

BURKHARD GLADIGOW

Der Sinn der Götter Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung

0 Vorbemerkung 1 Entstehungsbedingungen der persönlichen Gottesvorstellung 1.1 Soziomorphe Thematisierung von „Welt“ 1.2 Formen und Risiken der Interaktion 1.3 Von Bereichskompetenz zu Steuerungsansprüchen 1.4 Politische Implikationen und Modellvorstellungen des Konzeptes „persönlicher Gott“ 2 Individualisierung und Subjektivität 2.1 Machtüberschuß und Steuerungskapazität 2.2 Polytheismus als Entwurf einer Handlungstheorie 2.3 Homerische Wissenssoziologie 3 Sinn und System 3.1 „Sinn“ als Strategie von Selektivität 3.2 Darstellung negierter Potentialität im Mythos 3.3 Systemgrenze und die Erhaltung von Komplexität 4.1 Zur Bewertung mythischer Tradition in der Antike: Hesiod 4.2 Der „Sinn“ des Zeus und die Lügen der Mythologen 5 Konsequenzen der persönlichen Gottesvorstellung 5.1 Fremde Subjektivität als Risiko 5.2 Präzisierung des Kommunikationsmodus: das kultische Epitheton 5.3 Personifikationen 6 Mythische Kontingenzen – kontingente Mythen 6.1 Mythische Variationen als Erkenntnisstrategie 6.2 Göttliche Handlungsfreiheit und das Gedankenexperiment 6.3 Experiment und Gedankenexperiment 7 Zusammenfassung.

0 Die systematische Stellung des Instituts „persönlicher Gott“ in den Fragestellungen einer allgemeinen Kulturwissenschaft zu beschreiben, zugleich die Probleme, die dieses Konzept für das religiöse Leben mit sich bringt, stellt einen weiteren Versuch dar, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft genauer zu bestimmen.

Der historische Bereich, aus dem die eingehender interpretierten Beispiele gewonnen werden, ist der der griechischen Religionsgeschichte. Homer wird im folgenden eine besondere Rolle spielen, insofern bei ihm die Positionen eines polytheistischen Pantheons bis an die Grenzen der Konzeption vorangetrieben sind. Homer ist freilich nicht, falls dieses Mißverständnis überhaupt auftreten kann, eine „Summa griechischer Religion“, ein Schluß von Homer auf die Religiosität des Durchschnittsgriechen ist illegitim. Epigraphische Quellen stehen diesem Bereich sehr viel näher und legen häufig andere Befunde nahe, als sie Homer zu suggerieren scheint. Trotzdem: Homer ist *die* Rahmenbedingung griechischer Religion, des griechischen Polytheismus; die weitere Entwicklung läßt sich – positiv wie negativ – kaum ohne die homerischen Prolegomena einordnen.

Der griechische Polytheismus soll allerdings als Modellfall von Polytheismus überhaupt betrachtet werden, insofern in ihm alle typischen Eigen-

schaften verwirklicht zu sein scheinen. Die hier diskutierten Probleme erheben soweit den Anspruch einer weitergehenden Gültigkeit.

1 Entstehungsbedingungen der persönlichen Gottesvorstellung

1.1 Die Entstehung einer persönlichen Gottesvorstellung repräsentiert allem Anschein nach eine ganz bestimmte sozio-kulturelle Phase der Menschheit, die man grob mit der Phase gleichsetzen kann, in der sich die hochkulturellen Formationen herausgebildet haben. Die religiösen Bedingungen einer vor-hochkulturellen Phase – und weiterhin unter analogen Verhältnissen – lassen sich dadurch charakterisieren, daß die göttlichen Wesen unmittelbar in ihrem Wirkungs- und Funktionsbereich präsent gedacht werden, ihre Existenz ist durch Aktualität und Wirklichkeit von Geschehen und Bereich¹ garantiert. Da ferner die Bestimmung eines angebbaren Sinns noch sehr nahe an die Kommunikationsmodi in direkter sozialer Interaktion gebunden sein dürfte², ist eine si-

¹ Dieses unter der einen oder anderen Terminologie der Ausgangspunkt der meisten Entwicklung ansprechenden Religionstheorien. Vgl. etwa *M. Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁴1956, 245 ff.; *N. Luhmann*, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 78 ff., 101 ff.; *E. Cassirer*, *Philosophie der symbolischen Formen* 2, Darmstadt 1964, 238 ff. In jüngster Zeit am nachdrücklichsten betont bei *R. Döbert*, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973, 97 ff., sowie *ders.*, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: *K. Eder* (Hrsg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 343 ff.; ferner *K. Eder*, *Die Reorganisation von Legitimationsformen in Klassengesellschaften*, ebd., 288–299. Aus einem anderen historischen Kontext heraus und mit einer völlig anderen Klasse von Paradigmata hat bereits *H. Usener*, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (1895), Frankfurt ³1948, 73 ff., auf eine entsprechende Kohärenz hingewiesen; vgl. jetzt auch *W. Pötscher*, *Das Person-Bereich-Denken in der frühgriechischen Periode*, in: *Wiener Studien* 72 (1959) 4–25. Kritische Überblicke über ältere evolutionistische Theorien bieten *G. Widengren*, *Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft*, in: *G. Lanczkowski* (Hrsg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, 87 bis 113, sowie *E. E. Evans-Pritchard*, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt 1968; vgl. ferner den Forschungsbericht von *H. G. Kippenberg*, *Religion und Interaktion in traditionellen Gesellschaften*, in: *Verkündigung und Forschung* 19 (1974) 3–24.

² *N. Luhmann*, *Funktion der Religion*, 94 f., dessen Formulierungen im folgenden teilweise übernommen werden. – Zu je verschiedenen Aspekten dieses Ansatzes *M. Scheler*, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, 54 ff.; *E. Topitsch*, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (1958), München 1972, 13 ff.; *H. Kelsen*, *Vergeltung*

tuationsfreie und somit auslegungsbedürftige Thematisierung der Beziehungen Gott – Welt nicht nötig. Die „soziale Konstruktion der Welt“ bedeutet mehr oder weniger soziale Thematisierung und Erfahrung aller relevanten Beziehungen zur „Welt“ und in der Welt. Auch außerhalb des Systems menschlicher Beziehungen werden soziale Beziehungen unterstellt, „Partner“ erlebt, mit denen eine Verbindung nach den Regeln menschlicher Beziehungen möglich ist. Eine zweite Stufe der soziomorphen Thematisierung der Welt scheint in der Annahme zu liegen, jene außermenschlichen „Partner“ könnten *untereinander* – nach den Regeln sozialer Beziehungen – kommunizieren. Die außerordentlich folgenreiche „Ausweitung“ von Sozialität bindet auf Jahrtausende die Erfassung der „Sachwelt“ an die Sozialdimension sinnhaften Erlebens. Naturbereiche etwa können untereinander nach sozialen Regeln verkehren, Verbindungen eingehen, Übergriffe verschulden³, einer Vergeltung anheimfallen.

Die so skizzierte soziomorphe Interpretation von – unter anderem – Naturvorgängen⁴ bedeutet freilich noch nicht die Konzeptualisierung einer persönlichen Gottesvorstellung: Auch diese Gottheiten haben noch keine Existenz hinter oder über den Dingen, ihre Existenz ist identisch mit ihrer Präsenz oder Rekurrenz. Für die religiöse Thematisierung von Naturbereichen bedeutet das, daß sie sozialer Interaktion unmittelbar zugänglich sind, für die Thematisierung von Relationen – über die noch später zu handeln sein wird –, daß die Steuerungsansprüche⁵ nicht über die Situation und die an der Situation Beteiligten hinausreichen.

1.2 Übersichtlichkeit und Begrenzung extrapolierte Forderungen haben Gottheiten dieses Typs auch – und gerade – in Verbindung mit großen, persönlichen Göttern ihre Existenz gesichert⁶, in gewisser Weise sind die großen Götter mit Hilfe von Beinamen, Epitheta, geradezu auf

und Kausalität. Den Haag 1956; P. L. Berger–Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (1966). Frankfurt ⁵1977.

³ H. Kelsen, Vergeltung und Kausalität; zu den Beziehungen zwischen polytheistischem Substrat und früher griechischer Philosophie U. Hölscher, Anaximander und die Anfänge der Philosophie, in: Hermes 81 (1953) 257–277, 385–418; jetzt auch in H.-G. Gadamer, Um die Begriffswelt der Vorsokratiker. Darmstadt 1968, 95–176.

⁴ E. Topitsch, Das mythologische Denken, in: K. Lenk (Hrsg.), Ideologie. Neuwied ⁵1971, 92–102; E. Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, 29 ff.; problemgeschichtliche Einordnung bei K. Lenk (Hrsg.), Ideologie, 30 ff.

