

Strukturprobleme polytheistischer Religionen

Von
BURKHARD GLADIGOW
Tübingen

Nemo contra deum nisi deus ipse*

1. Themenstellung

Das gemeinsame Thema dieses Bandes, Antagonismen und Antagonisten in der Götterwelt gewidmet, läßt es geboten erscheinen, den besonderen Fall Antagonismus in den Rahmen anderer Fälle und anderer Möglichkeiten einzuordnen. Dieser Rahmen ist grundsätzlich durch die polytheistischen Religionen gegeben; die Fragestellung muß also dahin erweitert werden, in welcher Weise in den verschiedenen polytheistischen Religionen das Verhältnis der Götter zueinander konzipiert ist. Daß auch monotheistische Religionen bestimmte Modelle von Komplementarität und Antagonismen übernehmen können, gehört zu den besonderen Problemen monotheistischer Religionen, die insoweit ebenfalls zum Gegenstandsbereich des Rahmenthemas gehören.

Für die Einordnung dieses Spezialfalls im Verhältnis von Göttern zueinander, eine Ortsbestimmung antagonistischer Götter, wäre es also notwendig, gemeinsame Struktureigentümlichkeiten polytheistischer Religionen zu beschreiben, eine Morphologie des Polytheismus zu besitzen. Eine Morphologie des Polytheismus zu entwickeln, ist die Forderung, die Angelo Brelich 1960 in Marburg¹ als vordringliche Aufgabe der Religionswissenschaft aufgestellt hatte. Brelich, der sich dieser Aufgabe widmen wollte, diesen Plan aber nicht mehr realisieren konnte, weist mit Recht darauf hin, daß die Religionswissenschaft diese Notwendigkeit nie recht erkannt, geschweige denn realisiert habe.

2. Forschungsgeschichte des Polytheismus

Über die Gründe für diesen Mangel lohnt es sich einen Moment nachzudenken; dabei wird sich relativ schnell zeigen, in welcher Weise Wort- und Begriffsgeschichte von Polytheismus² mit wissenschaftsgeschichtlichen Optionen verbunden worden sind. Polytheismus als Terminus erscheint zuerst bei Philon von Alexandrien³. Er verwendet *πολυθεΐα* und daneben *δόξα*

* Das Motto ist dem vierten Teil von Goethes Dichtung und Wahrheit entnommen, als dessen Motto es Eckermann für die postume Edition bestimmte. Die Herkunft jenes „sonderbaren aber ungeheuren Spruches“ ist wohl noch unklar; vgl. M. Mommsen, Zur Frage der Herkunft des Spruches „Nemo contra deum nisi deus ipse“, in: Goethe 13 (1951) 86–104 und E. Spranger, Nemo contra Deum nisi Deus ipse, in: Goethe 11 (1949) 46–61. – Folgende Abkürzungen werden in den Anmerkungen benutzt: ANET = Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, hrsg. von J. B. Pritchard (Princeton 1955, Suppl. 1968); RAC = Reallexikon für Antike und Christentum; RE = Realencyclopädie (der classischen Altertumswissenschaft).

¹ Auf dem 10. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte; der Vortrag ist unter dem Titel, Der Polytheismus, in: Numen 7 (1960) 123–136, publiziert.

² Die neben Brelichs Aufsatz beste zusammenfassende Darstellung findet sich in: Enciclopedia delle Religioni 4 (1972) s. v. Politeismo von A. M. di Nola.

³ Philon, 1, 609; 1, 41.

πολύθεος als polemische Begriffe für Religionen, in der eine Mehrzahl von Göttern kultisch verehrt wird. Von dem Sonderfall der israelitischen Religion aus gesehen, wird also der „Normalfall“ terminologisch ausgegrenzt – und nicht umgekehrt. Πολύθεος gibt es schon im klassischen Griechisch; bei Aischylos⁴ verweist das Adjektiv auf die Besonderheit, daß *ein* Altar einer Mehrzahl von Göttern gehört: πολύθεος ἕδρα. Die begriffliche Strategie ist – auf der Ebene der Objektsprache – gerade gegenläufig zur wissenschaftlichen.

Aus der Sicht des jüdischen Monotheismus und seiner Folgereligionen behält ‚Polytheismus‘ bis in die neuere Zeit seine abwertende Komponente bei: „Polytheismus ist die grobe Art der Abgötterei...“⁵, und: „Polytheismus, der gelehrtere Name für das, was sonst Abgötterei, Götzendienst oder Heidentum genannt wird.“⁶ Solchen ethnozentrischen theologischen Klassifikationen gegenüber sind auch die religionsgeschichtlichen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts⁷ darauf gerichtet, den Polytheismus als eine transitorische Erscheinung in der Entwicklung von Kulturen zu beschreiben, oder gar als eine typische Verfallserscheinung. Auch die Konzeption des Urmonotheismus kann so wieder theologisch vereinnahmt werden: „Das Wesen des Polytheismus oder der Verehrung einer Vielheit göttlicher Mächte statt des einen wahren Gottes beruht auf einer Naturbefangenheit des durch die Sünde entarteten religiösen Gefühls und Verhaltens der Menschheit.“⁸

Nachdem die These von D. Hume, der im Polytheismus die ursprüngliche Form und den Ursprung von Religion sehen wollte, leicht widerlegt werden konnte, beschränkte sich das Interesse der Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts⁹ am Polytheismus auf seine Rolle als Zwischenglied in einer Sequenz Fetischismus-Polytheismus-Monotheismus oder Animismus-Polytheismus-Monotheismus. Selbst E. B. Tylor widmet in seinem Hauptwerk¹⁰ dem entwickelten Polytheismus kaum ein paar Seiten; postulierter Ursprung und ethnozentrisch gewerteter Höhepunkt der Entwicklung nehmen seine Aufmerksamkeit in vollem Umfang in Anspruch. Ähnliches ließe sich auch für die Beachtung des Polytheismus in den anderen Ursprungsthesen behaupten, für Totemismus, Animatismus, schließlich auch für Sabäismus und Naturmythologie.

Die um die Vorstellungen eines Urmonotheismus kreisenden gegenläufigen Evolutionstheorien¹¹ und ihre Widerleger benutzen das historische Material der polytheistischen Religionen gleichermaßen lediglich dazu, eine verlorengegangene monotheistische Grundstruktur von ‚Religion‘ zu erschließen bzw. dieses zu bestreiten. Eine Würdigung als autonomer Gegenstand, als entwickeltes, eigenen Strukturgesetzen unterworfenes Institut einer Kultur hat der

⁴ Aeschylus Suppl. 424.

⁵ Zedlers Universallexikon (1741) s. v. Polytheismus.

⁶ Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (1904), s. v. Polytheismus.

⁷ Kurze Skizze bei A. Brelich (wie Anm. 1) 123 f.

⁸ RE (wie Anm. 6) s. v. Polytheismus.

