Teilung der Herrschaft über die Welt.

Die allgemeine Attraktivität von Gottesvorstellungen, besteht wohl vor allem darin, daß Götter, selbst wenn sie als ‚unberechenbar‘ und ‚unerkennbar‘ angesprochen werden, in plausiblen Schemata handeln: Sie üben Herrschaft aus, reagieren im Zorn, verbinden sich in Liebe mit anderen Göttern oder Menschen, kämpfen und planen, – altern und sterben unter bestimmten Bedingungen sogar. Götter sind aber nicht in erster Linie kognitivistische Hilfsmittel³⁶ zur Erklärung von ‚Welt‘ (– zu den sie spätere allegorische und philosophische Interpretationen gemacht haben); sie sind zunächst einmal, in den unterschiedlichsten kulturellen Kontexten, selber Teile von Welt, einer Welt, die sie grundsätzlich mit den Menschen gemeinsam haben. In Gottesvorstellungen und Mythologien werden auf unterschiedliche Weise Vorstellungen über die ‚Welt‘ kultisch oder narrativ präsentiert, dramatisch akzentuiert und normativ fixiert. Die ‚Welt‘ ist durch die Präsenz der Götter in allen ihren Bereichen geordnet und durch die unterschiedlichen Funktionen der Götter differenziert. Mythische Kosmographie, theogonische oder genealogische Muster und Wirkungsbereiche der Götter konstituieren Vorstellungen über ‚Welt‘³⁷ in zeitlichen, räumlichen und funktionalen Schemata.

Eine ‚Ordnung der Welt‘ ergibt sich zunächst aus einem räumlichen und zeitlichen Verhältnis der Götter zueinander, dann aber vor allem aus einer ‚Dynamisierung‘ dieses Verhältnisses. In den Kämpfen von Göttern gegen andere Götter (etwa Marduk gegen Tiamat, Horus gegen Seth, Zeus gegen die Titanen) lassen sich unterschiedliche Ordnungsvorstellungen narrativ präsentieren: ‚God’s battle with the monster‘³⁸ geht zunächst einmal ‚gut‘ aus. In einer exzessiven Dauer und Dramatik der Götterkämpfe

sind aber auch die möglichen Alternativen angedeutet: Was wäre eigentlich, wenn die Titanen – immerhin dauert der Kampf zehn Jahre – und nicht Zeus gesiegt hätten? Weltalterlehren mit der Herrschaft jeweils eines Gottes, meist in Kämpfen gegen den Vorgänger gewonnen, gestalten schließlich eine Sequenz von Weltordnungen,³⁹ deren Abfolge eine Heils- oder Unheilsgeschichte spiegelt.

Daß Götter nicht nur ‚sind‘, sondern etwas ‚wollen‘ – oder ‚nicht wollen‘, ihr Handeln also mit einem ‚subjektiven Sinn‘ verbunden werden kann,⁴⁰ macht sie nicht nur grundsätzlich ‚verständlich‘, sondern verbindet zugleich ihre Existenz mit einem bestimmten Zustand der Welt. Daß Menschen durch die Verehrung solcher Götter an diesem Bestand der Welt ‚beteiligt‘ sind, ihn vielleicht sogar in Ritualen sichern oder wiederherstellen können, macht die Attraktivität derartiger Gottesvorstellungen aus. Wenn ‚Welt‘ in diesem Sinne durch eine Mehrzahl von Göttern differenziert und geordnet ist, sich zudem in ihrer Gesamtheit auch als System von Sozialbeziehungen fassen läßt, ist sie nicht nur in einem gewissen Sinne ‚verständlich‘, sondern auch ‚bewohnt‘,⁴¹ vielleicht sogar ‚vertraut‘.

Mit einer programmatischen ‚Entgötterung‘ der Welt entstehen auf der traditionellen Ebene typische ‚Sinndefizite‘, um deren Aufhebung sich die Äufklärer auf die eine oder andere Weise bemüht haben. Selbst das entwickelte System des antiken Atomismus verzichtet erstaunlicherweise nicht auf Götter,⁴² – depotenziert sie freilich konsequent. Parallel dazu treten in dem epikureischen System an die üblicherweise religiös besetzten Stellen von ‚Schöpfung‘ und ‚Willensfreiheit‘ neue ‚metaphysische‘ Konstrukte: Eine plötzliche, unerklärliche Abweichung der Atome von der geraden Fall-Linie (*clinamen*)⁴³, die gewissermaßen an die systematische Stelle von ‚Gott‘ und ‚Seele‘ tritt.

VI. Numerische ‚Systemanforderungen‘ eines Polytheismus:

Mehrzahl von Göttern und Grenzen der Vielzahl

Auf der Ebene des alltäglichen, praktizierten Kultus ergeben sich über die konstitutive Regionalisierung (historischer) polytheistischer Panthea gewisse ‚Zwänge‘ zu einer Mehrzahl lokaler Kultorte, die sich in einer idealtypischen Konkurrenz zu den gleichen (gleichnamigen) überregionalen Kulturen befinden. Mit der konstitutiven Bindung der historischen Polytheismen an Kultbilder entsteht ein Problem, das man plakativ als die Anforderungen an ‚Religion in der Fläche‘ bezeichnen könnte: An welchen Orten sind Götter hinreichend regelmäßig für einen hinreichend großen Teil der ‚Kultteilnehmer‘ erreichbar? Gibt es überhaupt ‚genügend‘ Götter in *dem* Umkreis, in dem sich eine Mehrzahl der Bevölkerung bewegt⁴⁴ oder bewegen konnte? Könnte man so etwas wie Thünensche Kreise um Kultzentren ziehen?