⁵ Vgl. N. Luhmann, Funktion der Religion, 37 ff., 89 ff., bes. 204 ff.

⁶ Dieses ist im wesentlichen der systematische Ort der (römischen, griechischen, litauischen) Sondergötter, die H. Usener, Götternamen, 279 ff., mit den „Augenblicksgöttern“ als Vorstufe zum Ausgangspunkt seiner Entwicklungshypothese macht; hierzu mit weiteren systematischen Aspekten B. Gladigow, Gottesnamen und Gotteseipitheta, an anderer Stelle; ders., Götternamen und Name Gottes, in: H. v. Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes. Düsseldorf 1975, 13–32.

den Modus dieser Bereichs-, Funktions- und Relationsgötter „heruntertransformiert“ worden. Eine Typologie der homerischen Götter⁷ zeigt diese Unterschiede mit allen ihren Konsequenzen: Während die großen olympischen Götter schlicht abwesend sein können, etwa auf einem Betriebsausflug bei den Äthiopen, ist dies für den Flußgott Skamandros oder die (niedere) Meeresgöttin Thetis nicht ohne weiteres möglich. So muß in der angesprochenen Situation⁸ Thetis einige Tage warten, bis Zeus von dem Festgelage zurückkommt – die Dinge nehmen im übrigen ihren (natürlichen) Lauf⁹, auch „ohne“ die großen Götter. Was in der homerischen Göttersozilogie mit dem höheren oder niederen Rang von persönlichen Göttern und „Naturgottheiten“ begründet wird, repräsentiert – wie ein Vergleich mit weiterem, ethnologischem Material zeigt¹⁰ – wohl zugleich eine ältere bzw. jüngere kulturelle Phase. Cassirer hat als erster mit Nachdruck darauf hingewiesen¹¹, daß in einer vor-hochkulturellen Formation eine Trennung zwischen persönlicher oder unpersönlicher Gottesvorstellung nicht eigentlich möglich ist. Existenz und Funktion solcher Gottheiten sind alternativlos, eindeutig zugeordnet, reviergebunden und auf diese Weise stereotypisiert, ihren und der „Welt“ Bestand betreffenden Riten unmittelbar zugänglich. In der Gewißheit von Ort und Ritual liegt die Bedeutung von Göttern dieses Typs auch noch unter hochkulturellen Bedingungen. Im mediterranen Bereich finden sich beispielsweise Baum-, Pfahl-, Stein-, Berg- und Flußkulte, bevor die großen Götter der polytheistischen Panthea entstanden sind¹², sie findet sich im wesentlichen unverändert noch nach deren Auflösung.

⁷ Vgl. *H. Fränkel*, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München 1962, 58–70; *W. Pötscher*, Das Person-Bereich-Denken, 4–25; vgl. ferner *W. La Barre*, The Ghost Dance. Origins of Religion. London 1972, 433–476.

⁸ Ilias A 423 ff.; dazu *H. Fränkel*, Dichtung und Philosophie, 61.

⁹ Vgl. *W. Kullmann*, Das Wirken der Götter in der Ilias. Berlin 1956. – Die so frei gewordene „Steuerkapazität“ der Götter wird in einer neuen Weise genutzt: *B. Snell*, Die Entdeckung des Geistes. Hamburg 1975, 151–177; *E.R. Dodds*, Die Griechen und das Irrationale. Darmstadt 1970, 1–16; *A. Lesky*, Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos. SB Heidelberg 1961, 4; *M. P. Nilsson*, Götter und Psychologie bei Homer. Opuscula selecta 1. Lund 1951, 355–391. Eine Konsequenz dieser Konzeption ist schließlich auch der „Trug“ der Götter; dazu *K. Deichgräber*, Der listensinnende Trug des Gottes. Göttingen 1952, 108–141.

¹⁰ Zur Korrelation der Differenziertheit von Gesellschaften und dem Auftreten von „Hochgöttern“ *G. E. Swanson*, The Birth of the Gods. The Origin of Primitive Beliefs. Ann Arbor 1960.

¹¹ *E. Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen 2, 69 ff., 238 ff.

¹² *M. W. de Visser*, Die nicht-menschengestaltigen Götter der Griechen. Leiden 1903; *M. Eliade*, Die Religionen und das Heilige. Salzburg 1954, 217 ff., 247 ff., 299 ff.; ferner *M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion 2. München 1961, 520–539.

1.3 Erst unter den besonderen Bedingungen sich konsolidierender Hochkulturen scheint eine Entwicklung solcher Gottheiten – neben anderen – zu persönlichen Göttern stattgefunden zu haben, und zwar ohne daß so etwas wie ein Verdrängungswettbewerb stattgefunden hätte. Religiöse Evolution vollzieht sich hier offensichtlich nicht in den Formen einer Substitution¹³, sondern in den Modi von Abstraktion und Generalisierung.

Das Auseinandertreten von Gottheit und Bereich – um es zunächst einmal neutral zu formulieren – reflektiert einen bestimmten Bereich kultureller Entwicklung und stabilisiert zugleich deren Erfolge. Sobald Gott und Bereich nicht mehr fraglos identisch oder kollektivistisch eingebunden gesehen werden¹⁴, muß die Art der Beziehung bestimmt werden; eine Forderung mit unabsehbaren Ansprüchen an die Konzeptualisierung des Verhältnisses, da nicht Generalisierung und Abstraktion zu thematisieren sind, sondern Formen der Zuwendung, Typologien des Eingriffs, Intentionen¹⁵. Die Konzeptionen zur Lösung lassen sich unmittelbar auf die sozio-kulturellen Innovationen dieser Phasen zurückführen und präzisieren und perfektionieren diese. Zwischen Gott und Bereich wird vor allem ein Herrschaftsverhältnis konstruiert¹⁶; der persönliche Gott kontrolliert, steuert die Phänomene durch konkreten Eingriff, durch Formulierung seines Willens¹⁷, durch Anweisung, aber auch durch Delegation von Macht unter Vorbehalt.

¹³ N. Luhmann, Funktion der Religion, 77 ff.

¹⁴ Homers Bedeutung für dieses Konzept beschreibt H. Fränkel, Dichtung und Philosophie, 65 folgendermaßen: „Je größer ein Gott ist, desto mehr ist er für das Epos Person und desto weniger Sache; und je mehr er Sache ist, desto weniger groß ist er. Das entspricht keineswegs allgemeinem griechischen Glauben, sondern die homerische Dichtung stilisiert auch ihre Götter einseitig in einer bestimmten Richtung. Die großen Götter Athene und Apollon erscheinen hier nur als abgelöste freie Personen.“

¹⁵ Bei N. Luhmann, Funktion der Religion, 89 ff., 106 f., 130 f. unter dem Begriff der Respezifikation gefaßt.

¹⁶ Vgl. K. Eder, Die Reorganisation der Legitimationsformen in Klassengesellschaften, in: ders. (Hrsg.), Klassengesellschaften, 288–299; E. Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, 47–123; B. Gladigow, Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimation in den antiken Religionen, in: Humanistische Bildung 1 (1977) 1–31 (Lit.); G. Balandier, Politische Anthropologie. München 1972, 114–136.

¹⁷ Die homerische Szene Ilias A 495–530, Zeus sagt Thetis Genugtuung für Achill's Beleidigung zu (göttliche Handlungsgrundlage für die gesamte Ilias, s.u. Anm. 30), sein Gewährung-Nicken läßt den Olymp erbeben, soll nach antiker Überlieferung (Strab. 8, 354; Dion or. 12, 25) Phidias dazu inspiriert haben, das Zeusbild von Olympia als Sitzbild zu gestalten. Die Wirkung des Gottes fällt mit seiner Entscheidung zusammen; eine Differenz zwischen Wollen/Willen und Ausführung gibt es nicht. Die philosophische Perfektionierung dieses Ansatzes ist bereits durch Xenophanes fr. 25 (... ohne Mühe erschüttert/lenkt der Gott alles durch sein denkendes Erfassen) geleistet und führt mit dem Be-

1.4 Es ist leicht zu zeigen, daß die Modelle des Verhältnisses von Gott und Bereich Phänomenen der politischen und kulturellen Entwicklung jener Zeit entnommen sind. Zentralherrschaft über Flächenstaaten und eine Konkurrenz von Herrschaftsansprüchen über Teilbereiche sind die Problemstellungen¹⁸, die politisch wie theologisch gelöst werden müssen. Bereichsunspezifische Herrschaft und teilautonome Bereiche charakterisieren in gleicher Weise Konfliktzonen wie Entwicklungspotentiale – im politischen wie religiösen Bereich. Die Komplexität der Gesellschaftsform¹⁹, die am Ende die in Gang gesetzten Prozesse zu stabilisieren in der Lage ist, erfordert neue Institutionen auf der einen Seite und Selektionsformen auf der anderen.

