

# Plenitudo deorum

Fülle der Götter und Ordnung der Welt

BURKHARD GLADIGOW, Tübingen

1 Die Götter und die Ordnung der Welt. 2 Präsenz der Götter als ‚Füllung‘ der Zeit: Genealogien. 3 Präsenz der Götter als ‚Füllung‘ des Raumes: Mythische Geographie. 4 Regionalisierung von Panthea versus ‚plenitudo‘. 5 Die Normativität von Ordnungsstrukturen. 6 Subsidäre Polytheismen und insuläre Monotheismen. 7 Die *turba quasi plebeiorum deorum*. 8 ‚Plenitudo‘ und ‚Entgötterung‘ der Welt.

## 1. Die Götter und die Ordnung der Welt

In welchem Verhältnis unterschiedliche Götter zueinander stehen, läßt sich in einem polytheistischen Pantheon durch höchst unterschiedliche Muster und Relationen bestimmen: Gottheiten sind als Göttinnen und Götter voneinander unterschieden,<sup>1</sup> miteinander verwandt – oder nicht, in einer genealogischen Ordnung ‚alte‘ Götter, oder ‚junge‘, sind einander feindliche oder kooperierende,<sup>2</sup> siegende oder unterlegene Götter,<sup>3</sup> ‚große‘ und überregionale und ‚kleine‘ und regionale Götter. Es ist erkennbar, daß das Verhältnis von Göttern zueinander ein Medium von Spekulation und Systematisierung bietet, in dem Götter nach bestimmten Ordnungsvorstellungen differenziert und Gottesvorstellungen systematisiert werden können. In die Reflexionen über das ‚Innenverhältnis von Göttern‘ gehen regelmäßig kulturelle Innovationen ein, wie beispielsweise Macht und Delegation von Macht, Herrschaft und Herrschaftssukzession, legitime Entmachtung und territoriale Verdrängung. Göttermythen berichten von Konflikten der Götter untereinander, deren Lösung in Hierarchien der Götter mündet, in einer Teilung der Herrschaft über die Welt oder in einer räumlichen Verdrängung der unterlegenen Götter an den

---

<sup>1</sup> In systematischer Hinsicht höchst unterschiedlich strukturierte Überblicke bei Lankowski: Forschungen zum Gottesglauben; Gladigow: Gottesvorstellungen; Leeming: God-dess; ders.: Gods.

<sup>2</sup> Dazu die Beiträge in Kippenberg [Hg]: Struggles of God.

<sup>3</sup> Dazu die Beiträge in von Stietencron [Hg]: Dämonen und Gegengötter.

Rand der Welt. In alle diese mythischen Schemata gehen Vorstellungen einer ‚Ordnung der Welt‘ ein,<sup>4</sup> für die die frühen Mythologien das privilegierte Medium darstellen. Freilich nicht in der Form eines ‚Lehrbuchs der eigenen Religion‘, sondern in einer komplexen Überlagerung von expliziten Normativitäten und impliziten Deviationen oder Variationen. In Mythen ist immer ‚mehr möglich‘ als sozial, kultisch oder politisch realisiert wurde,<sup>5</sup> sind größere Räume und längere Zeiten angesprochen als von Menschen ausgefüllt worden sind.

## 2. Präsenz der Götter als Füllung der ‚Zeit‘: Genealogien

Im Grundschema von Götter-Genealogien<sup>6</sup> beginnt das damit, daß die Götter ‚älter‘ sind als die Menschen, daß also die früheren Göttergenerationen weiter zurück reichen als die der Menschen, daß sie auf die eine oder andere Weise bis zum Anfang der Welt führen: Die Götter füllen eine längere mythische Zeit als die Menschen. Eine soziale und familiale Verknüpfung von Göttern – und damit Mythenkreisen – durch Deszendenzreihen<sup>7</sup>, eine Ordnung des Pantheons nach mehr oder weniger miteinander verwandten Göttern, gehört zur altorientalischen und mediterranen Koine. Solche Genealogien unterliegen bereits einem ‚Systemzwang‘: Die Abfolge der Geschlechter muß ‚vollständig‘ präsentiert werden, die Sequenz von Abkömmlingen, Vor- und Nachfahren kann nicht einfach ausgesetzt oder ‚übersprungen‘ werden. Götterkataloge, deren Aufzählung mit einer Vergewisserung über Vollständigkeit und Richtigkeit der Aufzählung eingeleitet werden können,<sup>8</sup> sind ein literarisches Gegenstück für diese Ansprüche an Systematisierung. Dem ‚theoretischen‘ Interesse an Vollständigkeit geht freilich die politische Praxis, die Legitimation eines Herrschers über den ‚lückenlosen‘ Nachweis seiner königlichen Abkunft zu begründen, voraus. Diese Praxis wird in einer ausgebreiteten Mythologie in das dominante Interpretationsschema von ‚Welt‘ umgesetzt.