Vom dritten vorchristlichen Jahrtausend bis in die Gegenwart sind Kultbilder in den Religionen präsent und plausibel⁴⁵ - und werden wie Götter oder als Götter behandelt. Ein Kultbild dieses Typs ‚ist‘ nicht allein das Produkt handwerklicher Tätigkeit, sondern *wird* erst zum Kultbild durch Weihung, Inauguration, das Mundöffnungsritual, die Investitur oder das ‚Schmücken‘ (*κοσμεῖν*). Der ‚symbolische Mehrwert‘ des Kultbildes wird also durch Spezialisten hergestellt, bleibt in der Kompetenz von

Priestern, die nicht nur die ‚Wandlung‘ des materiellen Artefakts zum Kultbild bewirken, sondern auch seine Installation in einem Tempel. Diese Professionalisierung in der Herstellung des ‚komplexen Symbols‘ Kultbild gehört wohl zu den einschneidenden Revolutionen in der mediterranen Religionsgeschichte:⁴⁶ Die Götter der polytheistischen Panthea werden einerseits über Kultbilder lokalisierbar und andererseits über die Grundherrschaft des Tempelbereichs Teil eines regionalisierten politischen Systems. ‚Religion‘ hat unter diesen Bedingungen gleichzeitig – wenn man so will – das Zeitalter der ‚technischen Reproduzierbarkeit‘ der Symbole verlassen und ist in das Zeitalter der professionellen Unikate eingetreten. Mit unabsehbaren Folgen: Die zentralen Götter können nicht mehr – wie wohl Jahrtausende zuvor – mit Hilfe von Statuetten an beliebigen Orten durch Epiphanieliturgien einfach ‚herbeigerufen‘ werden, sondern sind in Tempel und Palast lokalisiert und unterliegen einer ‚Zugangskontrolle‘. Götter werden zu ‚limited goods‘, noch weiter gedacht: Religion kann verknappert werden.

Pantheonbildung und Regionalisierung können in ihrer historischen und topographischen Konkretisierung in Konflikt geraten: Wie ist zu reagieren, wenn im Umkreis einer Person oder Gruppe nicht alle Götter des Pantheons, zu deren Verehrung man verpflichtet ist, oder die man gerade benötigt, auch kultisch erreichbar sind? Die polytheistischen Systeme haben hier zwei komplementäre Lösungs-Modelle entwickelt, eines, das eine Mobilität von Kultteilnehmern oder Kultobjekten voraussetzt, und ein anderes, das die erstrebten Leistungen und Funktionen in einer Kumulation der Eigenschaften des Gottes auffängt. Wallfahrten zu fernen Kultstätten⁴⁷ erweitern in Sonderfällen die übliche regionale Beschränkung des Kultteilnehmers, Wallfahrten bzw. Prozessionen mit Kultbildern heben die Ortskonstanz des Bildes temporär auf. Auf der anderen Seite des Schemas wird in einer Kumulation von Eigenschaften und Epitheta⁴⁸ die Ausdifferenzierung eines Pantheons partiell zurückgenommen. In der grundsätzlichen Regionalisierung von polytheistischen Religionen sind Konversionen⁴⁹ und Soteriologien⁵⁰ gewissermaßen vormonothistisch ‚verräumlicht‘, – mit dem Wechsel der Region unterstellt sich der Fremde einem anderen Pantheon und ist von anderen Göttern abhängig.

Neben einem Bedarf an ‚Göttern in der Fläche‘ – zuvor angesprochen – steht von einem gewissen Reflexionsniveau ab auch ein ‚Bedarf an Göttern in großen Zahlen‘. Für eine solche Faszination durch große Götterzahlen – bereits in den altorientalischen Kulturen in Namenslisten und Götterkatalogen präsentiert – kann Hesiod als Beispiel dienen, Verfasser eines Epos über die *θεων γενεαις*, die Entstehung der Götter. Ganz allgemein hat Hesiod im griechischen Bereich ‚Mythologie‘ auf das Schema von vollständigen Genealogien und Götterkatalogen gebracht und damit so etwas wie eine ‚Theologisierung des Mythos‘⁵¹ eingeleitet. Vor dem allgegenwärtigen Hintergrund einer altorientalischen religiösen Koine⁵² bietet diese Tendenz, den ‚Raum‘ und die ‚Zeit‘ mit Göttern zu füllen, grundsätzlich neue systematische Perspektiven. Die mehr als dreihundert Götternamen, die in der Theogonie aufgezählt werden können, entspringen nicht (nur) einem traditionellen Interesse an einer möglichst großen Zahl der Götter, sondern – und das scheint neu – an der ‚Logik‘ ihrer Verteilung über die Welt:⁵³ Es ‚gibt‘ nun nicht nur überall Götter, sondern in ihrer Ordnung läßt sich eine Ordnung

der Welt fassen. Hesiod nennt in der Theogonie mehr als 300 Götter und Göttinnen mit ihrem Namen, Zierde seiner Namenskataloge und Ausweis eines Bestrebens, die 'Welt' durch die Präsenz ihrer Götter zu beschreiben. Thales' vielzitiertes Dictum ‚Alles ist voller Götter‘⁵⁴ spiegelt die gleiche Grundeinstellung und läuft in den Platonischen Nomoi auf eine Vorstellung von Göttern hinaus⁵⁵, die nicht nur ‚überall‘ sind, sondern sich auch um ‚alles‘, auch das kleinste, kümmern. Zur ihrer Vollkommenheit gehört nun, „daß sie sich um die kleinen Dinge nicht weniger kümmern (επιμελες μικρων εισι θεοι) als um die großen und hervorstechenden.“⁵⁶ *Plenitudo* also nicht nur auf der Ebene einer gleichmäßigen ‚Verteilung‘ der Götter, sondern auch im Blick auf ihre ‚Allwirksamkeit‘.

VII. Plenitudo deorum versus turba quasi plebeiorum deorum'

Eine zweite Tendenz zu einer ‚Pluralisierung der Götter‘ läuft über einen Bedarf an einer ‚Füllung der Zeit‘ durch Götter. Im Grundschemata von Götter-Genealogien⁵⁷ beginnt das damit, daß die Götter ‚älter‘ sind als die Menschen, daß also die früheren Göttergenerationen weiter zurück reichen als die der Menschen, daß sie auf die eine oder andere Weise bis zum Anfang der Welt führen: Die Götter füllen eine längere mythische Zeit als die Menschen. Eine soziale und familiale Verknüpfung von Göttern – und damit Mythenkreisen – durch Deszendenzreihen,⁵⁸ eine Ordnung des Pantheons nach mehr oder weniger miteinander verwandten Göttern, gehört zur altorientalischen und mediterranen Koine. Solche Genealogien unterliegen bereits einem ‚Systemzwang‘: Die Abfolge der Geschlechter muß ‚vollständig‘ präsentiert werden, die Sequenz von Abkömmlingen, Vor- und Nachfahren kann nicht einfach ausgesetzt oder ‚übersprungen‘ werden. Götterkataloge, deren Aufzählung mit einer Vergewisserung über Vollständigkeit und Richtigkeit der Aufzählung eingeleitet werden können,⁵⁹ sind ein literarisches Gegenstück für diese Ansprüche an Systematisierung. Dem ‚theoretischen‘ Interesse an Vollständigkeit geht freilich die politische Praxis, die Legitimation eines Herrschers über den ‚lückenlosen‘ Nachweis seiner königlichen Abkunft zu begründen, voraus. Diese Praxis wird in einer ausgebreiteten Mythologie in das dominante Interpretationsschema von ‚Welt‘ umgesetzt.