Auf dem religiösen Sektor bedeutet die aus der Distanzierung eines Gottes von seinem Bereich resultierende Perfektionierung seiner Steuerungsansprüche vor allem für den Himmelsgott²⁰ eine neue Qualität. Die Himmelsgottheit „ist“ nun nicht mehr nur ein dominanter Bereich, sondern beherrscht ihn sogar. Nicht allein aus diesem Grunde macht der Himmelsgott eine neue „Karriere“: Als potentiell schon immer bereichsunspezifische Gottheit war er seit jeher als mobile Gottheit interpretierbar und insoweit besonders für mobile Gesellschaftsformen²¹ von Bedeutung; eine Universalisierung ist möglich.

Die Zuwendung eines solchen Gottes an einen Zentralherrscher, in immanenter Interpretationsweise²², ist naheliegend und kann einen Prozeß gegenseitiger Legitimierung einleiten, an dessen Ende das privilegierte Individuum und der große, persönliche Gott stehen. Die Art der Beziehung liegt strukturell auf zwei Ebenen: Der dominante Gott legitimiert die dominante Stellung des Herrschers und der große, persönli-

griff des *νοῦς* einen Zentralbegriff in die abendländische Theologie ein. Zu den griechischen Voraussetzungen *K. v. Fritz*, Die Rolle des *νοῦς*, in: *H.-G. Gadamer* (Hrsg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker. Darmstadt 1968, 246–363.

¹⁸ Einiges hierzu bei *R. N. Bellah*, Religiöse Evolution, in: *C. Seyfarth–W. M. Sprondel* (Hrsg.), Religion und Gesellschaftliche Entwicklung. Frankfurt 1973, 280 ff.; *G. Lenski*, Macht und Privileg. Frankfurt 1977, 195 ff.; *E. R. Service*, Ursprünge des Staates und der Zivilisation. Der Prozeß der kulturellen Evolution. Frankfurt 1977, 106–144; *G. Balandier*, Politische Anthropologie, 131 ff.

¹⁹ Zum Verhältnis von politisch komplexeren Gesellschaftsformen zu monotheistischen bzw. polytheistischen Religionstypen *G. E. Swanson*, Birth of the Gods; ferner *R. Underhill*, Economic and Political Antecedents of Monotheism, in: *American Journal of Sociology* 80 (1975), 841–861, sowie die Kommentierung von *G. E. Swanson*, ebd., 862 bis 869; *N. Luhmann*, Funktion der Religion, 200 ff.

²⁰ *R. Pettazoni*, The All-Knowing God. London 1956; *E. Topitsch*, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, 47–123.

²¹ Hinweise bei *K. Goldammer*, Formenwelt des Religiösen. Stuttgart 1960, 33 f., 84 ff., sowie *J. Sprockhoff*, Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume, in: *Numen* 11 (1964), 85 ff.

²² *E. Topitsch*, Ursprung und Ende der Metaphysik, 47 ff.

che Gott garantiert durch aktuelles Eingreifen die Herrschaft eines bestimmten Individuums, samt der von ihm bestimmten Tradition dieser Herrschaft.

2 Individualisierung und Subjektivität

Eine weitere Korrelation des evolutiven Schubs von Funktionsgott zum persönlichen Gott liegt in der Konzeptualisierung von Subjektivität in der Person des Herrschers nach dem Modell arbiträren göttlichen Handelns. Es bietet sich an, in der konzipierten göttlichen Individualität nur eine Abbildungsebene herrscherlicher Ansprüche zu sehen. Allein aus der Distanzierung von Gottheit und Bereich und der dann notwendigen Respezifikation ließe sich kein tragfähiger Handlungsbegriff deduzieren. Daß die Konzeptualisierung des handelnden Subjekts nur auf der Basis von realem Machtüberschuß möglich ist, wurde mit Recht von verschiedenen Seiten hervorgehoben: „Veselbständigte Herrschaft“, bemerkt A. Heuss in einer Abhandlung „Zum Problem einer historischen Anthropologie“²³, „ist darauf angewiesen, einen höheren Individualisierungsgrad als ihre Vorgänger zu erreichen.“ Etwas später: „Herrschaftsinstitutionen vermögen sich am ehesten unter dem Druck der in ihnen verkörperten Subjektivität zu verändern, bzw. sich neu zu stiften.“

Eine korrespondierende Arbeitsteiligkeit, als deren auffallendste Erscheinung Herrschaft ja ebenfalls beschreibbar ist, bietet weiterhin, insbesondere in indirekter Wirkung der Subjektivität des Herrschers, Spielräume der Individualisierung. Diese Wechselwirkung beschreibt Heuss folgendermaßen²⁴: „Veränderung in dem hier in Betracht kommenden Sinne bedarf besonderer Kraft, denn sie ist ja nicht einfach rückbezogen auf das Subjekt, sondern betrifft via institutionis auch andere Wesen, welche an der Institution ebenfalls teilhaben, ohne in sie inkorporiert zu sein: Die Objekte der Herrschaft sind ihrerseits wiederum eine Form der Subjektivität. Veränderung kommt in der Korrelation beider Arten zustande. Wo die freie, nicht inkorporierte Subjektivität von der inkorporierten nicht gewonnen wird, mit welchen Mitteln auch immer, gibt es keine Veränderung.“

In einem im wesentlichen gleichzeitigen evolutiven Schub müssen sich also, stichwortartig zusammengefaßt, Bevölkerungsverdichtung und Arbeitsteiligkeit, spezialisiertes Handwerkertum und damit ein anderer, instrumenteller Zugang zur „Natur“²⁵, Institutionalisierung von Herrschaft und gelenkter Herrschaftstradition, eine politische Theologie

²³ In: *H.-G. Gadamer–P. Vogler*, Neue Anthropologie 4. Kulturanthropologie. Stuttgart 1973, 179 f.

²⁴ Ebd., 180.

²⁵ Vgl. *J.-P. Vernant*, Arbeit und Natur in der griechischen Antike, in: *K. Eder* (Hrsg.), Klassengesellschaften, 246–270.

personalisierter Götter und eine religiös konzipierte Intersubjektivität zwischen Herrscher und Gott (als Ausgang weiterer Individualisierung) herausgebildet haben.

Nun läßt sich die Subjektivität des Herrschers sicher nicht allein aus einem Machtüberschuß und einer individualisierten Beziehung zu einer Gottheit erklären bzw. hinreichend beschreiben. Es muß mindestens eine weitere Komponente hinzugezogen werden, die eine Zurechenbarkeit von Handlungen an Personen erst eigentlich konstituiert: die Angabe des Alternativenspielraums. Und zwar nicht allein in dem Sinne der objektiv möglichen, sondern vor allem im Sinne der dem handelnden Subjekt vorgegebenen, erkennbaren Alternativen; aber auch im Sinne der die Handlung bewertenden anderen. Es ist also, nicht zuletzt, die Frage nach dem Medium, das die Möglichkeiten vermittelt; natürlich auch die Frage nach dem Modus, in dem sie gespeichert werden. Wir werden etwas später wieder auf sie zurückkommen.

Nach dem bisher Skizzierten läßt sich weiterhin festhalten, daß auf den verschiedenen Ebenen des Gesellschaftssystems nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten auf die persönlichen Götter projiziert werden, an ihnen präzisiert werden können. Von daher werden diese Götter Modelle motivierten, intentionalen Handelns²⁶ mit einem für ihre personale Existenz konstitutiven Überschuß an Möglichkeiten und einem definierten Mangel an Restriktionen (für Homer sind sie *ἀθάνατος*, unsterblich, *ἀγήρω*, alterslos, *αἰὲν ἔοντες*, immer seiend, existieren risikolos²⁷). Aus einer Mehrzahl persönlicher Götter ergeben sich allerdings wechselseitige Abgrenzungen, die dann dazu zwingen, das Verhältnis der Götter zueinander auf einer Metaebene zu bestimmen. Im Spannungsfeld politisch-familiärer und/oder interaktionistischer Organisationsformen entwickeln die polytheistischen Religionen²⁸ im allgemeinen Göttersoziozoologien, mit Genealogien und Kontrollhierarchien, Arbeitsteiligkeit und perfektionierter Intersubjektivität.

2.2 Im Rahmen etablierter hochkultureller Systeme mit einer in den Grenzen des Polytheismus abgeschlossenen Personalisierung der Götter

²⁶ R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, 112 ff., 120 ff.

²⁷ Zur „Freiheit“ der homerischen Götter H. Fränkel, Dichtung und Philosophie, 58 ff.; allgemein E. Ehnmark, The Idea of God in Homer. Diss. Uppsala 1935; ders., Anthropomorphism and Miracle. Uppsala univ. Arsskrift 1939, 12.