In einer Weiterführung des Schemas dient bei Hesiod die Genealogie eines Gottes dann vor allem dazu, etwas über sein ‚Wesen‘ auszusagen; das

<sup>4</sup> Topitsch: Vom Ursprung und Ende; Prier: Archaic Logic, 27 ff.; Dux: Die Logik der Weltbilder; Colpe: Weltdeutungen im Widerspruch.

<sup>5</sup> Ausgeführt bei Gladigow: Mythische Experimente.

<sup>6</sup> P. Phillipson: Genealogie als mythische Form; E. A. Phillipson: Die Genealogie der Götter.

<sup>7</sup> Systematisch hierzu Gladigow: Strukturprobleme polytheistischer Religionen, mit weiterer Literatur.

<sup>8</sup> Gladigow: Mythologie und Theologie.

ist eine neue Weise, mythische Deszendenz zur Systematisierung von Gottesvorstellungen zu nutzen. Zur Verdeutlichung einige Beispiele: Chaos und Gaia stehen am Anfang, aus dem Chaos gehen Erebus und Nyx, der Bereich des Todes und der Nacht, hervor; aus der geschlechtlichen Verbindung von Nyx und Erebus entstehen Aither und der Tag. Nach der Abgrenzung, Ausgrenzung des Hellen entfaltet sich Nyx, ohne Zeugung, wie Hesiod betont, in Nachkommen wie Moros, Ker und Thanatos, die Gewalten des Todes, in Gewalten des Schicksals, Moiren, Keren, Parzen; es folgen schließlich Nemesis, Apata (Täuschung), Philotes (Liebe), Geras (Alter) und zuletzt Eris. Die Systematik, mit der die Nachkommenschaft des Chaos aufgeschlüsselt wird, ist die eines Interpretationssystems.<sup>9</sup> Die göttlichen Abkömmlinge auch der dritten und vierten Generation behalten die ‚positiven‘ oder ‚negativen‘ Eigenschaften der Ureltern. Die Nachkommen der Nyx bleiben durchgehend von denen der Gaia getrennt, die ‚Welt‘ wird in diesen Antinomien ‚katalogisiert‘. In den Eigenschaften der Götter werden grundsätzlich auch Qualitäten der Welt erfaßt; es ist ein deduktives Verfahren, nicht eine Herausbildung von ‚Sinn‘. Eine Entwicklungslogik, die mehr ist als ein Weiterführen von Familieneigenschaften, wird bei Hesiod erst durch die Abfolge der Götterkönige<sup>10</sup> hergestellt, von Uranos zu Zeus, ein Sukzessionsmythos mit altorientalischem Hintergrund: Mit Zeus, dem dritten in der Reihe der Götterkönige, wird die Gerechtigkeit Teil der Weltordnung; Hesiod gründet, anders als seine Vorgänger, Zeus' Herrschaft auf Gerechtigkeit.

Hesiod hat im griechischen Bereich Mythologie auf das Schema von Götterkatalogen und vollständigen Genealogien gebracht und damit so etwas wie eine ‚Theologisierung des Mythos‘<sup>11</sup> eingeleitet. Vor dem allgegenwärtigen Hintergrund einer altorientalischen religiösen Koine<sup>12</sup> bietet diese Tendenz, den ‚Raum‘ und die ‚Zeit‘ mit Göttern zu füllen, grundsätzlich neue systematische Perspektiven. Die dreihundert Götternamen, die in der Theogonie aufgezählt werden können, entspringen nicht einem

<sup>9</sup> Fränkel: *Dichtung und Philosophie*, 112 ff.; Schadewaldt: *Die Anfänge der Philosophie*, 91–113.

<sup>10</sup> P. Philippon: *Genealogie als mythische Form*, 667 ff.; zum politischen Umfeld Vernant: *Die Entstehung des griechischen Denkens*, 34 ff. und 103 ff. (‚Kosmogonien und Herrschaftsmythen‘); systematisch Gladigow: *Aetas, aevum und saeculorum ordo*.