Hesiod, schon mehrfach angesprochenener früher Exponent eines Konzepts, die Welt vollständig durch Götter zu ‚ordnen,‘ folgt in seiner Theogonie einem gemeinmediterranen Schema: Die ‚großen Räume‘, Teile der Welt, ‚oben‘ und ‚unten‘, sind geteilt und verteilt, und liegen als Teile in Herrschaftsbereichen von Göttern. Eine Oberherrschaft, ein König der Götter, kann – wenn meist auch nach Konflikten, Kämpfen und Abkommen – eingerichtet werden. Die ‚Weltordnung‘ und kosmische Ordnung definiert und legitimiert damit zugleich die dominante soziale und politische Ordnung auf der Erde, in dem jeweiligen Lande, dessen Ausgangsbedingungen sie in den Bereich der Götterordnung projiziert.

Die Regionalisierung durch Herrschaft hat auch im Bereich von ‚Religion‘ dramatische Konsequenzen: Wenn der Kult bedeutender Götter auch materiell im Herrschaftsbereich bestimmter Gruppen oder Personen liegt, ‚gehören‘ diese Götter einer kleinen Elite, die nun – bereits angesprochen – ‚Zugangsbeschränkungen‘ erlassen kann. Die große Menge der Bewohner einer Region ist dann auf andere, ‚kleinere‘ Götter

angewiesen – oder unterwirft sich den Restriktionen und geographischen Schwierigkeiten des Zugangs zu den an zentralen Orten verehrten ‚großen‘ Göttern. Ein wichtiges Element religiöser Differenzierung liegt unter diesen Bedingungen darin, daß nicht mehr ‚alle Götter‘ einfach an ‚allen Orten‘ zugänglich sind. An feste Orte gebundene Tempel und Kultbilder sind die kulturellen Innovationen, die in einer neuen Weise ‚Herrschaft‘ und ‚Religion‘ miteinander verknüpfen und in diesem Rahmen eine spezifische Regionalisierung polytheistischer Panthea⁶⁰ einleiten. Unter den Bedingungen zunehmender Organisierbarkeit von ‚Religion‘⁶¹ wachsen mit den Ansprüchen an ihre Professionalisierung so auch die konkreten Möglichkeiten von Kontrolle und Belehrung, von Ausschluß oder Privilegierung.

VIII. Veränderung von Zuordnung und Abhängigkeit: Singularisierung von Kulturen, Soteriologie und Hairesis

Für die grundsätzliche Offenheit des griechischen Polytheismus ist konstitutiv, daß Menschen für die Gesamtheit ihrer Lebensbezüge in der Regel *nicht* von einem bestimmten Gott⁶² abhängig sind. Zum ‚offenen System‘ des Polytheismus gehört aber im allgemeinen auch eine gewisse ‚Subsidiarität‘ der Götter. Ein Moment der *Exklusivität*, der programmatischen ‚Verknappung der Güter‘, kommt erst durch die Mysterienkulte⁶³ 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.⁶⁴ 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(...)“.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 Mysterienreligionen und antiker Polytheismus haben nach unserer Überlieferung mühelos miteinander kooperiert; es gibt keine Belege wechselseitiger Exklusivität. Ganz allgemein läßt sich freilich festhalten, daß polytheistischen Religionen der Antike eine Soteriologie – im landläufigen Sinne fremd – ist: Il politeismo (...) ignora la soteriologia, notiert Angelo Brelich.⁶⁷

IX. Polytheismus als Alternative: Anachronistische Polytheismen

Eine funktionale und strukturelle Analyse antiker polytheistischer Religionen und eine Bestimmung des Religionstyps ‚Polytheismus‘ muß sich auch daran messen lassen, inwieweit sie in der Lage ist, moderne Polytheismen zu erfassen. Das ist vor allem im Falle des rezenten Hinduismus oder des Shintoismus, aber auch vergleichbarer Variationen des Buddhismus relativ leicht möglich, bereitet jedoch Schwierigkeiten, wenn ‚nach-monotheistische‘, neuzeitliche oder moderne europäische Phänomene erfaßt werden sollen. D. Sabbatuccis Dictum, der Polytheismus sei in Babylonien entstanden und in Rom untergegangen („*Il politeismo nasce in Mesopotamia e muore a Roma...*“) ist nur auf den ersten Blick richtig: Der antike Polytheismus ist nicht restlos in der Staatsidee aufgegangen; er lebt in umgekehrten Relationen durchaus weiter. Bestanden bis zum 4. Jahrhundert jeweils insuläre Monotheismen, um Amarna, in

Israel, in den missionierten Städten des Imperium Romanum in einer polytheistischen Umwelt, so entstehen im Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte von Zeit zu Zeit 'insuläre Polytheismen' in einer monotheistischen Umwelt: Im folgenden sollen zwei historische Beispiele vorgestellt werden, die in höchst unterschiedlichen kulturellen Kontexten eine polytheistische Religion wieder einführen oder revitalisieren wollten: Flavius Claudius Julianus, Julian ‚Apostata‘, im 4. nachchristlichen Jahrhundert und Georgios Gemistos Plethon im 15. Jahrhundert.

Die Jahrhunderte des ausgehenden Altertums, die Jahrhunderte vom 2. bis zum 6. Jahrhundert, liefern die Konstitutionsbedingungen einer Religionsgeschichte, in der eine Koexistenz unterschiedlichster Regionalisierungsformen, Verbreitungsmuster und Religionstypen erprobt wurde: Der christliche Monotheismus wird schließlich zur dominierenden Religion, die polytheistischen Alternativen reduzieren sich auf 'mitlaufende Polytheismen'. In einer Übergangsphase kann Monotheismus als 'politisches Problem'⁶⁸ gesehen werden, samt den Konsequenzen für Trinitätsspekulation und Christologie. Das vierte nachchristliche Jahrhundert liefert zwischen Porphyrius und Augustin, Julian Apostata und Theodosius auf den verschiedenen Ebenen der Auseinandersetzung neue Muster mit lang nachwirkenden Konsequenzen. Das Modell der 'Singularisierung von Religion' läßt sich nun vertreten (Singularisierung einer *Universalreligion*), die neuplatonischen Polemiken, in dem Glauben an die Engel und in den Märtyrerkulten der Christen sei 'ein ganz normaler Polytheismus' praktiziert, werden zurückgewiesen; die Frage der richtigen und der falschen Religion wird justitiabel (die *constitutio cunctos populos ...*):⁶⁹ Alle drei Phänomene sind Folgen einer neuen und spezifischen Professionalisierung von Religion auf dem Boden des Römischen Reichs.