⁹ Überblick bei G. Widengren, Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft, in: G. Lanczkowski, Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft (Darmstadt 1974) 87–113. Zu den ‚gegenläufigen Evolutionstheorien‘ gehört schließlich auch Widengrens These, Religionsphänomenologie (Berlin 1969) 113 ff., der die polytheistische Entwicklung auf eine Differenzierung des Hochgottglaubens zurückführt.

¹⁰ E. B. Tylor, Primitive Culture (London 1871).

¹¹ P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 12 Bde. (Münster 1926–1955); Modifikationen durch R. Pettazzoni, Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni (Rom 1922) und G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala 1938). Vgl. G. Widengrens Einschätzung der Forschungssituation, in: Evolutionistische Theorien (wie Anm. 9) 109: „... an der beherrschenden Rolle, die die Hochgottvorstellung im religiösen Leben der Naturvölker spielt, kann kein Zweifel sein, und das historische Problem ist nicht so sehr der ‚Ursprung‘ des ‚Monotheismus‘ auf früher Kulturstufe als vielmehr der des Polytheismus...“

Polytheismus lediglich für eine gewisse Zeit sub voce Mythologie¹² erfahren; mit dem Aufkommen der Naturmythologie und der Herauslösung der Mythologie aus der ‚Religion‘¹³ ging auch dieses Arbeitsfeld verloren.

3. Konstitutive Elemente

Es seien nun, den oben ausgeführten Prämissen entsprechend, einige Bemerkungen über konstitutive Elemente des Polytheismus¹⁴ angeschlossen, die vor allem für seine Struktur verantwortlich sind. Eine Definition, die den systematischen Ort der einzelnen Elemente der Analyse vielleicht etwas deutlicher macht, sei vorausgeschickt: Als Polytheismus sei eine Religionsform bezeichnet, in der ein Handeln einer Mehrzahl persönlich vorgestellter Götter konzipiert ist. Das Handeln der Götter wird dargestellt als aufeinander bezogen, auf die ‚Welt‘ gerichtet, die Menschen betreffend.

3.1 Götter als Subjekte

In dieser letztlich traditionellen Definition kommt es ohne Zweifel auf die inhaltliche Präzisierung von ‚Götter‘ und ‚Handeln‘ an. Es zeigt sich sehr schnell, daß beide Wörter für eine Systematik und eine Übernahme in die Metasprache komplementäre Begriffe sind. Die Gottesvorstellung des Polytheismus¹⁵ läßt sich charakterisieren, ist konstituiert durch einen an autonomen, nichtmenschlichen Subjekten präzisierten Handlungsbegriff. Die Annahme mehrerer Aufmerksamkeitsträger mit einer Reihe von Eigenschaften, die die Restriktionen menschlichen Handelns programmatisch übersteigen (‚Macht‘ etwa als Realisierungskompetenz, ‚Wissen‘ als weitreichende Planungsfähigkeit, ‚Willen‘ als übergreifende Intentionalität), erfordert Modelle von Kooperation und Konflikt, die die gleichzeitige Existenz übermächtiger Wesen plausibel machen. Eine Darstellung göttlichen Handelns unter den Prämissen von ‚Macht‘ und ‚Wissen‘ wird im wesentlichen auf zwei Wegen erreicht: Durch eine Verdeutlichung der Differenz von göttlichen Möglichkeiten und tatsächlich Realisiertem¹⁶ und vor allem durch eine generalisierte Sinnvorgabe an die göttlichen Intentionen. Für die Darstellung des handelnden göttlichen Subjekts bedeutet das, daß es typische Eigenschaften zugeschrieben bekommt, daß seine Handlungsweisen entsprechend kohärent sein müssen, daß seine Ziele einem bestimmbareren Rahmen zugeordnet (‚Sinn‘), daß es als persönlicher Gott konzipiert ist.

¹² Reich dokumentiertes Material bei A. Horstmann, *Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart I*, in: *Arch. f. Begriffsgeschichte* 23 (1979) 24 ff.

¹³ Als Zeitgenosse kommentiert M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I* (München 1955) 10, diese Entwicklung der Jahrhundertwende: „Der Umschwung war vollendet: statt der Mythen waren die Riten in den Vordergrund getreten.“

¹⁴ Das im folgenden Skizzierte ist unter bestimmten Perspektiven ausführlicher dargestellt bei B. Gladigow, *Der Sinn der Götter*, in: P. Eicher (Hrsg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung* (München 1979) 41–62; ders., *Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe*, in: ders. (Hrsg.), *Staat und Religion* (Düsseldorf 1981); ders., *Mythologie und Theologie*, in: H. v. Stietencron (Hrsg.), *Theologien und Theologen* (Düsseldorf 1985).

¹⁵ Vgl. B. Gladigow, *Der Sinn der Götter* (wie Anm. 14) 47 ff.

¹⁶ Vgl. B. Gladigow, *Mythische Experimente – experimentelle Mythen*, in: R. Schlesier, *Faszination des Mythos* (Berlin 1984).

3.2 Götter als handelnde Subjekte

Den klassischen Handlungsbegriff der sogenannten verstehenden Soziologie hat Max Weber folgendermaßen formuliert:¹⁷ „Handeln‘ soll ein menschliches Verhalten heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden.“ Eine Anwendung dieses Handlungsbegriffs ist mit dem signifikanten Mangel behaftet, ‚fremden‘ Sinn unterstellen und erkennen zu müssen. Eine Rezeption des Handlungsbegriffs für Aussagen über das Handeln von Göttern¹⁸ in einem polytheistischen System scheint hingegen praktikabel. Die Darstellung göttlichen Handelns im Mythos muß, da das empirische Subjekt nur unterstellt wird, ständig auf ‚Sinn‘ rekurrieren: eine göttliche Ordnung, einen expliziten ‚Plan‘, die Intentionen von göttlichen (oder menschlichen) Mitakteuren. Es ließe sich vermuten, daß die Präzisierung eines derartigen Handlungsbegriffs zunächst über die Religionen gelaufen ist¹⁹, daß also der Polytheismus seine Strukturen aus einer solchen Handlungstheorie gewonnen hat. Von den bevorzugten Darstellungsmodi des Mythos ist vor allem das Mittel der Dramatisierung geeignet, das Handeln einer Mehrzahl von Göttern sichtbar zu machen, zugleich die Komplexität von Erscheinungen mit der Komplexität des Handlungsablaufs in Beziehung zu setzen. Aktive und aktuelle Gestaltung von Welt und Wirklichkeit sind eine Konsequenz dieses Konzeptes: Die Götter ‚sind‘ nicht bloß, sondern greifen aktiv und arbiträr in das Weltgeschehen ein²⁰. Die Programmatik ihres Handelns kann sich auch in der Aufnahme bestimmter Rollen und Eigenschaften niederschlagen (Mutter, Herrscher, Heiler, der gerechte Gott etc.); schließlich ebenso in expliziten Plänen.