<sup>11</sup> Jäger: *Theologie der frühen griechischen Denker*, 23: „Gerade die Theogonie Hesiods hat mit ihrer Theologisierung des alten Göttermythos am meisten dazu beigetragen, den weltanschaulichen Gehalt der Mythen mobil zu machen und ihm religiöse Bedeutung zu verleihen.“

<sup>12</sup> Albrektson: *History and the Gods*.

bloßen Interesse an einer möglichst großen Zahl der Götter, sondern – und das scheint neu – an der ‚Logik‘ ihrer Verteilung über die Welt: Es ‚gibt‘ nun nicht nur überall Götter, sondern in ihrer Ordnung läßt sich eine Ordnung der Welt fassen. Thales’ vielzitiertes Dictum „Alles ist voller Götter“<sup>13</sup> spiegelt diese Einstellung und läuft bei Platon in den *Nomoi* auf eine Vorstellung von Göttern hinaus,<sup>14</sup> die nicht nur ‚überall‘ sind, sondern sich auch um ‚alles‘, auch das kleinste, kümmern. Zu ihrer Vollkommenheit gehört nun, „daß sie sich um die kleinen Dinge nicht weniger kümmern als um die großen und hervorstechenden.“<sup>15</sup> *Plenitudo* also nicht nur auf der Ebene einer gleichmäßigen ‚Verteilung‘ der Götter,<sup>16</sup> sondern auch im Blick auf ihre ‚Allwirksamkeit‘.

Hesiod nennt in der *Theogonie* mehr als 300 Götter und Göttinnen mit ihrem Namen, Zierde seiner Namenskataloge und Ausweis eines Bestrebens, die ‚Welt‘ durch die Präsenz ihrer Götter zu beschreiben und ein in Genealogien umgesetzter Anspruch eines flächendeckenden Polytheismus. Unter Relativierung seiner Qualifikation als Katalogdichter weist er zugleich darauf hin, daß es „noch viel mehr Götter“ gibt, allein zwei Mal 3000 Flußgötter und -göttinnen: Alle ihre Namen zu nennen, entschuldigt sich der Dichter, geht deutlich über menschliches Vermögen hinaus, aber „die Anwohner der Flüsse kennen sie.“<sup>17</sup> Für unsere Fragestellung ist beachtlich, daß sich Hesiod nicht auf die kultisch verehrten Götter beschränkt, sondern gegebenenfalls auch ‚kleine Götter‘ vollständig aufzählt, wie die Nereiden, Töchter des Okeanos und der Doris. Ebenso sorgfältig, strukturell noch differenzierter, benennt er die ‚Antagonisten‘, die Titanen, Zyklopen, Hekatoncheiren, schließlich die Nachkommen des Chaos und der Nacht. Das „System der negativen Dinge“, wie es Hermann Fränkel genannt hat,<sup>18</sup> bleibt notwendiger Bestandteil der Welt und genealogisches Schema der Götterdarstellung. Trotzdem ist es keine wirklich dualistische Weltordnung aus ‚guten‘ und ‚bösen‘ Göttern, die Hesiod entwirft; die existierende Welt konstituiert sich aus den ‚natürlichen‘ Antagonismen der Götter, die ihrerseits die ganze Spannweite göttlicher Existenz verkörpern.

---

<sup>13</sup> Thales A 22 DK (Aristoteles: *De anima* A.5 411a 7–8).

<sup>14</sup> Platon: *Nomoi* 899 c 5 ff.

<sup>15</sup> Platon: *Nomoi* 900 c 7.

<sup>16</sup> Dies die primäre Fassung des ‚Gedankens‘ bei Lovejoy: *The Great Chain of Being*.

<sup>17</sup> Hesiod: *Theogonie* 370.

<sup>18</sup> Fränkel: *Dichtung und Philosophie*, 112 f.