²⁸ Eine umfassende Wertung des Polytheismus als eines theoretischen Konzeptes fehlt m.W. bisher. Skizzen aus Vorarbeiten bei A. Brelich, Der Polytheismus, in: Numen 7 (1960) 123–136. Zu den Problemen, die sich aus der Mehrzahl von Göttern und der (jeweiligen) Autonomie ihrer Ansprüche ergibt, E. Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen. Darmstadt 1971. Vgl. ferner B. Delfendahl, La multiplicité des dieux. Enquête à Kunje (Inde), in: Annales E.S.C. 25 (1970) 1523–1546; F. Else, God and Gods in Early Greek Thought, in: Trans. American Phil. Ass. 80 (1949), 24–36.

werden so neue Dimensionen, Reichweiten komplexer politischer, kultureller, sogar interkultureller Abläufe konzipierbar und darstellbar. Vor allem die übergreifende Intentionalität göttlichen Handelns²⁹ wird zum bevorzugten Darstellungsmodus weitreichender Prozesse. So sind beispielsweise Hunderte von Einzelaktionen, von der Bitte der Thetis bis zur Zerstörung Trojas, durch die *Διός βουλή*³⁰ zusammengehalten, gesteuert. Der Dichter entwickelt eine Hierarchie von Motivationen, an deren Spitze Zeus' Intention steht. In der Hierarchie der Ziele, in der Differenz von göttlichem Plan und subjektiv vermeintem Sinn, liegt das tiefere Problem der vieldiskutierten Entscheidungsfreiheit des homerischen Menschen. Entscheidungen der Helden in wichtigen Situationen rekurrieren auf göttlichen „Eingriff“; das spezifisch Homerische dabei ist, daß dieser Eingriff nach dem Muster einer intersubjektiven Verständigung ablaufen kann.

In der vielzitierten Szene am Anfang der Ilias, A 188 ff.³¹, steht Achill im Begriff, den Agamemnon, der ihn beleidigt hat, zu erschlagen: Während er überlegt, was er tun soll, erscheint ihm Athene, nur für ihn allein sichtbar. Achill ist verblüfft und nicht gerade erfreut: „Warum kommst du schon wieder, Tochter des ägishaltenden Zeus. . .“; er versucht sogar, dem Auftreten Athenes eine andere Wendung zu geben: „. . . bestimmt, um mein Zeuge gegen den Übermut des Agamemnon zu sein.“ Die Göttin läßt sich nicht irritieren: „Ich bin vom Himmel gekommen, um deinen Zorn zu besänftigen, *αἰ κε πιθῆσαι*, wenn du so freundlich bist, auf mich zu hören. . .“ Keine Gewaltanwendung, kein instrumenteller Eingriff (oder die Klinge des Schwertes bricht ganz einfach ab), sondern eine höfliche, urbane Verständigung zwischen Göttin und Fürst.

2.3 Unabhängig von aller dichterischen Ausgestaltung (Götterapparat) dokumentieren die homerischen Epen jene außerordentlich wichtige Entwicklungsphase, an der die Götter kaum noch auf die „Dinge“, Phänomene, Naturbereiche in ihrer Gesamtheit einwirken, sondern vor allem in Einzelfällen mit den Menschen in Verbindung treten, beratend, hindernd, motivierend. Privilegierte Interaktionspartner der Götter sind

²⁹ Für die homerische Phase der griechischen Entwicklung ist bezeichnend, daß eine einfache „Übermacht“ des Gottes zugunsten einer übergreifenden Planungsfähigkeit kompliziert werden kann. Im homerischen Konzept gipfelt die Planungsfähigkeit des Gottes in der Möglichkeit, die Motivationen des menschlichen „Gegenspielers“ in sein Kalkül mit einzubeziehen; K. Deichgräber, Der listensinnende Trug des Gottes, 117.

³⁰ Ilias A 5. Von W. Kullmann, Die Quellen der Ilias, in: Hermes Einzelschr. 14 (1960) 47, auf den in den Kyprien erzählten Plan bezogen, die Erde vor einer Übervölkerung zu bewahren. Im Rahmen der Ilias jedoch sicher auf Zeus' Beschluß nach Thetis' Bitten bezogen, W. Schadewaldt, Der Aufbau der Ilias. Frankfurt 1975, 41 ff.

³¹ Zur Interpretation B. Snell, Entdeckung des Geistes, 35 ff., und die in Anm. 9 genannte Lit.

die Fürsten³², die daraus nicht allein eine Legitimation ihres Amtes ziehen können, sondern auch eine Sinnvorgabe ihres Handelns. In den bisher vorgeführten Überlegungen wurde aus der punktuellen göttlichen Zuwendung, aus der selektiven göttlichen Aktivität vordergründig auf einen persönlichen Gott geschlossen, die Personalität also auf seine Selektivität gegründet. Im Rahmen der systemtheoretischen Beschreibungen von Gesellschaft wird nun „eine bestimmte Strategie des selektiven Verhaltens unter den Bedingungen hoher Komplexität“ (N. Luhmann³³) als „Sinn“ angesprochen.

3 Sinn und System

3.1 Im folgenden soll geprüft werden, ob und inwieweit die operationale Definition von Sinn geeignet ist, Aussagen über den „Sinn“ der Götter in einem polytheistischen System zu präzisieren. Im Rahmen der mehr historischen Beschreibungen waren wir bisher schon an den Punkt gelangt, daß komplementär zur zunehmenden Distanzierung von Gott und Bereich ein gesteuertes Eingreifen des Gottes konzipiert werden muß. Art des Zugriffs, Realisierung oder Verhinderung von Möglichkeiten, wurden zunächst mit den Intentionen der Götter verbunden, die wiederum aus ihrer Entscheidungsfreiheit resultierten. Die Qualität der realisierten Möglichkeiten kann so positiv – aber auch tautologisch – auf die Götter als perfekte Personen zurückgeführt werden. Mit diesem Argumentationsgang ist freilich nur die Kohärenz zwischen Gott und Bereich auf der Ebene des persönlichen Gottes wiederhergestellt worden – das heißt aber auch, die neuen Möglichkeiten sind wieder zuge deckt worden.

Was offensichtlich in dieser Analyse fehlt, ist der Versuch, die Strategie der Selektivität, wie es Luhmann genannt hat, sichtbar zu machen. Damit sind wir letztlich an demselben Punkt angelangt, an dem die Definition der Subjektivität des Herrschers verlassen wurde, verlassen mit der Frage nach Modus und Medium, Alternativen für die Beteiligten

³² Hier wird eine schichtspezifische Differenzierung deutlich, die eine mehrfache Bewertung religiöser Potentiale notwendig macht, s.u. unter 5.

³³ N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas–N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt 1971, 12, ferner 34 ff. Von theologischer Seite haben die Formalisierung des Sinnbegriffs kritisiert T. Koch, Religion und die Erfahrung von Sinn, in: D. Sölle u.a., Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Darmstadt 1975, 120–145, und E. Herms, Das Problem von „Sinn als Grundbegriff der Soziologie“, in: Zeitschr. f. evangelische Ethik 18 (1974) 341 ff. Kurze Stellungnahme bei N. Luhmann, Funktion der Religion, 21.

sichtbar werden zu lassen. Im vorliegenden Stadium der Überlegungen bedeutet das, daß der Sinn des realen Geschehens nur dann als Selektivität des Gottes plausibel gemacht werden kann, wenn die alternativen Möglichkeiten sichtbar werden. In der Terminologie der Systemtheorie formuliert, mit der Selektion dürfen Kontingenz und Komplexität nicht zum Verschwinden gebracht werden.

3.2 Das Medium nun, in dem, wie mir scheint, alternative Möglichkeiten gespeichert und präsentiert werden können, ist der Mythos.

Von den verschiedensten theoretischen Ansätzen aus ist schon längst erkannt worden, daß die Mythologien insbesondere der Hochkulturen neben aitiologischen, restitutiven, expressiven usw. Mythen auch die Varianten der privilegierten Lösungen „durchzuspielen“³⁴ pflegen. Jene oft mißverstandenen „phantastischen“ Komponenten der Mythen können im Rahmen des hier verfolgten Ansatzes als sinnabsichernde Permutationen beschrieben werden. Sie sichern dem rezipierten Modus, den akzeptierten Institutionen, schließlich sogar einer beliebigen Realität, ihren Sinn als von den Göttern gewählte Alternativen unter anderen (göttlichen!) Möglichkeiten. Wenn Grenzen sozialer Systeme als Sinn-
grenzen beschreibbar sind³⁵, ist der Mythos, wenn ich recht sehe, eine derartige Grenze, genauer, ein Grenzbereich.