3.3 Pantheonbildung

Ein Begrenzung der Zahl großer, d. h. handelnder und durch ein Handlungsprofil gekennzeichnete Götter, ‚Pantheonbildung‘²¹ ist ein weiteres konstitutives Element der polytheistischen Religionen. Zahlenmäßige Begrenzung und Götter als handelnde Personen sind komplementäre Elemente: eine erstrebenswerte Symbolökonomie²² und die notwendige Komplexität bedingen einander. Das Postulat der Überschaubarkeit mag neben konkreten historischen auch gruppendynamische Ursachen haben, da den Menschen individualisierte Beziehungen nur in einem gewissen zahlenmäßigen Rahmen möglich sind.

Perspektivenreichtum und Überschaubarkeit der notwendigen und möglichen Relationen²³ liegen möglicherweise bei 10–20 vorausgesetzten Subjekten in einem Optimum. Konkret gesprochen, unter diesen Bedingungen wären Kohärenz der Handlungsstruktur und Einheitlichkeit des Weltbildes²⁴ am ehesten gewährleistet. Die Begrenzung der Zahl handelnder Gottheiten garantiert insoweit eine gewisse Stabilität des Handlungssystems in dem Sinne, daß die Weltordnung als stabil und zugleich komplex angesehen werden kann.

¹⁷ Wirtschaft und Gesellschaft, Kap. I, 9, 1, Studienausgabe (Tübingen 51976) 1.

¹⁸ B. Gladigow, Kraft (wie Anm. 14) 15 ff.

¹⁹ R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme (Frankfurt a. M. 1973) 97 ff.

²⁰ R. Döbert, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: K. Eder (Hrsg.), Die Entstehung von Klassengesellschaften (Frankfurt a. M. 1973) 352 ff.

²¹ Das historische Modell von ‚Pantheonbildung‘ könnte im Zusammenschluß der sumerischen Stadtstaaten und ihrer Götter gelegen haben.

²² Hierzu grundsätzlich N. Luhmann, Funktion der Religion (Frankfurt a. M. 1977) 89–93, 110 f., 129 mit weiterer Lit.

²³ D. Morris, Der nackte Affe (München 1970) 173 ff.; L. Tiger und R. Fox, Das Herrentier (München 1976) 75 ff.; bei W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Zeit (Stuttgart 1977) 334, für das griechische Pantheon vorsichtig rezipiert.

²⁴ Vgl. N. Luhmann, Funktion (wie Anm. 22) 126 ff.

4. Das „Innenverhältnis“ der Götter

Eine Mehrzahl von autonom handelnden, voll personalisierten Göttern innerhalb eines Pantheons, desselben Pantheons, erfordert Aussagen über das Verhältnis von Göttern zueinander. In dem Maße, in dem die Vorstellungen über die Götter differenzierter²⁵ werden – die Anstöße zu einer solchen Entwicklung gehen wohl auf Reflexionen über das Verhältnis eines einzelnen Gottes zu einem einzelnen Menschen zurück –, in dem Maße wird auch das ‚Innenverhältnis‘ der Götter prekär. Die Beziehungen der Götter untereinander, die Art und Qualität dieser Beziehung, ist von einem gewissen kulturellen Niveau ab offensichtlich bevorzugter Gegenstand von Spekulation und Systematisierung²⁶. Einige Argumente sprechen dafür, diese Stufe der Rationalisierung von Religion als einen Ausgangsbereich von ‚Theologie‘ anzusprechen.

Als grundsätzliche Möglichkeiten, ein Pantheon zu gliedern, zu strukturieren, können zunächst genannt werden: Eine Aufteilung nach männlichen und weiblichen Göttern²⁷; eine verwandtschaftliche Ordnung der Götter²⁸; eine hierarchische Ordnung²⁹, d. h. eine Abschichtung nach großen und herrschenden und kleinen und beherrschten; eine arbeitsteilige Differenzierung nach Aufgabe und Funktion³⁰; eine lokale Differenzierung³¹; eine Ordnung nach Götterkreisen³²; eine Aufgliederung nach jüngeren und älteren Göttern³³, 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; kooperierende und eng verwandte – oder genau umgekehrt; die früheren Götter können die Unterlegenen sein – oder auch nicht. Die gleichzeitige Anwendbarkeit mehrerer Kategorien erlaubt ein fast beliebig zu verfeinerndes Klassifikationssystem.

²⁵ Der Differenzierungsprozeß kann nicht ohne die jeweiligen gesamtgesellschaftlichen Prozesse gesehen werden, vgl. R. Döbert, Zur Logik (wie Anm. 20) 343 ff.

²⁶ Grundsätzlich hierzu, R. N. Bellah, Religiöse Evolution, in: C. Seyfarth und W. M. Sprondel (Hrsg.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung (Frankfurt a. M. 1973) 280 ff.; für den griechischen Bereich B. Gladigow, Mythologie (wie Anm. 14) mit weiterer Lit.

²⁷ A. Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit (Tübingen 1934); H. Baumann, Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien (Berlin 1955).

²⁸ Als Beispiele E. Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen (Darmstadt 1971) 213 ff., und für den griechischen Bereich K. Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos, in: Parmenides und Jona (Frankfurt a. M. 1966) 9–28.

²⁹ Allgemein K. Eder, Die Reorganisation der Legitimation in Klassengesellschaften, in: K. Eder (Hrsg.) (wie Anm. 20) 288–299; anhand historischer Beispiele, die bei H. Biezais (Hrsg.), The Myth of the State (Stockholm 1972), zusammengefaßten Arbeiten, für den ägyptischen Bereich E. Hornung, Der Eine (wie Anm. 28) 227 ff.

³⁰ Vgl. R. Dux, Die Logik der Weltbilder (Frankfurt a. M. 1982) 188 ff.

³¹ Die Probleme einer ‚Kulttopographie‘ sind für die ägyptische Religion am besten durchdiskutiert worden, vgl. vor allem E. Otto, Altägyptischer Polytheismus. Eine Beschreibung, in: Saeculum 14 (1963) 261 ff. und E. Hornung (wie Anm. 28) 219 ff.; die griechische Religion der klassischen Zeit ist durch eine relative Immobilität der Kultbilder ausgezeichnet, W. Burkert (wie Anm. 23) 148 ff.

³² Zu Göttergruppierungen wiederum E. Hornung (wie Anm. 28) 213 ff., mit Gruppen von 2, 3, 4, 8, 9 Göttern; im griechischen Bereich sind die ‚Göttervereine‘ häufig durch eine ‚unbestimmte Dreiheit‘ gekennzeichnet; daneben die traditionelle Zwölfzahl, vgl. O. Weinreich, Roschers Mythol. Lex. VI (1924–1937) 764–848, s. v. Zwölfgötter und ders., Lykische Zwölfgötterreliefs (= Sitzungsber. Heidelberg, phil.-hist. Kl.) (1913).

³³ Wobei noch grundsätzlich zwischen ihrer genealogischen Stellung jungen und alten, und nach ihrem ‚Erscheinungstyp‘ jungen und alten Göttern zu unterscheiden ist. Alternde Götter sind eine besondere Komponente ägyptischer Gottesvorstellungen, der allerdings auch die Vorstellung einer ständigen Regenerationsfähigkeit zugeordnet ist; vgl. E. Hornung (wie Anm. 28) 143 ff. Zum Verhältnis von Alt und Jung im griechischen Pantheon W. Burkert (wie Anm. 23) 338 f.