### 3. Präsenz von Göttern als Füllung des Raumes: Mythische Geographie

Hesiod, früher Exponent eines Konzepts, die Welt vollständig durch Götter zu ‚ordnen‘, folgt in seiner Theogonie einem zweiten gemein-mediterranen Schema: Die ‚großen Räume‘, Teile der Welt, ‚oben‘ und ‚unten‘, sind *geteilt* und *verteilt*, und liegen als Teile in Herrschaftsbereichen von Göttern. Eine Oberherrschaft, ein König der Götter, kann – wenn meist auch nach Konflikten, Kämpfen und Abkommen – eingerichtet werden. Die ‚Weltordnung‘ und kosmische Ordnung definiert und legitimiert damit zugleich die dominante soziale und politische Ordnung auf der Erde, in dem jeweiligen Lande, dessen Ausgangsbedingungen sie in den Bereich der Götterordnung projiziert: Ernst Topitschs großes Thema in ‚Vom Ursprung und Ende der Metaphysik‘<sup>19</sup>. Religionshistorisch ebenso interessant – für Topitsch ohne Bedeutung – ist aber auch: Wo bleiben die unterlegenen Götter, die Götter der Unterlegenen, und: Was ist mit den Göttern außerhalb des jeweiligen Herrschaftsgebietes? Weiterhin, wenn Götterhierarchien nach dem Modell von stratifizierten Gesellschaften konzipiert werden, wie wird der soziale Abstieg eines Gottes kultisch inszeniert? Schließlich, im Anschluß an die Frage nach der politischen Karriere der ‚großen Götter‘: Was ist aber mit der Quelle in der nächsten Schlucht, dem Bergwald vor der Stadt, der Wüste jenseits des bewohnten Gebietes: Gibt es *auch hier* Mächte, Wesen, Potenzen, die man als Götter bezeichnen darf?

Zur grundsätzlichen Regionalisierung polytheistischer Panthea gehört auch die Vorstellung, daß ‚alle‘ Bereiche des eigenen Landes oder der Welt ‚von Göttern gefüllt‘ sind<sup>20</sup> oder zumindest von Göttern erreicht werden können. Die ‚Omnipräsenz‘ der großen Götter und die flächendeckende regionale Präsenz der ‚kleinen Götter‘ differenzieren ein Pantheon nach Ortsgöttern, Bereichsgöttern auf der einen, und überregionalen, ‚großen‘ Göttern auf der anderen Seite; die Begriffe sind variabel und dürfen nicht vorschnell in eine Abfolge gebracht werden. ‚Klassen von Göttern‘ zu differenzieren, ist jedoch das Ergebnis einer zunehmenden Professionalisierung von Religion: Ein dynamisches System von kleinen, nahen – und deshalb möglicherweise gefährlichen – und von großen, fernen und für den Bestand der Welt zuständigen Göttern wird in den meisten Religionen entwickelt. Zwischen individueller Gefährdung durch ‚kleine‘ und

---

<sup>19</sup> Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik.

<sup>20</sup> Alcock / Osborne [Hg.]: *Placing the Gods*, Oxford 1994.

der Infragestellung der Weltordnung durch ‚große‘ Götter ergibt sich ein komplexes Verhältnis, das sowohl umfassende Kosmologien wie individuelle ‚Soteriologien‘ tragen kann. Diese Differenzen und Differenzierungen führen dazu, daß ein Gott anderen Göttern gegenüber ‚feindlich‘ sein kann, den Menschen gegenüber aber ‚freundlich‘ (wie Prometheus oder, als komplexes Beispiel, Loki) oder – eher die Regel – umgekehrt. Für eine Typologie von Gottesvorstellungen und die Dynamik religiöser Entwicklungen ist zu wenig beachtet geblieben, daß es zwischen den ‚nahen‘ und ‚kleinen‘ Göttern und den ‚großen‘ und ‚fernen‘ so etwas wie ein kommunizierendes System gibt. Und zwar in einer doppelten Hinsicht: Die zunehmenden Distanzen zu den fernen großen Göttern werden regelmäßig durch ‚Zwischengötter‘ und ‚Zwischenwesen‘<sup>21</sup> aufgefüllt, mit denen ein ‚Kontakt‘ ständig und leicht möglich ist. Und mit einer zunehmenden staatlichen Organisation des Kultus ist der Zugang zu Göttern nicht nur zwischen politischen Einheiten beschränkt, sondern auch ‚intern‘ kontingiert, beschränkt und kontrolliert.