Julian Apostata hat mit seinem Restaurationsversuch ein Problem, an dem sich der Strukturwandel von ‚Religion‘ ein weiteres Mal zeigen läßt: Er benötigt einen Sammelbegriff für die traditionellen paganen ('heidnischen') Kulte, einen Begriff, den er dem Begriff des Christentums als *einer* Religion gegenüberstellen kann. Diesen gibt es im Bereich der antiken Religion (natürlich) nicht, und so muß er einen entsprechenden Kampf-Begriff generieren: Es ist *ελληνισμος* als ‚Summenformel‘ für Vielzahl der antiken Kulte. Mit diesem ‚Schlagwort‘ ist der Anspruch oder die Fiktion verbunden, dem Christentum eine geschlossene Einheit antiker Kulte entgegenzusetzen. Julian Apostata ist wenige Jahre, nachdem er die ersten administrativen Maßnahmen zu Gunsten einer Wiedereinführung der antiken Kulte⁷⁰ erlassen hatte, gestorben. Welche Chancen seine Restauration antiker Religion gehabt hätte, wenn ihm mehr Zeit zur Verfügung gestanden hätte, bleibt eine offene Frage.

Innerhalb der Europäischen Religionsgeschichte erfolgte zu Beginn der italienischen Renaissance in der ‚hellenischen Theologie‘ des Georgios Gemistos Plethon ein zweiter Restaurationsversuch einer polytheistischen Religion. Fast 1100 Jahre nach Julian Apostata ein wahrhaft anachronistisches Unternehmen! Vielleicht nur verständlich als ein Versuch, für das untergehende byzantinische Reich, das zwischen dem übermächtigen Druck des islamischen Osten und den Konflikten mit dem lateinischen Westen in dramatischem Ausmaß Territorien und geistige Fundamente verloren hatte, eine neue Staatsreligion zu entwerfen, die die Potentiale eines philosophischen

Polytheismus erschließen sollte. Eine neue Religion nach dem Untergang von Christentum und Islam, den er erwartet!

In Gemistos Plethons *Nomon Syngraphe*¹ findet sich am Vorabend der Florentiner Renaissance der Versuch, auf der Basis eines neuplatonisch eingefärbten antiken Polytheismus eine vernünftige Religion und einen vernünftigen Staat zu bilden. Obwohl in Plethons neuplatonischem Referenzrahmen die Alternative Polytheismus–Monotheismus keine zentrale Bedeutung hat, wird er von seinen christlichen und antiplatonischen Gegnern aufs heftigste attackiert: Der 'Reformversuch' hat, auch aus diesen Gründen, keine Chance. Unabhängig von aller christlichen Polemik seiner Zeit bleibt, daß Plethon in der Tradition von Zarathustra und Platon einen philosophischen Polytheismus restaurieren wollte, dessen Götter ihm ein anderes Deutungs- und Regelungspotential ermöglichen sollten, als der eine Gott der christlichen Theologie.

Plethons Streitschrift für Platon und gegen Aristoteles, sowie seine Vorträge in Florenz sind vor dem Hintergrund seines platonisierenden „Staatsentwurfes“ *Nomon syngraphe* zu sehen, in dem er, auf Platon aufbauend, einen vernünftigen Staat auf der Basis einer vernünftigen Religion entwirft, – und wohl dem Despoten der Morea zugleich anbietet, eine Staatsreform in diesem Sinne durchzuführen. Kern dieses politischen und religiösen Neuentwurfs ist eine am Neuplatonismus (in moderner Zuordnung) orientierte polytheistische Theologie des *alethes logos*, die sich der älteren Lehren versichert und zugleich die allgemeinen und vernünftigen Vorstellungen zur Richtschnur ihrer Aufnahme macht. Zoroaster, Pythagoras, Platon und Plotin sind die Gewährleute seiner hellenischen Theologie. Plethon entwirft also am Beginn des 15. Jahrhunderts, gewissermaßen auf dem Wege zum Unionskonzil von Ferrara/Florenz, einen philosophischen Polytheismus, in dem die ‚alten‘ olympischen Götter als Objekte eines vernünftigen Kultus wieder erscheinen: Zeus, Hera, Poseidon, Apollon, Artemis, Kronos Aphrodite, Kore, Demeter, Helios, Selene. Sie alle sollen an ihren Festtagen verehrt werden,⁷² Plethon hat hierfür einen eigenen Götter- und Festkalender entworfen.

Plethons Religionsentwurf ist – wie man sich leicht denken kann – wirkungslos geblieben. Nicht aber sein Wirken in Florenz, vor allem sein Vortrag *De differentiis*, der in gewisser Hinsicht die platonische Renaissance auslöste. Marsilio Ficino, ist sein herausragender ‚Bewunderer‘ – auch wenn er seinem Religionsentwurf nicht folgen kann – und übernimmt Sichtweisen Plethons für eine Deutung der Religionsgeschichte. Sein Konzept einer ‚natürlichen Religion‘ (wie man es später nennen würde) liefert eine platonische Begründung für die Vielzahl von Religionen: Wie das Fliegen zu den Vögeln gehört, gehört der Besitz von Religion von Natur aus zur Gattung Mensch, *inest enim hominibus omnibus semper ubique ... naturam ipsam sequitur speciei*.⁷³ Aus diesem schon voll entwickelten Konzept einer ‚natürlichen Religion‘ ergibt sich für Ficino mit einer gewissen Notwendigkeit die Anerkennung unterschiedlicher Kultus- und Religionsformen *diverso tramite ad diversas multiplicium divinarum honorum possessiones proficiscamur*.⁷⁴ In *De Christiana religione* wird die universelle Verbreitung der Religion in für seine Zeit erstaunlicher Weise mit ihrer Vielgestaltigkeit verknüpft ... *divina providentia ... permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari*, und diese Vielfalt gar als

wunderbarer Schmuck der Welt erwogen ... *forsitan vero varietas huiusmodi ... decorem quendam parit in universo mirabilem.*⁷⁵