In welchem Verhältnis die Struktur derartiger Ordnungen zu den politischen und sozialen Bedingungen, unter denen sie entworfen wurden, steht, ist eine der wichtigsten Problemstellungen. G. E. Swanson und C. Lemert³⁴ haben sich die Frage nach dem Verhältnis von Polytheismus und Komplexität der ihn tragenden Gesellschaft gestellt und beide positive Korrelationen festgestellt. Brelich³⁵ hatte schon früher darauf hingewiesen, daß das kulturelle Niveau polytheistischer Religionen durch einen entwickelten Ackerbau definierbar sei. Auf eine ausgeprägt hierarchische Ordnung der Götter, also etwa einen Götterkönig und andere Götter als Vasallen oder Unterkönige, wies E. Topitsch³⁶ in fast allen alten Hochkulturen mit einer konsolidierten Zentralherrschaft hin. Darüber hinausgehende Aussagen, also begründbare Thesen über das Verhältnis von bestimmten Gliederungsprinzipien zu konkreten politischen, sozialen, kulturellen Problemstellungen³⁷, sind außerordentlich schwierig und nur im Einzelfall möglich.

Die Frage, auf welche Weise dem jeweiligen Gläubigen die Gliederungsprinzipien vermittelt und zugleich plausibel gemacht werden, die Frage nach der Akzeptanz der verschiedenen Ordnungskriterien, kehrt einige der oben gestellten Fragen lediglich um.

Eine verwandtschaftliche Ordnung der Götter kann am einfachsten und unmittelbarsten vermittelt werden: Genealogie als privilegierte mythische Form (so fast wörtlich der Titel des Aufsatzes von Paula Philippson³⁸) entspricht den Basis-Erfahrungen praktischer Gesellschaftsformen. Eheliche (und nicht-eheliche) Verbindungen von Göttern, daraus hervorgehende Kinder, und wiederum deren Abkömmlinge bilden ein Gliederungs- und Assoziationsprinzip³⁹ unzähliger Mythen.

Die anderen Ordnungsformen, wie hierarchische Gliederung, Sukzessionen in einer bestimmten Funktion (vorzugsweise Herrschaft), ein Ausweichen in andere Regionen⁴⁰, beispielsweise die Unterwelt, entsprechen gleichfalls Grunderfahrungen von Arbeitswelt und politischer Ordnung, bedürfen zu ihrer plausiblen Präsentation jedoch zumeist dramatischer Konkretisierungen. Die konkrete Differenzierung eines Pantheon geschieht in diesen Fällen vorzugsweise im Konflikt der Akteure, im Kampf Gott gegen Gott oder Götter gegen Götter.

³⁴ G. E. Swanson, *The Birth of the Gods* (Ann. Arbor 1960); Ch. C. Lemert, *Cultural Multiplexity and Religious Polytheism*; in: *Social Compass* 21 (1974) 241–253. Ch. C. Lemert betrachtet, von R. N. Bellah, *Religious Evolution* (deutsch in: C. Seyfarth und W. M. Sprondel [wie Anm. 26] 267–302) ausgehend, vor allem die amerikanische Theologie der jüngsten Zeit im Blick auf „the possible emergence of a religious polytheism“. Insoweit verwendet er ‚polytheism‘ metaphorisch für „the ‘softening’ of a monotheistic principle“ (244).

³⁵ A. Brelich (wie Anm. 1) 132ff.

³⁶ E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (1958, München 1972) 47ff.; eine Hierarchie der Gestirne untereinander wird in den meisten Fällen als vermittelnde Konzeption („kosmische Projektion“) angenommen. Zum allgemeinen Rahmen B. Gladigow, *Kraft* (wie Anm. 14) 14ff.

³⁷ Im weitesten historischen Rahmen von R. Döbert (wie Anm. 20) 352ff., skizziert; die Binnenstruktur der polytheistischen Panthea wird dabei freilich nicht mehr angesprochen. Unter dem Stichwort ‚Symbolkontrolle‘ bietet M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* (Frankfurt a. M. 1981) 196ff., einen anderen möglichen Zugang zur Interpretation.

³⁸ P. Philippson, *Genealogie als mythische Form* (1936), in: E. Heitsch (Hrsg.), *Hesiod* (Darmstadt 1966) 651–687.

³⁹ Zu welchen Leistungen dieses Ordnungsprinzip fähig ist, haben P. Philippson (ebd.) und H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München 1962) 112ff., am Beispiel Hesiods eindrucksvoll gezeigt.

⁴⁰ Das Ausweichen eines unterlegenen Gottes, beispielsweise in die Unterwelt, kann dann eine ‚Verteilung der Welt‘ begründen und vermeidet gegebenenfalls das Problem von Tötung und Tod eines Gottes.

5. Der Götterkampf

Der Götterkampf ist ohne Zweifel die offensichtlichste Form eines Antagonismus von Göttern, die dramatische Zuspitzung gegenläufiger Handlungsabläufe. Gegeneinander kämpfende Götter gehören zum Grundbestand der Mythologien polytheistischer Systeme⁴¹.

Anders als es beispielsweise die christliche Polemik sieht, ist die Tatsache, daß Götter gegeneinander kämpfen⁴², ein selbstverständlicher Teil ihrer übermenschlichen Möglichkeiten. Gegeneinander kämpfende Götter, die Selbstverständlichkeit, mit der Götter gegeneinander kämpfend dargestellt werden, spiegeln den Ort, den kriegerische Auseinandersetzungen im ökonomischen, sozialen und politischen Leben der jeweiligen Kulturen einzunehmen pflegten.

5.1 Die homerischen Götter

Die homerischen Götter kämpfen genauso gegeneinander wie der griechische Adel, der sich die Epen vortragen ließ: Hephaistos gegen Xanthos, Ares gegen Athena, Athena gegen Aphrodite, Hera gegen Artemis. Homer⁴³ versäumt nicht, das Vergnügen des zuschauenden Zeus zu betonen, dem das „Herz vor Freude lacht, als er sah, wie die Götter im Streite zusammenkamen“. Zeus selbst kämpft allerdings bei Homer nicht, auch Apollon nicht. Eine mögliche Revolte der Götter⁴⁴ unterbindet Zeus mit dem bloßen Hinweis auf seine überlegene Macht, die auf physische Kraft reduziert wird: Er könnte die Götter alle mit einem goldenen Seil (später die aurea catena als Emblem) samt Erde und Meer zu sich auf den Olymp ziehen, die Götter ihn aber nicht herunterziehen. Über den Rahmen der Dichtung hinaus steht hinter den Kämpfen der homerischen Götter gegeneinander kaum mehr als ihr Spaß am Streit – die Streitpaare kommen eher zufällig zustande. Diese Konstruktion, die gleiche „Klasse“ von Göttern eines Pantheon gegeneinander kämpfen zu lassen, ist wohl – im Blick über die anderen Religionen – eher der Sonderfall. Für ihn gilt Augustins Kritik⁴⁵: *Pugnant ergo inter se mali et mali; item pugnant inter se mali et boni; boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt.*