Der „Sinn“ des Akzeptierten, Realisierten konstituiert sich in dem Maße, in dem mythische Kontingenz sichtbar wird, d.h. in dem Maße, in dem für die Betroffenen andere durchgespielte Möglichkeiten nicht so sehr als deviant oder in ihren devianten Konsequenzen, sondern vor allem als möglich, „denkbar“ vorgeführt werden. Unter diesem Aspekt ist auch unmittelbar einsichtig, warum die Bemühungen einer früheren Forschung, zu jedem überlieferten Mythos ein Ritual zu finden, zum Scheitern verurteilt waren. Mit der Zahl der aktuell ausgeschlossenen Möglichkeiten steigt die Selektivität; „Sinn“ in einem emphatischen Sinne bedeutet das vor allem, wenn der Selegierende akzeptierte Person, etwa ein Gott, ist.

Homer selber hat die Grenzen seines mythologischen Konzeptes als *μοῖρα* oder *αἴσα*³⁶ thematisiert. Beide Begriffe bezeichnen eine alternativlose Faktizität, das Fehlen realer Alternativen auch für die Götter. Göttliche Handlungsfreiheit und Moira oder Aisa sind nur als Grenzfall zu verbinden: Zeus hätte die Macht anders zu handeln, „will“ es aber

³⁴ Im Anschluß an *C. Lévi-Strauss* zuletzt vor allem durch *G. S. Kirk*, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1970.

³⁵ *N. Luhmann*, *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse*, in: *J. Habermas–N. Luhmann*, *Theorie der Gesellschaft*, 11 f.

³⁶ *W. C. Greene*, *Moira*. Cambridge, Mass. 1944, 13 ff.; *U. Bianchi*, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ*. Rom 1953. Das Zitat im folgenden aus *H. Fränkel*, *Dichtung und Philosophie*, 64.

nicht. „Es liegt demnach im Wesen der Konzeption, daß das Schicksal absolut ist, d.h. in keiner organischen Beziehung zu den anderen Weltmächten steht, und daß seine Entscheidungen willkürlich sind, d.h. nicht begründet und nicht verstanden werden können. Aus diesem Grunde ist jeder Versuch von unserer Seite, die homerische Schicksalsmacht zu rationalisieren und in das homerische Weltsystem sinnvoll einzuordnen, von vornherein zum Scheitern verurteilt“ (H. Fränkel).

Mit den zuvor angesprochenen mythischen Permutationen vergleichbar sind die Verhältnisse, die einen bestimmten Typus antiker Feste charakterisieren³⁷: Für die Dauer des Festes wird die soziale Ordnung verkehrt, gerade die rigidesten Normen werden verändert. Aus den provozierten Alternativen „stellen sich“ die alten Herrschaftsverhältnisse, stellt sich die alte Ordnung auch als die neue Ordnung heraus: *Renovatio* und Konvergenz der Selektion fallen in idealer Weise zusammen, unter den möglichen Ordnungen ist die bestehende Ordnung die beste.

3.3 Es bleibt noch die Art der Funktion näher zu bestimmen, die das Binom „persönliche Götter-Mythos“ für ein soziales System ausübt. Ist „der“ Mythos samt den implizierten göttlichen Entscheidungen erfaßte und reduzierte Komplexität der Welt, oder bedeutet die Erweiterung der symbolisch präsent gehaltenen Möglichkeiten auch eine Erhöhung des Selektionszwanges, entsprechend einer Erhöhung der „Welt“komplexität (mit dieser Frage setzt Habermas' Kritik an Luhmanns Verwendung von „Komplexitätsreduktion“ in bezug auf Handlungssysteme an³⁸)?

Diese Frage ist auch für den Bereich des Mythos nicht mit einem Entweder-Oder zu beantworten. Die Speicherung von Möglichkeiten im Mythos, durch die das aktuell Ausgeschlossene noch präsent gehalten wird, erhöht ohne Zweifel die Eigenkomplexität des Handlungssystems, entspricht insoweit einer Reduktion von Weltkomplexität. Andererseits wächst mit der Zahl der im Mythos sinnhaft identifizierten Möglichkeiten der Zwang zur Selektion und die Schärfe der Selektion, insoweit bedeutet Mythos eine Erhöhung von „Welt“komplexität. Hiermit ist als ein weiteres Problem berührt, daß kulturelle Deutungssysteme praktisch simultan eine „kognitive Verarbeitung der Umgebung (empirisch gehaltvolle Informationen über die äußere Realität) und die Interpretation des naturgeschichtlich überlieferten Bedürfnispotentials“ (Habermas³⁹) liefern.

³⁷ Vgl. H. Kenner, Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike. Klagenfurt 1970, 82 ff.; allgemein P. Weidkuhn, Fastnacht – Revolte – Revolution, in: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 21 (1969) 289–306.

³⁸ J. Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit N. Luhmann, in: J. Habermas–N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft, 162 f.

³⁹ Ebd., 163; womit Habermas im folgenden die Schwierigkeiten einer systemtheoretischen Erfassung des „Überlebensproblems“ in Ver-

Aus der doppelt gerichteten Verwendung von „Komplexitätsreduktion“ für Gesellschaftssysteme hat Habermas auf „Unbrauchbarkeit“ des Begriffs plädiert, Luhmann hat darauf mit einer veränderten Interpretation von Selektion geantwortet und seine Position bekräftigt⁴⁰: „Darin sehe ich die spezifisch neue evolutionäre Lage, die keine unmittelbaren Analogien im Bereich physischer oder organischer Systeme hat und für die menschliche Ehrentitel wie Bewußtsein oder Vernunft als Anthropologica nur ein unzureichender Ausdruck sind. Sinnsysteme können Selektionen so vollziehen, daß Komplexität für sie erhalten bleibt, ja gesteigert wird und als Horizont anschließender Selektionen oder anders möglicher Selektionen Welt präsentiert.“

Der hochkulturelle Mythos scheint ein Grenzbereich zu sein, der die hier geforderte Selektions- und Präsentationsleistung erbringt. In der Gesamtheit des Mythos bleibt das Ausgeschlossene präsent, eine Selektion innerhalb der dominanten Ziele eines Gottes ist garantiert. Interferenzen mit dem Planen und Handeln anderer Götter können allerdings die Strategie der Selektion stören und Komplexität in zunächst nicht reduzierbarer Weise erhöhen. Die polytheistischen Systeme⁴¹ haben dem im allgemeinen durch eine hierarchische Gliederung des Pantheons vorgebeugt, eine Gliederung, die Prioritäten und Anschlußselektivitäten festlegt.

4 Historischer Exkurs

4.1 Erstaunlicherweise ist der im Rahmen umfassenderer Ansätze vortragene Grundgedanke, den „Sinn“ göttlichen, mythischen Handelns aus der Differenz von Möglichkeit und Verwirklichung zu entwickeln, einmal in der antiken Mythographie angesprochen worden; von einem Autor, dem man dieses Reflexionsniveau im allgemeinen nicht zutraut und der an diesem Punkte gröblich mißverstanden worden ist: ich meine Hesiod. Und zwar die Verse 27 f. zu Beginn der Theogonie:

*ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὔτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι,*

in traditioneller Übersetzung: „Wir wissen viele Lügen zu erzählen, die dem Wahren gleichen; wir wissen aber auch, wenn wir wollen, die Wahr-

bindung bringt. An diesem Punkt setzt R. Döberts Versuch an, die „Bezugspunktproblematik“ mit Hilfe eines Abfolgeschemas der soziokulturellen Evolution zu lösen.

⁴⁰ Ebd., 308. In einer Anmerkung zu dem zitierten Satz eine grundsätzliche Abgrenzung zwischen „Reduktion von Komplexität“ im Sinne Luhmanns und Gehlens Begriff der „Entlastung“.

⁴¹ Vgl. noch U. Bianchi, Probleme der Religionsgeschichte. Göttingen 1964, 53 ff.

heit zu verkünden.“ Mit der Interpretation hat man sich schwer getan⁴². Man denke: Die Musen, Töchter des Zeus und der Mnemosyne, der „Erinnerung“, stellen sich bei einer Epiphanie als erstes mit der Bemerkung vor: „Wir können überzeugend lügen. . .!“ Wohl kaum in der Selbstprädikation eine Polemik gegen den homerischen Sänger (der Unwahres berichtet) und dann die eigentliche Wesensaussage, sondern eine Beschreibung der komplementären Aufgaben mythischer Tradition. In sehr freier Wiedergabe: Wir können vieles ausgeschlossene Andere berichten, dem Richtigen ähnlich, wir können aber auch, wenn wir wollen, das Zutreffende genau (*ἀληθέα*) verkünden. Hesiods sogenannter Wahrheitsanspruch⁴³ gründet sich nicht auf seine Musenweihe, in deren Verlauf die oben zitierten Worte fallen, sondern auf die Wahl des Katalogs als Form seiner Dichtung.