X. Polytheismus in der aktuellen Diskussion als Modell und Alternative

Mit der Befreiung der Diskussion aus den Fesseln von Biblexegese 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. 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. Pierre Hadot⁷⁶ faßt 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...“

Für vergleichbare Prozesse im 20. Jahrhundert kann der Diskurs über den Polytheismus als ‚neue Religion‘ ein Beispiel abgeben,⁷⁷ bei dem wiederum der Religionswissenschaft die Funktion eines Katalysators für Veränderungen zugewiesen wurde. Konkreter Ausgangspunkt der Kontroverse, die durch ein ‚Ernstnehmen‘ der Religionswissenschaft charakterisiert ist, war Odo Marquards provozierendes *Lob des Polytheismus*⁷⁸ als ein Versuch, in einer „entzauberten Wiederkehr des Polytheismus“ eine politische Theologie zu entwerfen, die sich in politischer Gewaltenteilung zeige,⁷⁹ aber auch in „spezifisch neuzeitlichen Formen der Mythologie.“⁸⁰ Das paradoxe Lob des Polytheismus bezieht sich unverkennbar auf das „Systemprogramm des deutschen Idealismus“ und versucht dessen Forderung nach einer „neuen Mythologie“ in eine „Polymythie“ umzuformulieren, „die spezifisch der modernen Welt zugehört“.

Jacob Taubes' Replik mit dem Titel *Zur Konjunktur des Polytheismus*⁸¹ nimmt nun seinerseits ‚Mythologie‘ auf der Grenze von Wissenschaft und Narrative ernst und hält Marquard entgegen:

Wenn Mythologie nicht nur eine Literaturgattung: Göttergeschichten, Geschichten von Heroen und Dämonen, bezeichnet, sondern durch eine besondere Geisteslage bestimmt ist...: ... (wird) Odo Marquard 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.⁸²

Bezugspunkt der vehementen Kritik ist die Vermutung, daß mit „der religiösgeschichtlichen Apologie des Heidentums und dem philosophischen *Lob des*

Polytheismus (...) nicht nur eine mythische Geisteslage indiziert, sondern produziert (wird)“⁸³ zusammengezogen in das auktoriale Verdikt „Die Rekurse auf Mythos post Christum sind in Wahrheit nur Wiederholungen der Apostasie Julians.“⁸⁴ Taubes' Analyse des „Verhältnisses von Polytheismus und Geschichte“ dramatisiert die mythische Narrative im Gewande von Religionsphilosophie zu einer veritablen Apostasie und bezieht die Religionswissenschaft explizit in diese Produktion häretischer Anachronismen ein: „Was die neuere Religionsgeschichte betreibt, ist nichts Geringeres als eine Apologie des Polytheismus, nachdem zweitausend Jahre Christentum unsere Augen dafür geblendet haben.“⁸⁵

An dieser – deutschen – Kontroverse ist auffallend, daß sie auf der Ebene eines philosophischen Diskurses über die latenten Potentiale einer mythischen Narrative gehalten wird: Unbeachtet bleibt dabei allerdings jene Komponente des Polytheismus, die ihn in der Neuzeit zu einer Alternative zu moderner Naturwissenschaft und christlicher Religion hat werden lassen: seine Naturnähe. Diese ‚Naturnähe‘ ist ein folgenreiches Motiv für seine ‚Wiederentdeckung‘ 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 aktualisierbare Verbindung.

XI. Singularisierung von Religion und die Vielzahl der Götter

Im Blick auf die mediterrane und europäische Religionsgeschichte läßt sich als Ausgangslage für das kulturelle Kräftespiel zwischen einer ausufernden Vielzahl von Göttern und einer Singularisierung von Religion festhalten, daß mit zunehmender kultureller Komplexität ‚kleine Kontingenzen‘ erzeugt und durch die entsprechenden ‚nahen Götter‘ abgedeckt werden. Ein praktizierter und ‚gelebter‘ Polytheismus ist zunächst durch die ‚kultische Erreichbarkeit‘ seiner Götter definierbar: Die historischen Polytheismen sind regionalisierte Religionen.

Das Konzept einer begrenzten Zahl von Göttern ist bereits das Ergebnis einer Professionalisierung von Religion: Regionalisierungen, Herrschaftsansprüche und Tempelorganisationen geben Grenzen vor, die nicht ohne Konflikte überschritten werden können. In Konkurrenz zu der topographischen Organisation einer kultisch praktizierten Religion stehen Entwürfe, die nun Religion dazu ‚verwenden‘, Welt, die Ordnung einer Welt, durch die Präsenz der Götter in ihr zu beschreiben. In dem Motiv einer *plenitudo deorum* ist dann ein vorwissenschaftlicher Beschreibungsanspruch enthalten, der nichts mit ‚Markt‘ oder ‚Wahl‘ zu tun hat, sondern ein mit Erfahrung expandierendes Deutungsmuster darstellt.

Der Bedarf an einer spezifischen Kontingenzbewältigung und der Bedarf an einer Zahl von ‚kleinen Göttern‘ entsprechen sich. Erwartungen an Götter in einem polytheistischen Pantheon sind zunächst an diesen ‚kleinen Kontingenzen‘ orientiert: etwa Krankheit, Unfruchtbarkeit, Risiken in der Schlacht und auf See – sie sind jedoch

zunehmend durch Technik und ‚Fortschritt‘ zu bewältigen. Im Laufe der europäischen Geschichte kommt hinzu, daß der Staat eine Gewährleistung von Sicherheit als *securitas publica* in die allgemeinen Staatsziele aufgenommen hat. Wenn eine Bewältigung der ‚kleinen Kontingenzen‘ durch staatliche Garantien oder – in der Neuzeit – durch individuelle ‚Versicherungen‘ geleistet wird,⁸⁶ verändert sich das Feld religiöser Erwartungen und Bilanzierungen grundsätzlich und bezieht in exklusiver Weise eine ‚Metaebene‘ mit ein, die außerhalb einer empirischen Kontrolle steht.