5.2 Typen von Götterkämpfen

Ebenfalls in einer literarischen Tradition stehend, die auf Kampffesschilderungen aus war, werden uns die nordgermanischen Götter vor allem kämpfend vorgeführt. Ihre Hauptgegner sind die „Riesen“ (*jǫtnar*)⁴⁶, Gottheiten einer elementaren und bedrohlichen Natur, gegen die die Welt zu verteidigen gilt. Diese Riesen sind ‚älter‘ als die Götter, die Asen und Vanen, und der Kampf zwischen Riesen und Asen bestimmt auch das Ende der Götter, den *ragnarök*. Hier

⁴¹ Unter jeweils spezielleren Fragestellungen berühren dieses Thema M. K. Wakeman, *God's Battle with the Monster* (Leiden 1973), auf den Alten Orient unter Einschluß Indiens bezogen; P. Radin, *The Trickster* (London 1956); I. Weiler, *Der Agon im Mythos, Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf* (Darmstadt 1974) – der Kampf im engeren Sinne ist ausgeschlossen, ohne daß hier, vor allem im Blick auf Götter, scharfe Grenzen gezogen werden können.

⁴² Vgl. den Themenkatalog von Mythen bei G. S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures* (Cambridge 1970) 188 ff.

⁴³ *Ilias* 21, 389 f. ἐγέλασσε δὲ οἱ φίλον ἦτορ γηθοσύνη, ὅθ' ὄρατο θεοῦς ἐριδι ξυνιόντας.

⁴⁴ *Ilias* 8, 5 ff. – Zum Potential an Alternativen, das im (entschiedenen) Götterkampf wie im hypothetischen Irrealis („Was wäre geworden, wenn nicht Horus, sondern Seth die Auseinandersetzungen gewonnen hätte?“) liegt, am Beispiel des griechischen Mythos B. Gladigow (wie Anm. 16).

⁴⁵ *Civ. dei*, 15, 5; dort auf das Verhältnis von Romulus und Remus und Kain und Abel bezogen.

⁴⁶ J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I² (Berlin 1956) 242 ff.; A. V. Ström und H. Biezais, *Germanische und Baltische Religion* (Stuttgart 1975) 168.

begegnet uns ein Typ von Götterkampf, dessen grundsätzlicher Antagonismus sich von dem Wettkampf-Charakter der homerischen Beispiele wesentlich unterscheidet.

Dieser Antagonismus von Göttern und Riesen spiegelt eine bestimmte Qualität im Zustand der Welt.⁴⁷ In dem ersten Kampf zwischen Göttern und Riesen wird der Riese Ymir getötet und aus seinen Körperteilen die bewohnbare Welt, Midgard, aufgebaut. Im Kampf gegen dieselbe Gruppe von ‚Riesen‘, in Einzelkämpfen der Götter, Odin gegen den Fenriswolf, Surtr gegen Freyr, Heimdall gegen Loki, Thor gegen die Midgard-Schlange – bei dem sich die Kampfpartner jeweils gegenseitig vernichten – geht die Welt unter.

Dies ist der Punkt, an dem sich der strukturelle Rahmen der verschiedenen Götterkämpfe wesentlich unterscheiden kann: Ist der Kampf der Götter gegen die ‚negativen‘, destruktiven Mächte ständig zu führen (wie in der germanischen Konzeption), haben gar die Mächte des Bösen gegenwärtig die Oberhand (wie im zervanitischen Mythos⁴⁸), oder stand der Kampf gegen sie einfach nur am Anfang der Welt?

5.3 Der kosmogonische Kampf

Für die zuletzt genannte Möglichkeit ein Beispiel aus der mesopotamischen Mythologie⁴⁹: Nach einem Übergriff des Ea gegenüber dem Apsû bedroht Tiamat, Repräsentantin der Tiefe (und des Salzwassers), die Götter insgesamt. Marduk (in der babylonischen Fassung) tritt in einem kosmogonischen Kampf gegen Tiamat an, besiegt sie und zerteilt sie zu Himmel und Erde⁵⁰. Marduk, der sich als Kampfpreis die Herrschaft über die Götter ausbedungen hatte, legitimiert so nicht nur die Vorherrschaft Babylons über die sumerischen Stadtstaaten⁵¹, sondern auch eine Herrschaft eines Gottes über andere Götter.

Tiamat ist zwar in einer bestimmten kosmogonischen Phase gegen die Götter, alle Götter aufgetreten, sie war eine ‚götterfeindliche Göttin‘, aber sie ist wohl nicht als ‚das böse Weltprinzip‘, der Ursprung des Bösen in der Welt anzusprechen. Der Kampf gegen sie ist auch ein für allemal beendet; er wird zwar in den Neujahrsfesten kultisch vergegenwärtigt, sein siegreicher Ausgang steht aber nicht mehr in Frage.

Etwas komplizierter liegen die Verhältnisse in der vedischen Mythologie des kosmogonischen Götterkampfes zwischen Indra und dem Vritra-Drachen⁵². Vritra blockiert und versperrt die ‚Welt‘, hält die Wasser fest, ist Indras Antagonist par excellence. Mit seiner Tötung wird die Erde erst bewohnbar und fruchtbar, entsteht ein Zwischenraum zwischen Himmel und Erde. Im Unterschied zur Tiamat wird Vritra mehrfach als das Böse, das Unglück bezeichnet, ohne allerdings wirklich der Führer der götterfeindlichen Mächte zu sein. Die Abschtichtung zwischen *devas* und *asuras*, Göttern und Götterfeinden, geschieht erst in den nachrigvedischen

⁴⁷ Zu den zugrundeliegenden Strukturen A. V. Ström, Indogermanisches in den Völuspá, in: Numen 14 (1967) 167–208; ders. und H. Biezais (wie Anm. 46) 168f.

⁴⁸ G. Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965) 214ff., 283ff.

⁴⁹ ANET, 60ff.; vgl. M. K. Wakeman, God's Battle (wie Anm. 41) 16ff., die diesen Kampf zum Prototyp des ‚space model‘ erhebt: Die Welt ‚ist‘ ursprünglich ein Ungeheuer, das in einem Kampf überwunden und dann zerteilt wird.

⁵⁰ Das Material für dieses kosmogonische Motiv hat W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde (Diss. Tübingen 1942), zusammengestellt; vgl. ferner K. Marot, Die Trennung von Himmel und Erde, in: Acta Ant. Hung. 1 (1951) 35ff., der die Himmel-Erde-Trennung für einen Elementargedanken hält.

⁵¹ H. Schmökel, Hammurabi und Marduk, in: Rev. d'Assyriologie et d'Archéologie orientale 53 (1959) 183–204.

⁵² J. Gonda, Die Religionen Indiens I (Stuttgart 1960) 55ff.; zur Interpretation als kosmogonischer Mythos W. Norman Brown, The Creation Myth of the Rig Veda, in: Journal of the American Oriental Society 62 (1942) 85–98.