4.2 Eine Problemgeschichte jener komplementären Aussagen der Musen könnte das hier Angedeutete bestätigen. Es ließe sich wohl vor allem zeigen, daß mit dem Verlust mythischer Alternativen die Bestimmbarkeit von Sinn auf dieser Ebene verlorengelht; an der Gestalt des Zeus handgreiflich zu demonstrieren. Für Aischylos⁴⁴ bereits ist Zeus umfassender Allgott geworden; er hat nie die tragische Bühne betreten, weder bei Aischylos noch bei einem der anderen Tragiker. Seine Vollkommenheit vernichtet mythische Kontingenz in dem zuvor angesprochenen Sinne. Was bedeutet, daß sein „Sinn“ nicht darstellbar ist; folgerichtig wird Zeus' Sinn bei Aischylos explizit für unerkennbar erklärt: Hiketiden 93 ff.: „Die Pfade von Zeus' Denken (*πραπίδων πόροι*) sind dunkel und beschattet, unerkennbar . . .“, oder Hiketiden 93 ff.: „Wie soll ich Zeus' Sinn erkennen, unergründliche Schau. . .?“ Damit wird das kognitive Potential „Sinn des Zeus“ als Darstellungsmodus endgültig verschlossen, oder, noch bedenklicher, „Sinn“ wird zugleich an Zeus delegiert und für unerkennbar erklärt.

Der Wendepunkt zu dieser Konzeption ist schon durch Solon markiert⁴⁵: Einerseits übersieht Zeus von allem Geschehen den Ausgang, v. 17 der Musenelegie, andererseits „ist der Sinn der unsterblichen Götter gänzlich unerkennbar für die Menschen“, fr. 17:

πάντηι δ' ἀθανάτων ἀφανῆς νόος ἀνθρώποισιν

⁴² Vgl. die Diskussion im Kommentar von *M.L. West*, Oxford 1966, und die zu V. 1–115 angegebene Lit.

⁴³ *H. Maehler*, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars, in: *Hypomnemata* 3 (1963) 40 ff.

⁴⁴ Vgl. *W. Kiefner*, Der religiöse Allbegriff des Aischylos, in: *Spudasmata* 5 (1965); *K. Reinhardt*, Aischylos als Regisseur und Theologe. Bern 1949; *H. Hommel*, Schicksal und Verantwortung. Aischylos, Agamemnon 1562, in: *H. Hommel* (Hrsg.), *Wege zu Aischylos* 2. Darmstadt 1974, 232–263.

⁴⁵ *K. Reinhardt*, Solons Elegie *eis éautón*, in: *Tradition und Geist*. Göttingen 1960, 125–131.

Der komplementären Formulierung der Hesiodischen Musen entspricht verblüffend genau Solons vielzitiertes *πολλὰ ψευδοῦνται ἀοιδοί* (fr. 21). „Vieles lügen die Dichter“, nun tatsächlich in dem negativen Sinne gemeint, den das Institut „persönlicher Gott“ – in dem hier vorgeführten Sinne – für das religiöse Alltagsleben besessen hat. Das Ausfüllen von Kontingenz ist Lüge, wenn a limine eine Bestimmbarkeit des göttlichen Sinns abgelehnt wird.

5 Konsequenzen der persönlichen Gottesvorstellung

5.1 Diese, zuvor an Solon und Aischylos vorgeführte, gern als klassisch apostrophierte Bescheidung menschlicher Erkenntnisfähigkeit ist wohl nur die erkenntnistheoretische Fassung des (problematischen) Stellenwerts, den das Institut „persönlicher Gott“ – in dem hier vorgeführten Sinne – für das religiöse Alltagsleben besessen hat.

Mobilität, Autonomie und (in der Außenperspektive) Irrationalität⁴⁶ der großen persönlichen Götter, das Interferenzsystem verschiedener Intentionen verschiedener Götter waren sicher kaum geeignet, die unmittelbaren religiösen Bedürfnisse des einzelnen Gläubigen abzudecken. Die Entfernung zum „großen“ Gott ist im Einzelfall zu groß, die Beziehung zu ihm zu unsicher: Die Kluft zwischen diesem Gott und den Alltagsbedürfnissen überbrückt eine in dieser Spezialisierung „neue Konzeption“, die binomische Verbindung von Gott(esname) und Epitheton⁴⁷.

5.2 Die Epitheta leisten, was durch eine zunehmende Distanzierung des persönlichen Gottes verlorengegangen ist, eine Einbindung der Götter in sozialrelevante Schemata. Der erstrebte Funktionsbezug zwischen Kulturteilnehmer, Anlaß der Handlung, Kultlokal, Festtermin usw. wird in sprachlicher Konkretheit präzisiert: Zeus Kataibates, der Zeus, der im Blitz erschienen ist, wie Zeus Keraunios; Zeus Idaios, Ainesios, der Zeus des Ida und vom Ainos; Zeus Hyetios oder Ombrios, der Zeus, der Regen bringt; Zeus Herkeios und Zeus Polieus, Schützer von Hof und Stadt, Zeus Hikesios und Xenios, Schützer der Schutzflehenden und Fremden; Zeus Eleutherios und Zeus Katharsios, Befreier und Reiniger – es gibt etwa zehnmal soviel Kultbeinamen des Zeus⁴⁸ wie olympische Götter!

⁴⁶ Insoweit sicher nicht Widerspiegelung einer mangelhaft beherrschten Natur, wie R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, 111 f. vermutet, sondern Aufweis einer unabgeltbaren Potentialität.

⁴⁷ Zum Grundsätzlichen B. Gladigow, Gottesnamen und Gottese epitheta, an anderer Stelle.

⁴⁸ Zusammenstellung der Zeus-Epitheta jetzt durch H. Schwabl, Art. Zeus (Beinamen), in: RE X A, Sp. 253–376.

Insgesamt stellen die einer Gottheit zugeschriebenen Epitheta den Versuch dar, *gegen* die bisher charakterisierte Entwicklung die Variationsbreite der göttlichen Möglichkeiten einzugrenzen, die Entscheidungen des Gottes grundsätzlich in einen Bezug, den gewünschten Bezug zu den Menschen, zu setzen. Die prinzipielle Mobilität der persönlichen Götter wird eingeengt⁴⁹, das Generalisierungsniveau ihrer Intentionen, in Richtung auf eine lokale und funktionale Segmentierung der unconditionierbaren Gesamterscheinung. Für die im Kult realisierte Religiosität ist die Ebene des Kontaktes und der Rekurrenz durch die Epitheta charakterisiert, nicht durch die „Persönlichkeit“ des Gottes, der „konkrete“ Kontakt ist gewissermaßen immer auf dieser Ebene geblieben.

Mythologie und Epitheta stehen auf der anderen Seite natürlich nicht beziehungslos nebeneinander, vermittelnde Positionen sind jederzeit denkbar – doch wohl stets so, daß der Kommunikationsmodus Mensch – Gott bestimmt bleibt. Die Epitheta eines Gottes folgen den Kräftelinien der konkreten kultischen, lokalen, individuellen Beziehungen (Olympios, Soter, Bulaios, Horkios, Teleios etc.), stellen Soziogramme der kultischen Realität dar. Eine Ähnlichkeit des hier skizzierten Prozesses mit Useners These über die Entstehung von Sondergöttern⁵⁰ ist erkennbar – jedoch auch, wie ich hoffe, die entscheidende Differenz: Der von uns skizzierte Vorgang ist nur als sekundärer Prozeß im Anschluß an die Etablierung persönlicher Götter plausibel. Trotzdem, oder auch gerade deshalb, ist die Summe der Epitheta eines Gottes nicht identisch mit den *Eigenschaften* des Gottes im Rahmen theologischer Spekulation, mit seinen „Wesensaussagen“.

Die zunehmende Bedeutung des „kultischen Binoms“, Eigenname des Gottes plus Epitheton, ist eine Gegenbewegung zur Entwicklung großer persönlicher Götter; die erschreckende, unconditionierbare Gesamterscheinung des „großen“ Gottes wird auf den erstrebten Kommunikationsmodus begrenzt, gewissermaßen heruntertransformiert. Eine Verbindungslinie zum Euphemismus zeichnet sich hier ab: Euphemistische Antonomasien⁵¹ und die Mehrzahl der Epitheta stellen Optionen der Kultteilnehmer aufs Freundliche, Hilfreiche usw. dar; von besonderer Bedeutung bei Göttern, die auch „anders“ sein können. Auf der kognitiven Ebene bedeutet das zugleich, daß versucht wird, die Fehlerbreite symbolisch stark überhöhter Beziehungen zu reduzieren. Insbesondere

⁴⁹ Zu analogen Problemen/Problemlösungen B. Gladigow, Zur Konkurrenz von Bild und Name im Aufbau theistischer Systeme, in: H. Brunner–R. Kannicht–R. Schwager (Hrsg.), Wort und Bild. München 1979.