Wenn sich das Erwartungsschema an Götter von einer plausiblen Korrelation von Tun und Ergehen auf eine riskante Erwartung für ein besseres Jenseits oder gar eine ‚ewige Seligkeit‘ verlagert, erscheint mit einer gewissen Notwendigkeit auf der ‚anderen Vertragsseite‘ ein Kontrahent, eine Göttin oder ein Gott, der für diese ‚Leistung‘ so etwas wie ein ‚Monopol‘ besitzt. Man könnte auch sagen, daß sich mit dieser Fokussierung der Erwartungen der Religionstyp ändert: ‚Investition‘ und ‚Risiko‘ begegnen sich in einer neuen Weise⁸⁷. Logisch argumentierend kann es dann nur noch um eine Religion und einen Gott gehen: Maximales Risiko und unbegrenzte ‚Investition‘ stehen sich gegenüber. Blaise Pascal wendet diese Fragestellung und die Begriffe des Glücksspiels in dem berühmten Fragment 233 seiner *Pensées* schließlich auf die Existenz Gottes⁸⁸ an: „Gott ist, oder Er ist nicht. Wofür werden wir uns entscheiden? Die Vernunft kann hier nichts bestimmen.“ Die zentrale europäische Frage nach der Existenz Gottes wird in das Schema einer Wette gekleidet (*le pari de Pascal*) und das Risiko der zwei möglichen Entscheidungen durch die unterschiedlichen Konsequenzen der Ergebnisse bestimmt. „Es gibt aber eine Ewigkeit an Leben und Glück zu gewinnen; und da das so ist, würden Sie, wenn unter einer Unendlichkeit von Fällen nur ein Gewinn für Sie im Spiel läge, noch recht haben, eins gegen zwei zu setzen...“⁸⁹ Für das in unendlicher zeitlicher Entfernung ablaufende Spiel gilt: Nur wer ‚gewettet hat‘ daß Gott existiert, ist nach Ablauf der Zeit beim jüngsten Gericht ‚auf der sicheren Seite‘.

Die gelebten Religionen freilich liefern ihre ‚Marktangebote‘ weiterhin auf den traditionellen Feldern, auf denen Religionen ‚schon immer‘ Angebote gemacht haben. Auf den verschiedenen Internetseiten, die man angezeigt bekommt, wenn man Polytheismus oder Neopaganismus eingibt, werden auch Götterlisten angeboten, die bei Liebeskummer, Krankheit, beruflichen Mißerfolgen, Tod von Angehörigen und Unfällen helfen sollen: Sie reichen von sumerischen über griechische, römische, keltische und germanische Götter bis hin zu Neuschöpfungen. Im Internet gibt es inzwischen aber auch eine Beratungsseite für religiöse Orientierungen allgemein: Unter beliefnet.com kann man ein Programm mit dem geschützten Namen *Belief-O-Matic™* aufrufen,⁹⁰ das dem Benutzer mit Hilfe von fünf diagnostische Fragegruppen aus 27 die für ihn am ehesten passende Religion auswirft („the faith that *Belief-O-Matic* ... thinks most closely matches your beliefs“). Zur differenzierenden Auswahl aus den Religionen erscheint als erste die Frage: „What is the number and nature of the deity (God, gods, higher power)? Nach einer Beantwortung und Einordnung der Fragen nach ihrer Relevanz bekommt man zusätzlich zu der am besten passenden Religion jeweils noch die weiteren 26 Religionen mit den Prozentzahlen ihrer ‚Paßgenauigkeit‘ genannt. Der Fragenkatalog beginnt freilich mit einem für religiöse Angebote singulären Disclaimer: „*Belief-O-Matic™* assumes no legal liability for the ultimate fate of your soul.“

- ¹ F. Nietzsche, „Die Fröhliche Wissenschaft“, in: *Friedrich Nietzsche Werke*, hg.v. K. Schlechta, Darmstadt 1958, Bd. 2, S. 134f. Zum allgemeinen R. Y. Ledure, „Nietzsche et le polythéisme. Une Approche plurielle du divin“, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 61 (1977) S. 533–548.
- ² F. Nietzsche, „Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre“, in: *Friedrich Nietzsche Werke*, Hg. v. K. Schlechta, Bd. 3, Darmstadt 1958, S. 838.
- ³ F. Nietzsche, „Der Antichrist“, in: *Friedrich Nietzsche Werke*, Hg. v. K. Schlechta, Bd. 2, Darmstadt 1958, 1178. Beide Zitate sind zusammengestellt bei H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1996 (Erstausgabe 1979), S. 36.
- ⁴ Nietzsche, „Fröhliche Wissenschaft“, S. 135.
- ⁵ Zum Anschluß an Schopenhauer H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, 146 ff.
- ⁶ Zuerst 1877 erschienen. Kritische Ausgabe von Gianni A. Papini, Mailand 1988.
- ⁷ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Erinnerungen 1848-1914*, Leipzig [1928], S. 187, auf S. 188 ist das Gedicht vollständig abgedruckt, aus dem zitiert wird.
- ⁸ Zu den Rezeptionsbedingungen von Polytheismus allgemein B. Gladigow, „Polytheismen der Neuzeit“, in: *Religion und Wahrheit. Festschrift Gernot Wiefner*, hg. v. B. Köhler, Bonn 1998, 45–59.
- ⁹ Dazu jetzt S. Dix, *Heteronymie und Neopaganismus bei Fernando Pessoa*, Würzburg 2005.
- ¹⁰ Dazu B. Gladigow, „Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997) 59–77.
- ¹¹ U. Faust, *Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder*, Münster 1977, S. 39 ff.
- ¹² Zu Herders „Fragment einer Abhandlung über die Mythologie, besonders über die indische“ von 1784/5 Faust, *Mythologien...* S. 46 ff.
- ¹³ M. Landmann, *Pluralismus und Antinomie*, München-Basel 1963, S. 123; es gehen die Kap. II: „Vom bleibenden Recht des Polytheismus“ und III: „Das neue Verständnis des Mythos“ voraus.
- ¹⁴ W. Theiler, „Der Mythos und die Götter Griechenlands“, in: *Horizonte der Humanitas, Freundesgabe für Walter Wilk*, Bern 1960, S. 15–30.
- ¹⁵ Codex Theodosianus 16,10,8, wozu H. Cancik, „Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert“, in: *Der Untergang von Religionen*, hg. v. H. Zinser, Berlin 1986, S. 65–90.
- ¹⁶ Dazu jetzt B. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance“, in: *Zeitenblicke* 5 (2006) Nr.1: Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven, Hg. von Monika Neugebauer-Wölk.
- ¹⁷ Zu Plethon ausführlicher unten S. 18 f.
- ¹⁸ Dazu K. Feiereis, „Die Vielheit der Religionen. Zur religionsphilosophischen Diskussion in der deutschen Aufklärung“, in: *Wesen und Weisen der Religion*, hg. v. Ch. Hörgl alii, München 1969, 188–211.
- ¹⁹ Th. Lessing, „Rettung des Hieronymus Cardanus“, in: *Werke* VII, 212.
- ²⁰ Th. Lessing, „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, Einleitung § 6, in: *Werke* VIII, 592.
- ²¹ W. F. Otto, *Theophrastus. Der Geist altgriechischer Religion*, Hamburg 1956, S. 79.
- ²² Nur vor einer externen Logik schließen sich kontradiktorische Glaubensüberzeugungen gegenseitig aus. Dazu: R. Foley, „Is It Possible to have Contradictory Beliefs“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 10 (1986) 327–355.
- ²³ P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1980, 41.