Brahmanas, Ansätze dazu finden sich schon im Rigveda⁵³ (wo etwa darauf angespielt wird, daß die asuras ihre Herrschaft an Indra abtreten mußten). Eine ausdifferenzierte Macht des Bösen erscheint erst im Buddhismus in der Gestalt des Mara⁵⁴. Er ist dann auch Fürst dieser Welt, Herrscher über die Götterklassen, böse und Verführer zum Bösen.

Auch die altiranische Mythologie kennt den Drachenkampf am Anfang, gegen den Drachen Aži⁵⁵, der ein böser Herrscher der Welt ist. Unter dem Einfluß des Zoroastrismus konzentriert sich freilich das Interesse auf Ahriman, den Antagonisten *katexochen*. Er tritt zu einem gewaltigen Endkampf an, Modellfall aller Apokalyptik⁵⁶ und wird überwunden; die Menschheit kann dann erlöst werden.

5.4 Der Kampf um das ‚Königtum im Himmel‘

Ein weiterer Typ von Götterkampf tritt uns in den Kämpfen um das ‚Königtum im Himmel‘⁵⁷ entgegen. Im griechischen Mythos⁵⁸ bedeutet das die Abfolge Uranos – Kronos – Zeus. Die Herrschaftssukzession geschieht grundsätzlich im Kampf der Götter gegeneinander, im Kampf bis aufs Messer: Uranos läßt seine und der Gaia Kinder nicht ans Tageslicht; Kronos, eines dieser Kinder, nimmt sich da auf Rat der Gaia eine Sichel und schneidet Uranos die Genitalien ab. Uranos flieht von der Erde hoch zum Himmel, Kronos übernimmt die Herrschaft. Himmel-Erde-Trennungsmythos⁵⁹ und Sukzessionsmythos sind eng miteinander verbunden. Auch Kronos bleibt trotz aller Vorsichtsmaßnahmen – er verschlingt seine Kinder sofort nach der Geburt – nicht im Besitz der Herrschaft. Seine Gattin Rheia gibt ihm statt des jüngsten Sohnes, Zeus, einen in Windeln gewickelten Stein, den Kronos nun verschlingt. Der herangewachsene Zeus tritt zum Kampf gegen seinen Vater an; der Kampf wächst zur Titanomachia⁶⁰. Mit Ausnahme von Prometheus und Themis kämpft die ‚zweite‘ Göttergeneration auf der Seite des Kronos. Die Kyklopen, die eigentlich auch dieser Generation angehören, geben Zeus den Blitz als Waffe, er kann auch die Hekatoncheiren auf seine Seite ziehen, und Zeus gewinnt in einem 10jährigen Kampf die Oberhand. Kronos und die Titanen werden in die Unterwelt geworfen, in den Tartaros verbannt.

Eines der Vorbilder dieses griechischen Sukzessionsmythos war wohl der churritisch-hethitische ‚Mythos vom Königtum im Himmel‘⁶¹; der vorderasiatische und der griechische Mythos haben die wesentlichen Komponenten gemeinsam. Von den Vorbildern unterscheidet sich die hesiodische Version allerdings durch einige wichtige, neue Konstruktionselemente. In das System von Übergriff (jeweils gegen die Gattin und die Kinder) und Vergeltung wird ein neues System göttlicher Koalitionen aufgenommen, das eine beliebige Fortführung von Kampf und Sukzession ausschließt. Zeus bietet den älteren Göttern ihre angestammten *timai* an und gewinnt so Partner im Kampf; selbst die Urgöttergeneration, die Zeus gewissermaßen gerächt

⁵³ J. Gonda, ebd. 75f.

⁵⁴ J. W. Boyd, *Satan and Mara* (Leiden 1975).

⁵⁵ G. Widengren (wie Anm. 48) 44.

⁵⁶ Ders., *Religionsphänomenologie* (wie Anm. 9) 133ff., 459ff.

⁵⁷ Von Mary K. Wakeman (wie Anm. 41) 25ff., unter das ‚time model‘ eingeordnet.

⁵⁸ Überblicke bieten A. Heubeck, *Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum*, in: E. Heitsch (Hrsg.), *Hesiod* (Darmstadt 1966) 545–570 und A. Lesky, *Griechischer Mythos und Vorderer Orient*, in: ebd. 571–601.

⁵⁹ Vgl. oben Anm. 50.

⁶⁰ Zusammenstellung des literarischen und bildlichen Materials bei J. Dörig, *Kampf der Götter und Titanen* (Diss. Basel 1961).

⁶¹ ANET, 120ff.; H. G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt*, in: *Istanbuler Schriften* 16 (Zürich 1946).

hat, trägt ihren Teil zum Bestand seiner Herrschaft bei. Sie verraten ihm *die* Göttin, deren Sohn Zeus' Herrschaft gefährden würde: Metis. Zeus frißt Metis auf und ist so vor diesem möglichen Nachfolger sicher.

Auf diese Weise, in einer Strukturierung der Göttergenerationen, wird aus der bloßen Abfolge von Geschlechtern und Götterkönigen eine Weltordnung⁶², deren wesentliches Strukturmerkmal für Hesiod die Gerechtigkeit ist. Die Ordnung des Zeus beruht auf seiner Einsicht, seiner Gerechtigkeit gegen andere Götter und seiner Macht: das Ergebnis des Systems aus *checks and balances* ist Herrschaft. In diesem Rahmen gibt es keine ‚bösen Götter‘, es gibt lediglich siegende und unterlegene Götter: die Titanen sind gewissermaßen *per definitionem* ‚unterlegene Götter‘.

5.5 Die Titanen in der ‚orphischen Anthropogonie‘

Einen etwas anderen Charakter haben die Titanen im Rahmen der ‚orphischen Anthropogonie‘⁶³: Hier geht aus ihrem Ruß die negative Komponente menschlicher Existenz hervor: ἡ λεγομένη παλαιὰ τιτανική φύσις (Plat. de leg. 701 b, ... die bekannte titanische Natur des Menschen). Der titanischen Komponente ist die dionysische entgegengesetzt: Die Titanen haben, so berichtet der Mythos, das Dionysos-Kind zerrissen und verschlungen und werden zur Strafe von Zeus' Blitz getötet. Aus dem Dampf der verbrannten Titanen sind die Menschen geschaffen, die auf diese Weise dionysische und titanische Ursprünge in sich tragen. Titanen und Dionysos befinden sich in einem grundsätzlichen Widerstreit; die Menschen gehen aus den Überresten beider, des Gottes und seiner Feinde hervor. In keiner der Mythenversionen sind die Titanen in dem Sinne als ‚Gegengötter‘ charakterisiert, daß ihr Sieg im Kampf mit den Kroniden einen grundsätzlich anderen Zustand der Welt⁶⁴ bedeutet hätte. Im positiven Sinne geschieht dies später lediglich mit Kronos; eine Weiterführung seiner Herrschaft hätte ein goldenes Zeitalter bis in die Gegenwart bedeutet.