⁵⁰ Eine gute Auseinandersetzung mit H. Usener bei K. Reinhardt, Personifikation und Allegorie, in: *ders.*, Vermächtnis der Antike. Göttingen 1960, 7–40.

⁵¹ R. Hirzel, Der Name. Abh. Akad. Leipzig 1918, 25 ff.; K. Beth, Art. Euphemismus, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2 (1929/30) Sp. 1079–1084.

die sprachliche Durchsichtigkeit des Epithetons (im Gegensatz zur vorherrschenden Undurchsichtigkeit des Gottesnamens⁵²) sichert den Benutzer in gleicher Weise vor Fehldeutungen wie die Invarianz des Ritus den Ausführenden vor unbeabsichtigten Nebeneffekten.

Für den griechischen Bereich hat die Ausdifferenzierung der Institute „Eigenname des Gottes“ und „Epitheton“ eine Reihe von bemerkenswerten Folgen gehabt. Distanz und Autonomie, Individualität und „Freiheit“ der großen Götter gehen so in einer neuen Weise Verbindungen mit dem Konkreten, Ortsgebundenen, Zeitbestimmten ein. Solche Rückbindungen des Typs Zeus Keraunos, Hera Argeia, Apollon Karneios bedeuten für die griechische Religionsgeschichte eine Stabilisierung des Momentanen und Dämonischen auf der Ebene von Epiphanie und jeweiliger Präsenz der Götter. Für einen erheblichen Zeitraum haben Verbindungen dieser Art ein Absinken der typischen unconditionierbaren Erscheinungen in den Bereich der Magie und des Irrationalen⁵³ verhindert. Umgekehrt hat das ausgebreitete System von Epitheta im Bereich des praktizierten Kultus der Beliebigkeit theologischer Abstraktionshöhe⁵⁴ einen Riegel vorgeschoben.

5.3 Verändern sich die kulturellen Bedingungen derart, daß die Generalisierung einer Vielzahl von Erscheinungen nicht mehr über die Wirkungsmöglichkeiten persönlicher Götter laufen kann, wie für den Hellenismus charakteristisch, werden in Form von Personifikationen⁵⁵ die Relationen selber thematisiert. Die Kritik an der anthropomorphen Gestaltung der persönlichen Götter⁵⁶ beseitigte auch das handlungs-

⁵² Auf die sprachliche Undurchsichtigkeit der griechischen Götternamen als Konzept – im Gegensatz zu römischen, sumerischen, babylonischen, ugaritischen, hethitischen Götternamen – weist auch *W. Burkert*, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart 1977, 232 f. hin. Hier dokumentiert sich wohl in erstaunlicher Konsequenz der Versuch, die Götter als individuell wirkende Personen zu fixieren und sie durch die Benennung mit Eigennamen vor der Offenheit und Beliebigkeit von Appellativa etc. zu schützen.

⁵³ *K. Reinhardt*, Personifikation und Allegorie, 18 ff.

⁵⁴ Ähnliches läßt sich im Verhältnis zum Kultbild feststellen, vgl. *B. Gladigow*, Zur Konkurrenz von Bild und Namen, a.a.O.

⁵⁵ Zusammenstellungen bei *L. Deubner*, Art. Personifikation, in: Roschers Mythol. Lexikon 3 (1897/1909) Sp. 2068–2169; systematische Bewertung bei *K. Reinhardt*, Personifikation und Allegorie, 7–40, und *M.P. Nilsson*, Kultische Personifikationen, in: *Opuscula selecta* 3 (1960) 233–242.

⁵⁶ Die Kritik konzentrierte sich naheliegenderweise auf die Kultbilder in Menschengestalt; vgl. *P. Decharme*, La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Paris 1904; *Ch. Clerc*, Les théories relatives aux cultes des images chez les auteurs grecs du II^{me} siècle après J.-C. Paris 1915; *J. Geffcken*, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, in: *Arch. f. Religionswiss.* 19 (1916/9) 286–315; daneben aber auch schon relativ früh eine Apologetik der Menschengestalt, vgl. *O. Loretz*, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von *E. Hornung*, Der Mensch

theoretische Konzept des Polytheismus. In der „Personifikation von Abstrakta“⁵⁷ wird auf der Ebene von Begriffen eine Kohärenz von Gott und Bereich wiederhergestellt, jene alte Substruktion theistischer Entwürfe. Die beste Karriere macht dabei die Gottheit, in der die Möglichkeit, daß die Dinge auch „anders“ sind, als solche personifiziert ist, und zwar ohne daß dabei eine „Strategie der Selektionen“ unterstellt wird: Tyche.

6 Mythische Kontingenzen – kontingente Mythen

6.1 Eine letztlich folgenreiche Funktion des Komplexes göttliche Handlungsfreiheit – mythische Alternativen ist noch nicht hinreichend gewürdigt worden. Wir hatten zuvor schon den Mythos als das Medium angesprochen, in dem alternative Möglichkeiten gespeichert werden können⁵⁸, in dem – neben anderem – die Varianten bestimmter Lösungen durchgespielt werden.

Dafür zunächst eine Beispielgruppe. Ilias II 435 ff. erwägt Zeus, ob er seinen Sohn Sarpedon vor dem Todesgeschick erretten soll: „Und das Herz strebt mir zwiefach, der ich das bedenke im Sinn: Ob ich ihn . . . oder ihn. . .“⁵⁹: Nicht allein die göttliche Entscheidungssituation, die hier ausgebreitet wird, ist von Bedeutung, sondern auch die Tatsache, daß der Gott menschliche Unsterblichkeit als eine Möglichkeit erwägt – dann aber den Tod des Betreffenden beschließt. Eine Permutation genau dieser Möglichkeiten liefert der „homerische“ Aphrodite-Hymnos V. 213 ff. Während Zeus für Ganymedes befunden hatte

ὥς ἔοι ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ ἴσα θεοῖσι,

„er möge unsterblich sein und alterslos wie die Götter“, erbittet Eos – mit diesem exemplum vor Augen – für ihren Geliebten Tithonos

ἀθάνατόν τ' εἶναι καὶ ζῶειν ἤματα πάντα,

„er sei unsterblich und möge immer leben“. Zeus gewährt es, und Tithonos wird nun zwar unsterblich, aber nicht alterslos, er verfällt in seiner körperlichen Gestalt. Am Schluß des Verfallsprozesses bleibt nur noch seine Stimme.

als „Bild Gottes“ in Ägypten. München 1967; und zwar nicht nur im jüdisch-christlichen Bereich, vgl. C. Koch, Vom Wirkungsgeheimnis des menschengestaltigen Gottes, in: *ders.*, Religio. Nürnberg 1960, 205–252. ⁵⁷ S. die oben in Anm. 55 angegebene Lit. Die griechischen Anstöße haben unter den Rahmenbedingungen römischer Religiosität eine beachtliche Rolle gespielt, s. K. Latte, Römische Religionsgeschichte. München ²1967, 233–242 („Der Kult von Wertbegriffen“).

⁵⁸ Oben S. 51 f.

⁵⁹ Zur Überlagerung mit einem „Schicksals“gedanken s.o. S. 51 f. mit weiterer Lit.

In der Permutation der Ganymedes-Geschichte – statt ἀγήρωσ (alterslos) heißt es für Tithonos ζῶειν ἤματα πάντα (immer leben) – verbirgt sich eine Variation des uralten Mythenmotivs „Tod und Todüberwindung“ unter einer Erkenntnisstrategie. Die Rahmenbedingungen bleiben die gleichen, ein Faktor wird variiert; daraus resultiert eine Antwort auf die Frage: Was würde Unsterblichkeit unter Verlust der „äußeren Form“ bedeuten, was bleibt, wenn der Körper verfällt? Was hier an einer letztlich peripheren Mythenversion vorgeführt wurde, läßt sich als ein einfaches „Gedankenexperiment“ klassifizieren. Die „experimentelle“ Situation ist deutlich auf jene altmediterrane Lösung des Problems bezogen, Dauer durch Erhaltung der äußeren Form zu sichern – und *negiert* diese Möglichkeit „experimentell“⁶⁰.