- ²⁴ H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 249, mit Verweis auf G. Schmidtchen, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, 15.
- ²⁵ O. Marquard, „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie“, in: *Philosophie und Mythos*, hg. v. H. Poser, Berlin 1979, S. 40–58; wiederabgedruckt in O. Marquard: *Ab (Trennung?) schied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, S. 91–116.
- ²⁶ Zur weiteren Funktion: B. Gladigow, „Gottesvorstellungen“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 1993, 32–49.
- ²⁷ Zu den Phasen einer Zunahme an Komplexität R. Döbert, „Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen“, in: *Seminar. Die Entstehung von Klassengesellschaften*, hg. v. K. Eder, Frankfurt 1973, 343ff und B. Gladigow, „Religion in der Kultur – Kultur in der Religion“, in: *Sinn – Kultur – Wissenschaft. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*, Bd.3: Themen und Tendenzen, Hg. v. F. Jaeger und J. Rüsen, Stuttgart 2004, 21–33.
- ²⁸ Dazu mit weiterer Literatur B. Gladigow, „*Plenitudo deorum*. Fülle der Götter und Ordnung der Welt“, in: *Die Dämonen/Demons*, hg. v. A. Lange, H. Lichtenberger und K. F. Diethard Römheld, Tübingen 2003, 3–22.
- ²⁹ Das ‚Marktmodell‘ geht zunächst auf P. L. Berger zurück: „A Market Model for the Analysis of Ecumenicity“, in: *Social Research* 30 (1963) 77–93. Zur Anwendbarkeit auf antike Religionen B. Gladigow, „Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen“, in: *Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit*, hg. v. G. Binder und K. Ehlich, Trier 1997, 103–118.
- ³⁰ Noch im Bereich des griechischen Polytheismus führt dies zu prekären Situationen, dazu B. Gladigow, „Χρησθαί θεωοις. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion“, in: *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, hg. v. Ch. Elsas und H. G. Kippenberg, Würzburg 1990, 237–251.
- ³¹ A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1965 (first edition 1933).
- ³² B. Gladigow, „Sicherheit“, in: *Metzler Lexikon Religion*, Bd. 3, Stuttgart 2000, 305–308.
- ³³ B. Gladigow, „Welche Welt paßt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von ‚religiösen Weltbildern‘ und säkularen Religionen“, in: *Religion im Wandel der Kosmologien*, hg. v. D. Zeller, Marburg 1999, 13–31.
- ³⁴ Weitere Auflistung bei Gladigow, „Gottesvorstellungen“, 32–49.
- ³⁵ Zur Systematisierung dieses Motivs M. K. Wakeman, *God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery*, Leiden 1973. Zur Hierarchisierung der Götterwelt als politischem Modell und Deutungsmuster E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958, 47 ff.
- ³⁶ Diese Funktion versucht zu formalisieren K. J. Clark, „The Explanatory Power of Theism“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 25 (1989) 129–146.
- ³⁷ F. Stolz, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Zürich 2001; eine weitgespannte Analyse von religiösen Deutungspotentialen zwischen Altem Orient und Neuzeit hat C. Colpe, *Weltdeutungen im Widerstreit*, Berlin 1999, vorgelegt.
- ³⁸ Wakeman, *God's Battle with the Monster*.
- ³⁹ B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967; D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 2. Auflage, Tübingen 1989.
- ⁴⁰ Dazu weiter B. Gladigow, „Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung“, in: *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, hg. v. P. Eicher, München 1979, 41–62.
- ⁴¹ In der Diskussion über eine pluralité des mondes haben ‚Götter in anderen Welten‘ eine nicht unerhebliche Rolle gespielt; dazu E. Benz, *Kosmische Bruderschaft. Die Pluralität der Welten. Zur*

Ideengeschichte des Ufo-Glaubens, Freiburg 1978 und B. Gladigow, „Andere Welten – andere Religionen?“, in: *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, hg. v. F. Stolz, Zürich 1988, 245–273.

⁴² Vgl. D. Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*. München 1973.

⁴³ K. Marx hat diese Substitution in seiner Dissertation scharfsinnig analysiert, sie zugleich als ‚Symbole der Indeterminismus‘ und Basis jeden Selbstbewußtseins hoch gelobt; dazu gut R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Diss. Zürich 1956.

⁴⁴ Die wenigen Ansätze zu einer Sakraltopographie für bestimmte Gebiete berücksichtigen kaum die regelmäßige Erreichbarkeit von Kultstätten, etwa unter Zugrundelegung einer realistischen Tagesstrecke von Kulteilnehmern.

⁴⁵ B. Gladigow, „Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion“, *Visible Religion* 4 (1985) 114–133.

⁴⁶ B. Gladigow, „Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium“, *Visible Religion* 7 (1990) 98–121.

⁴⁷ B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche*, Münster 1950; G. Lanczkowski, *Die heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen*, Freiburg 1982.

⁴⁸ B. Gladigow, „Gottesnamen (Gottesepitheta) I allgemein“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 11, Stuttgart 1981, Sp. 1226 ff.

⁴⁹ Zur Fokussierung des Konversionsbegriffs auf christliche Modelle: A. D. Nock, *Conversion*.