6. Die Ambivalenz von Gottesvorstellungen

Überblickt man Typen und Kontexte von Götterkämpfen in den polytheistischen Religionen insgesamt, läßt sich zunächst festhalten, daß Konstellationen des Typs ‚der gute Gott kämpft gegen den bösen Gott‘ eher die Ausnahme⁶⁵ darstellen. In der Mehrzahl der Fälle hat zwar der Kampf eine Konsequenz, die für die Menschen oder die Welt positiv oder negativ sein kann, die beteiligten Götter aber behalten über den Kampf hinaus ihre komplexen, ambivalenten Charakterisierungen. Odin beispielsweise, Allvater und Götterkönig, wird ‚Übeltäter‘ und ‚Töter‘ genannt, ‚Tücke verursachend‘ und ‚zum Kampf aufhetzend‘, ‚schrecklich‘ und ‚zwiespältig‘ (tveggi). Hierin kann er mit Mithra, Ahura Mazdā und Varuna verglichen werden, die alle

⁶² Allgemein zu diesem Interpretationsmodell B. Gladigow, *Aetas, aevum und saeculorum ordo*. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme, in: D. Hellholm (Hrsg.), *Apocalypticism* (Tübingen 1983) 255–271.

⁶³ O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (Berlin 1922) 60–235; einen Überblick über Quellenlage und Datierung bietet K. Ziegler, in: RE 18,2 (1942) 1341–1417, s. v. Orphische Dichtung.

⁶⁴ Wollte man ‚Gegengott‘ zu einem präziseren Begriff erheben, so müßte er etwa in der Weise definiert werden, daß mit einem Gegengott aktuell oder potentiell ein anderer Zustand der Welt verknüpft wird. In Kampf oder Sukzession – oder auf beiden Wegen – werden diese anderen Zustände herbeigeführt; in der Situation des Kampfes als möglich reflektiert, bei einem ‚positiven‘ Ausgang aber vermieden.

⁶⁵ G. Widengren, *Religionsphänomenologie* (wie Anm. 9) 130ff., 465 f. zum Sonderfall des iranischen Dualismus.

ambivalente Epitheta tragen. Für Odin ist diese Ambivalenz allerdings so auffallend, daß Baetke eine zweifache Interpretation unter christlichem Einfluß vermutet hat⁶⁶, eine ursprüngliche, und eine, die ihn an die Seite des christlichen Teufels stellen will. Baetkes Vermutung ist in dieser globalen Form wohl nicht richtig; dagegen sprechen nicht nur die indo-iranischen Parallelen, sondern auch die Verbindungen, die Odin mit Hönir und Loki hat, mit Loki, der der Anstifter des Mordes an Balder durch seinen Zwillingsbruder Höder ist.

Eine ergänzende Erschließung der Strukturen polytheistischer Religionen über die Epitheta der Götter⁶⁷ wäre eine eigene grundsätzliche Untersuchung wert. Die Epitheta stehen im allgemeinen den Bedingungen des religiösen Alltags näher, stellen gewissermaßen ein Soziogramm präzisierter Beziehungen dar. Es sieht fast so aus, als ob in einigen Fällen (ich nehme jetzt Griechenland als Beispiel), der Polyvalenz der großen persönlichen Götter durch die jeweilige Epitheta begegnet werden sollte. Der normale Kultteilnehmer betet nicht einfach zu Apollon, sondern zu Apollon Epikourios, bringt nicht Artemis eine Weihgabe dar, sondern Artemis Lochia, opfert nicht Hermes, sondern Hermes Chtonios. So können die großen persönlichen Götter mit Hilfe einer Vielzahl von Epitheta (Zeus besitzt etwa zehnmal soviel Epitheta, wie es olympische Götter gibt!) eine Substruktion unter sich entfalten, die mit der ‚mythologischen Persönlichkeit‘ des Gottes nur lose zusammenhängt. Es ist zu vermuten, daß in Religionen, die die Verbindung von ‚Eigennamen des Gottes und Epitheton‘ als Regelfall kennen, elementare Bedürfnisse nach einer Systematisierung, nach einer Präzisierung des Verhältnisses Gott-Mensch, durch derartige Beinamen befriedigt werden konnten.

7. Das Deutungspotential des Antagonismus

Die Frage, welche spezifischen Vorteile (oder Nachteile) ein polytheistisches Konzept im Blick auf eine ‚Logik des Weltbildes‘ oder auf ein ‚Deutungspotential‘ besitzt, müßte hier angeschlossen werden. Genauer gefragt: Was ‚leistet‘ ein grundsätzlicher Antagonismus von Göttern in kognitivistischer, emotionaler oder sozialer Hinsicht?

In kognitivistischer Hinsicht scheint ein Antagonismus einem Systematisierungsinteresse zu entspringen. Die Position des Gottes wird in bezug auf eine bestimmte komplexe Fragestellung präzisiert, sie wird ‚eindeutig‘⁶⁸: Hera fordert die Ehe, Artemis lehnt ab, Dionysos fordert die Selbstübersteigerung, Apoll die Beschränkung auf das menschliche Maß. Irreguläre und ethisch problematische Erscheinungen werden von zu ‚guten Göttern‘ ausdifferenzierten Gestalten eines Pantheons ferngehalten⁶⁹. Ein derartiger Prozeß der Ausdifferenzierung, den man sich nicht auf ethische Kategorien beschränkt denken darf, kann das Problem der ‚klassifikatorischen Mehrdeutigkeit‘, das Mary Douglas in ihrem Buch ‚Purity and Danger‘⁷⁰ als ein gravierendes und zu einer Ausgrenzung führendes beschrieben hat, beseitigen. Den prekären Ort einer Führungsposition beispielsweise durch den Antagonismus von Seth und Horus⁷¹, Macht

⁶⁶ W. Baetke, Christliches Lehngut in der Sagareligion (= Ber. d. Sächs. Akad., phil.-hist. Kl. 98, 6), (Leipzig 1951).

⁶⁷ Für den antiken Bereich B. Gladigow, in: RAC XI (1981) 1226–1236 s. v. Gottesnamen (Gottesepitheta) I (allgemein).

⁶⁸ Diese Funktion wird am Gegenbeispiel der monotheistischen Situation und ihres ‚Abstraktionsgewinns‘ am deutlichsten, vgl. N. Luhmann (wie Anm. 22) 128ff.

⁶⁹ Grundsätzliche und zugleich vorsichtige Erwägungen zu den sozialen Bedingungen dualistischer Weltinterpretation bei M. Douglas, Ritual (wie Anm. 37) 162f.; zu Differenzierungsbedingungen allgemein N. Luhmann (wie Anm. 22) 196ff.

⁷⁰ M. Douglas, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo (London 1966).

⁷¹ Hierzu eingehend H. Brunner, Seth und Apophis, oben S. 226–234.

und Herrschaft, zu beschreiben (der Gegensatz von Devas und Asuras scheint etwas Ähnliches zu versuchen), ist das Ergebnis einer beachtlichen Spekulation.