6.2 Wenn Verwandtschaftsbeziehungen die Struktur der Ordnungsbeziehungen, Systemstrukturen bestimmen, ist es naheliegend, daß eine grundsätzliche Erfassung von Kontingenzen vor allem über eine Permutation von Verwandtschafts- und Fortpflanzungsverhältnissen läuft. Wenn zudem Sozialität nicht mit den Grenzen menschlicher Gesellschaft endet, bedeutet die im griechischen Mythos vorherrschende Kombinatorik von Verwandtschaftsbeziehungen auch einen Versuch, Kontingenzen der „Welt“ zu modalisieren. Es werden nicht nur die Möglichkeiten verwandtschaftlicher Nächstbeziehungen durchgespielt (Sohn – Mutter, Vater – Tochter, Bruder – Schwester usw.), sondern auch atypische Reproduktionsbedingungen „erprobt“. Beispielsweise die Möglichkeit autonomer Fortpflanzung: Aus Zeus' Haupt entspringt Athene, Hera bringt Typhaon ohne Zeugung aus sich hervor, nach einigen Mythenversionen auch Hephaistos (Zeus' Produkte sind selbstverständlich vollkommen, Heras ungeheuer oder defekt). Es sind Versuchsanordnungen im „entlasteten“ Raum: die göttlichen Akteure können ohne die Restriktionen sterblicher Menschen handeln, risikolos und ohne pragmatische Reduktionen, Störfaktoren sind ausgeschaltet, die relevanten Faktoren isolierbar.

6.3 Der Schritt zum klassischen Gedankenexperiment als Instrument wissenschaftlicher Forschung, wie es von E. Mach⁶¹ konzipiert worden ist, ist leicht zu vollziehen: Die Erkenntnisstrategie, zuletzt an der Variation von Verwandtschaftsbeziehungen vorgeführt, bleibt die gleiche, aber mit der Aufgabe von Sinn als Sozialdimension treten nicht-intentionale Beziehungen in den Vordergrund. Nicht mehr die Götter stellen

⁶⁰ Hierzu umfassender B. Gladigow, *Mythische Experimente – experimentelle Mythen. Zur Erfassung von Kontingenz im griechischen Mythos*, an anderer Stelle.

⁶¹ E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*. Leipzig 1926, 172 ff., vgl. ferner K. Popper, *Über den Gebrauch und Mißbrauch von Gedankenexperimenten*, besonders in der Quantentheorie, in: *ders.*, *Logik der Forschung*, Tübingen ⁶1976, 397–411.

die Bedingungen und Möglichkeiten der Variation, sondern Substanzen, Kräfte, Prozesse.

Das älteste „nicht-mythische“ Beispiel eines Gedankenexperiments finden wir bei Archytas (4. Jh. v. Chr.)⁶²: Es wird die Frage diskutiert, ob der Weltraum begrenzt oder unbegrenzt sei. Zur Entscheidung läßt Archytas „in Gedanken“ eine Person an den Rand eines begrenzt gedachten Raumes treten: Würde diese Person ihre Hand oder einen Stab hinaushalten können? Wenn ja, wäre da noch „etwas Raum“, wenn nein, und sie gegen etwas stoßen würde, wäre da noch „etwas“, also auch noch Raum. Der Weltraum muß also unbegrenzt sein. Dieses Gedankenexperiment hat über Lukrez⁶³ und Richard von Middleton eine Tradition bis zu J. Locke, bei dem dann Gott (!) einen Menschen an den Rand der körperlichen Welt stellt.

Experiment und Gedankenexperiment unterscheiden sich für antike Ansprüche weit weniger als für moderne, da auch für das antike Experiment der Zwang zur Realisierung entfällt⁶⁴. Gerade der instrumentelle Eingriff wird grundsätzlich als Störfaktor angesehen, der zu keinen „natürlichen“ Ergebnissen führt. In antiken Experimenten erfolgen die Schlüsse aus der „Plausibilität“ der Versuchsanordnung, den einsehbaren Konsequenzen der postulierten Variation. In diesen Punkten ist das antike Experiment der mythischen Variation weit enger verpflichtet als – so die *communis opinio* – dem (homerischen) Gleichnis.

7 Zusammenfassung

Im Rahmen der bisherigen Überlegungen wurde zu entwickeln versucht, welches die Konsequenzen einer hochkulturellen Thematisierung von Macht(überschuß) sind. Am Ende stehen zunächst einmal die Institutionen legitimierte Herrschaft, persönliche Götter und ein neuer Begriff von Individualität (aus einer religiösen Handlungstheorie entwickelt), in Phasenverschiebungen, aber auch mit deutlichen Korrelationen.

Parallel dazu findet sich bereits notwendig als Medium der Konzeption eine Erfassung von Kontingenz durch den Mythos, im Mythos; in der Form von „anderen“ Göttern und: in der Möglichkeit eines Gottes, sich so oder so zu entscheiden. Mit der Ausdifferenzierung von Möglichkei-

⁶² 47 A 24 D.-K.

⁶³ De rerum natura 1, 963–991. Zur Geschichte der Argumentation mit Belegen *M. Jammer*, Das Problem des Raumes. Darmstadt 1960, 8 ff.

⁶⁴ Vgl. *O. Regenbogen*, Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft, Kl. Schriften. München 1961, 141–194; *G.E.R. Lloyd*, Experiment in Early Greek Philosophy and Medicine, in: Proc. Cambridge Philol. Soc. 190 (1964) 50–72.

ten wird insbesondere für die großen Götter eine „Strategie der Selektivität“ konzipierbar, positiv traditionellerweise als „Sinn“ beschrieben. Das Medium, das sowohl die Selektivität als solche sichtbar macht wie die Horizonte anderer Möglichkeiten offenläßt, ist der Mythos in der Gesamtheit seiner Ausformungen. Unter diesem Aspekt scheint mir vor allem der griechische Mythos dadurch ausgezeichnet, daß nicht konstituierendes oder exemplarisches Handeln der Götter im Vordergrund steht, sondern eine Auffächerung von Möglichkeiten. Daß dieses zunächst nur im Rahmen göttlichen Handelns, innerhalb eines polytheistischen Systems geleistet wird, hat seine prinzipiellen Gründe – wie ausgeführt – letztlich darin, daß Alternativen nur auf „Macht“ als struktureller Basis diskutierbar waren.

Bestimmte Variationen mythischer Situationen lassen sich als eine Erkenntnisstrategie beschreiben, in deren Rahmen jeweils eine möglichst kleine Zahl von Faktoren variiert wird. Variation und deren Auswertung entsprechen dabei weitgehend dem, was wir später als Gedankenexperiment zu bezeichnen pflegen. Die Nähe mythischer Konstruktionen zur Utopie im engeren Sinne hat man immer gesehen, die Utopie selber ist wiederum schon verschiedentlich als ein Bereich gedanklichen Experimentierens⁶⁵ gewürdigt worden. Von dem bisher als mythisches und weiterhin nicht-mythisches Gedankenexperiment Bezeichneten unterscheidet sich die Erkenntnisstrategie der Utopie allerdings insofern wesentlich, als hier eine kaum überschaubare Fülle synchroner Variationen diskutiert wird; die Totalität des Entwurfs, das gattungsspezifische Postulat, dominiert über eine differenzierende Zuordnung von Variation und Konsequenz.

Die Thematisierung von Kontingenz durch den Mythos mußte den Beteiligten über kurz oder lang deutlich machen, daß sie sich den Risiken einer fremden Subjektivität aussetzten. Die antagonistischen Tendenzen stabilisierten sich, wie zu zeigen versucht wurde, im griechischen Bereich für eine gewisse Zeit in dem kultischen Binom „Name plus Epitheton des Gottes“ und verhinderten in dieser Phase, daß Religion, wie es J. Burckhardt für das 19. Jh. konstatiert hat, „Rationalismus für die Wenigen und Magie für die Vielen“ wurde. Die theologische Diskussion dieser Zeit, gemeint ist jetzt das 5. vorchristliche Jh., bereitete allerdings genau diese Entwicklung vor. „Der Sinn der Götter ist unerkennbar“, von Aischylos mit allem Nachdruck für Zeus behauptet, wird Motto einer Entwicklung, die endgültig darauf verzichtet, aus der Rationalität der Götter eine Rationalität der Welt zu entwickeln. Euripides hat dieses Auseinanderfallen am Ende des 5. Jh.s in aller Schärfe erkannt, Troerinnen 884 f.

⁶⁵ Etwa R. Ruyer, Die utopische Methode, in: A. Neusüss, Utopie. Neuwied 1968, 339–360.

*ὅστις (ποτ') εἶ σὺ δυστόπατος εἰσιδεῖν
Zeús, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,*

„Wer auch immer Du bist, Zeus, schwer zu erkennen (inhaltlich praktisch ein Aischyloszitat), entweder die Notwendigkeit der Natur oder der Sinn der Sterblichen. . .“ In traditioneller Form, als Namensuchen in der Epiklese, sind mit erheblicher Treffsicherheit die beiden Bereiche angedeutet, die aus dem Potential „Sinn der Götter“ ihre Strukturen gewonnen haben: Naturdeutung und Individualpsychologie.