⁵⁰ Plakativ A. Brelich, „Politeismo e Soteriologia“, in: *The Saviour God*, ed. by S. G. F. Brandon, Manchester 1963, 46: „In conclusione: il politeismo, prima di disgregarsi sotto l' azione di nuovi orientamenti culturali ad esso estranei, ignora la soteriologia.“

⁵¹ W. Jäger, *Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 23: „Gerade die Theogonie Hesiods hat mit ihrer Theologisierung des alten Göttermythos am meisten dazu beigetragen, den weltanschaulichen Gehalt der Mythen mobil zu machen und ihm religiöse Bedeutung zu verleihen.“

⁵² B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund 1967.

⁵³ Dies die primäre Fassung des ‚Gedankens‘ bei A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University 1933; deutsch unter dem Titel: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt/M 1985.

⁵⁴ Thales A 22 DK (Aristoteles de anima A.5 411a7–8)

⁵⁵ Platon, *Nomoi* 899 c 5 ff.

⁵⁶ Platon *Nomoi* 900 c 7.

⁵⁷ P. Philippson, „Genealogie als mythische Form“, in: *Hesiod*, hg. v. H. Heitsch, Darmstadt 1966, 651–687 (Ersterscheinung 1936); E. A. Philippson, *Die Genealogie der Götter in germanischer Religion, Mythologie und Theologie*, Urbana Ill. 1953.

⁵⁸ Systematisch hierzu B. Gladigow, „Strukturprobleme polytheistischer Religionen“, in: *Saeculum* 34 (1983) 298–304 mit weiterer Literatur.

⁵⁹ B. Gladigow, „Mythologie und Theologie. Aussagestufen im griechischen Mythos“, in: *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, hg. v. H. v. Stüenron, Düsseldorf 1986, 70–88.

⁶⁰ Für hethitische Städte und besonders Ebla am Beispiel einiger hethitischer Städte und von Ebla gezeigt von A. Archi, „How a Pantheon forms. The Cases of Hattian-hittite Anatolia and Ebla of the 3rd Millenium B.C.“, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, hg. v. B. Janowski, K. Koch und G. Wilcken, Freiburg 1993, 1–18.

⁶¹ G. Kehler, *Organisierte Religion*, Stuttgart 1982.

⁶² Zum grundsätzlichen Problem einer ‚Abhängigkeit‘ von einem Gott: Gladigow, „Χρησθαί θεως...“.

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

- ⁶⁴ Eine Ausgestaltung des Schicksals der Nicht-Eingeweihten führt über die Beschreibung ihres unreinen Zustandes zu regelrechten Vergeltungs- und Strafantanasien („Höllenstrafen“). „Leider bleibt es dabei, daß die Hölle eine griechische Erfindung ist“, faßt M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1950, Bd. 2, S. 558 Bedeutung und Konsequenzen dieser Entwicklung für die hellenistische und christliche Religionsgeschichte zusammen.
- ⁶⁵ Hymn. Dem. 480 f.; zu Formengut und Ausgestaltung: G. L. Dirichlet, *De veterum macarismis*, Giessen 1914 und B. Gladigow, „Der Makarismos des Weisen“, in: *Hermes* 95 (1967) 404–433.
- ⁶⁶ Sophokles fr. 837 P. (Triptolemos).
- ⁶⁷ Brelich, „Politeismo e soteriologia“ 46.
- ⁶⁸ E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig 1935, Neudruck in: ders., *Theologische Traktate*, München 1951.
- ⁶⁹ M. Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt 1993.
- ⁷⁰ R. Klein, „Kaiser Julians Thetoren- und Unterrichtsgesetz“, in: ders., *Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*, hg. v. R. von Haehling und K. Scherberich, Hildesheim 1999, 128–155.
- ⁷¹ Jetzt am besten zugänglich über W. Blum, *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452)*, Stuttgart 1988; zum politischen und religiösen Programm N. Wokart, „Hellenische Theologie“. Die Religionsreform des Georgios Gemistos Plethon“, in: *Die Restauration der Götter*, hg. v. R. Faber und R. Schlesier, Würzburg 1988, 183–197.
- ⁷² M.-V. Anastos, „Pletho's Calendar and Liturgy“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 4 (1948) 183–305.
- ⁷³ Theol. Platon. XIV c.1.
- ⁷⁴ Theol. Platon. XV c.XIII.
- ⁷⁵ De Christiana religione c.IV.
- ⁷⁶ P. Hadot, „Zur der Idee der Naturgeheimnisse. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen ‘Ideen zu einer Geographie der Pflanzen’“, in: *Abhandlungen der Akad. Der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwiss. Kl. 8*, Mainz 1982, S. 19.
- ⁷⁷ Zum allgemeinen Rahmen B. Gladigow, „Polytheismen der Neuzeit“.
- ⁷⁸ O. Marquard, „Lob des Polytheismus...“.
- ⁷⁹ O. Marquard, „Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?“ in: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hg. v. J. Taubes, München 1983, S. 77–84.
- ⁸⁰ Ebd. S. 84.
- ⁸¹ J. Taubes, „Zur Konjunktur des Polytheismus“, in: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, hg. v. K. H. Bohrer, Frankfurt 1983, S. 457–470.
- ⁸² Ebd. S. 462.
- ⁸³ Ebd. S. 464. Kursive von B.G.
- ⁸⁴ Ebd. S. 464.
- ⁸⁵ Ebd. S. 464.
- ⁸⁶ Gladigow, „Sicherheit“ S. 305–308.
- ⁸⁷ P. L. Bernstein, *Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Riskmanagement von der Antike bis heute*, Berlin 1997
- ⁸⁸ Vgl. die Beiträge bei *Gambling on God. Essays of Pascal's Wager*, ed. by J. Jordan, London 1994. Zum weiteren Rahmen einer bilanzierenden Religionspraxis B. Gladigow, „Πλειων χρονος τοις κατο. Von Antigonos Kalkül zu Pascals Wette“, in: *Epitome tes oikoumenes. Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit, FS Hubert Cancik*, hg. v. Chr. Auffarth und J. Rüpke, Potsdam 2002, 15–27.

⁸⁹ B. Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, übers. v. E. Wasmuth, Gerlingen 1994; auf S. 464 f. eine Erläuterung des mathematischen Hintergrunds. Zu den mathematischen Problemen einer Wette auf den Spielausgang auch Bernstein, *Wider die Götter* S. 77 ff.

⁹⁰ www.beliefnet.com/about/index.asp. In der Navigationsleiste wird dann Belief-O-Matic angeboten. Stand 18.8.2006.