Welcher Unterschied der emotionalen Beziehung zwischen Mensch und ambivalentem Einzelgott⁷² und Mensch und antagonistischen Göttern⁷³ bestehen kann, ob ein Unterschied besteht, ist nicht sicher zu sagen. Es ist nur zu unterstellen, daß in den Fällen, in denen die Beziehungen präzisiert werden, die Faszination durch eine ambivalente Göttererscheinung ausbleibt.

Die Konflikte von Göttern als Konflikte sozialer Gruppen zu interpretieren⁷⁴ ist ein naheliegender und plausibler Ansatz, der in manchen Fällen seine Berechtigung hat. Der Ansatz ist allerdings so plausibel, daß man derartige Korrelationen sehr viel häufiger vermutet hat, als empirisch nachweisbar ist: Asen und Vanen, Devas und Asuras repräsentieren beispielsweise gegen erste Vermutungen zumindest keine ethnischen Gruppierungen. Das Verhältnis von Ceres und Plebs, und Populus und der kapitolinischen Trias wäre ein schlagendes Beispiel, wenn das römische Pantheon nicht gänzlich ohne Genealogie und Mythos wäre – von Antagonismen ganz zu schweigen.

8. Antagonismus von Göttern und Pluralismus als Deutungsmodell

Die Überlegungen zu Strukturproblemen polytheistischer Systeme seien mit einigen Hinweisen auf die Weiterführung oder Wiederaufnahme des erkenntnistheoretischen Grundproblems abgeschlossen, das mit der allgemeinen Themenstellung verbunden ist. Angesprochen ist die Wahl zwischen den beiden Grundpositionen monistischer und pluralistischer Anthropologie und Weltdeutung⁷⁵, deren Aktualität durch die Jahrhunderte hindurch verfolgt werden kann. Zum Ende des 18. Jahrhunderts läßt sich bei einigen führenden Geistern Deutschlands eine neue Hinwendung zu einem recht verstandenen Polytheismus feststellen – aus anthropologischen und erkenntnistheoretischen Gründen. Schillers ‚Götter Griechenlands‘⁷⁶ von 1788 und das sogenannte ‚Systemprogramm des deutschen Idealismus‘⁷⁷, von Schelling wohl unter Beteili-

⁷² Aus der Sicht der Psychoanalyse Andeutungen zu diesem Thema bei Ph. E. Slater, *Mikrokosmos. Eine Studie über Gruppendynamik* (Frankfurt a. M. 1978) 258 ff.

⁷³ Antagonistische Götter lassen sich als ein Sonderfall dualer Symbolisierung interpretieren; zu diesem Komplex S. Freud, *Über den Gegensinn der Urworte*, in: *Gesammelte Werke* 8 (London 1943) 214–221; R. Needham (Hrsg.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago 1973); N. Luhmann (wie Anm. 22) 190 ff. Eine an psychoanalytischen und gruppendynamischen Perspektiven orientierte Interpretation kosmogonischer Kampf- und Paarungsmythen bietet Ph. E. Slater (wie Anm. 72) 217–235.

⁷⁴ Den wissenschaftsgeschichtlichen Rahmen skizziert L. Honko, *Der Mythos in der Religionswissenschaft*, in: *Temenos* 8 (1970) 58–67 (‚Mythos und Gesellschaftsordnung‘); für den Kampf zwischen Asen und Vanen vgl. E. A. Philippon, *Die Genealogie der Götter in germanischer Religion* (Urbana 1953), zu Devas und Asuras L. Renou und J. Filiozat, *L'inde classique I* (Paris 1947) 331.

⁷⁵ Das Material stellen bereit O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit* (Leipzig 1921); J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Freiburg i. Br. 1961); die Rezeptionsbedingungen versuchen zu charakterisieren M. Landmann, *Pluralität und Antinomie* (München-Basel 1963) 118 ff.; ders., *Das Ende des Individuums* (Stuttgart 1971) 147 ff. (‚Pluralistische Endzeit‘); M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Frankfurt a. M. 1982); K. H. Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne* (Frankfurt a. M. 1983).

⁷⁶ Zur Interpretation M. Landmann, *Pluralität und Antinomie* (wie Anm. 75) 121 ff.; zum geistesgeschichtlichen Rahmen ferner F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner I* (Halle 1910) 262 ff.

⁷⁷ F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bd. I 1775–1809 (Bonn 1962) 69–71.

gung von Hegel und Hölderlin verfaßt, sind hervorsteckende Dokumente für diese Tendenz. „Zuerst werde ich hier“, heißt es in dem Systemprogramm, „von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Idee stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden.“ „Die Götter der Mythologie als die Ideen der Philosophie“ sind ein Gegenentwurf gegen den christlichen Monismus: Pluralität, Offenheit und kontroverse Positionen, vor allem aber Pluralität⁷⁸ sind die Empfehlungen, die diese ‚neue Religion‘⁷⁹ begleiten.

Die Rezeptionsgeschichte dieser ‚neuen Religion‘, des ‚Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst‘, hat Michael Landmann in den Rahmen seines Buches „Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte“⁸⁰ aufgenommen. O. Marquard hat aus ihr eine aktuelle Summe gezogen, ein „Lob des Polytheismus“⁸¹, der für ihn eine ‚Gewaltenteilung im Absoluten durch Pluralismus der Götter‘ darstellt. Die Konsequenzen, die dieser wiedergeborene Polytheismus – wenn man ihn ernst nimmt – für ethische und kognitivistische Orientierungen, für ein neugefaßtes Verhältnis von Mythos und Aufklärung, haben könnte, hat schließlich Jacob Taubes⁸² jüngst eindringlich vor Augen gestellt.

Zu Autorschaft und Interpretation sind die bei R. Bubner (Hrsg.), *Das älteste Systemprogramm* (Bonn 1973) abgedruckten Arbeiten heranzuziehen; im Anhang der Text des Systemprogramms.

⁷⁸ Hierzu vor allem M. Landmann (wie Anm. 75); O. Marquard in seinem ‚Plädoyer für aufgeklärte Polymythie‘ (wie Anm. 81) 53 ff. Zur aktuellen wissenschaftstheoretischen Diskussion ferner H. Spinner, *Pluralismus als Erkenntnismodell* (Frankfurt a. M. 1974); Spinner rechnet freilich 104 ff. (‚Pluralismus als Lebensform‘) ‚Religion‘ ohne weitere Differenzierungen grundsätzlich dem ‚theoretischen Monismus‘ zu.

⁷⁹ Der letzte Satz des Systemfragments lautet: „Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit sein.“

⁸⁰ Wie Anm. 75.

⁸¹ O. Marquard, *Lob des Polytheismus*, in: H. Poser (Hrsg.), *Philosophie und Mythos* (Berlin 1979) 40–58, wiederabgedr. in: O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart 1981).

⁸² J. Taubes, *Zur Konjunktur des Polytheismus* in: K. H. Bohrer (wie Anm. 75) 457–470.