Mediterrane Religionsgeschichte scheint durch eine Überlagerung unterschiedlicher, konkurrierender religiöser Systeme charakterisierbar: Für die Dynamik der religiösen Differenzierungsprozesse<sup>22</sup> ist dabei von besonderer Bedeutung, daß durch ‚theologische Arbeit‘ und politische Organisation eine Gruppe von Göttern oder ein einzelner Gott zunehmend von dem Zugang der Menge der Stammesmitglieder, der Bewohner einer Region, schließlich einer Stadt oder eines Reiches, abgeschirmt werden können. Wenn der Kult bedeutender Götter auch materiell im Herrschaftsbereich bestimmter Gruppen oder Personen liegt, ‚gehören‘ diese Götter einer kleinen Elite. Die große Menge der Bewohner einer Region ist dann auf andere, ‚kleinere‘ Götter angewiesen, – oder unterwirft sich den Restriktionen und geographischen Schwierigkeiten des Zugangs zu den an zentralen Orten verehrten, ‚großen‘ Göttern. Ein wichtiges Element religiöser Differenzierung liegt dann darin, daß nicht mehr ‚alle Götter‘ einfach an ‚allen Orten‘ zugänglich sind. An feste Orte gebundene Tempel und Kultbilder sind die kulturellen Innovationen, die in einer neuen Weise ‚Herrschaft‘ und ‚Religion‘ miteinander verknüpfen und in diesem Rahmen eine spezifische Regionalisierung polytheistischer Panthea<sup>23</sup> einleiten. Unter den Bedingungen zunehmender Organisierbarkeit

<sup>21</sup> Umfassend jetzt Lang: Zwischenwesen; s. auch die Beiträge bei Ahn/Dietrich [Hg.]: Engel und Dämonen.

<sup>22</sup> Cauvin: The birth of the gods; Gladigow: Mediterrane Religionsgeschichte.

<sup>23</sup> Für hethitische Städte und besonders Ebla gezeigt von Archi: How a Pantheon forms.

von ‚Religion‘<sup>24</sup> wachsen mit den Ansprüchen an ihre Professionalisierung so auch die konkreten Möglichkeiten von Kontrolle und Belehrung, von Ausschluß oder Privilegierung.

#### 4. Regionalisierung von Panthea versus ‚plenitudo‘?

Anders als das *Götterbild* (oder die in einer Mehrzahl vorhandenen Statuetten) ‚ist‘ das Kultbild der Gott, stellt den Gott an einem bestimmten Ort oder unter bestimmten – auch zeitlich begrenzbaren Bedingungen – für die Kultteilnehmer dar:<sup>25</sup> ‚repräsentiert ihn‘. Vom dritten vorchristlichen Jahrtausend bis in die Gegenwart sind Kultbilder in den Religionen präsent und plausibel – und werden wie Götter oder als Götter behandelt. Ein Kultbild dieses Typs ‚ist‘ nicht allein das Produkt handwerklicher Tätigkeit, sondern *wird* erst zum Kultbild durch Weihung, Inauguration, das Mundöffnungsritual, die Investitur oder das ‚Schmücken‘ (κοσμεῖν). Der ‚symbolische Mehrwert‘ des Kultbildes wird also durch Spezialisten hergestellt, bleibt in der Kompetenz von Priestern, die nicht nur die ‚Wandlung‘ des ‚materiellen Kunstwerks‘ zum Kultbild bewirken, sondern auch seine Installation in einem Tempel. Diese Professionalisierung in der Herstellung des ‚komplexen Symbols‘ Kultbild gehört wohl zu den einschneidenden Revolutionen in der mediterranen Religionsgeschichte:<sup>26</sup> Die Götter der polytheistischen Panthea werden einerseits über Kultbilder lokalisierbar und andererseits über die Grundherrschaft des Tempelbereichs Teil eines regionalisierten politischen Systems. ‚Religion‘ hat unter diesen Bedingungen gleichzeitig – wenn man so will – das Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit der Symbole verlassen und ist in das Zeitalter der professionellen Unikate eingetreten. Mit unabsehbaren Folgen: Die zentralen Götter können nicht mehr – wie wohl Jahrtausende zuvor – mit Hilfe von Statuetten an beliebigen Orten durch Epiphanierituale einfach ‚herbeigerufen‘ werden, sondern sind in Tempel und Palast lokalisiert und unterliegen einer ‚Zugangskontrolle‘.

Mit dieser über Kultbilder und Tempel gewonnenen Organisierbarkeit und Kontrollierbarkeit von Religion ergibt sich eine Reihe unterschiedlicher Probleme: Zum einen stellt sich die Frage der ‚religiösen Versorgung‘ einer Bevölkerung, zum anderen die Frage nach der Reichweite göttlicher Wirksamkeit: Wenn der Gott ‚im‘ Kultbild ist, ständig oder auch

<sup>24</sup> Kehrer: Organisierte Religion.

<sup>25</sup> Dazu Gladigow: Präsenz der Bilder.

<sup>26</sup> Gladigow: Epiphanie, Statuette, Kultbild.

nur während eines Kultaktes, dann ist er potentiell zu bestimmten Zeiten an anderen Orten *nicht* präsent. Hier gibt es zwischen ‚Bereichsgöttern‘ und ‚großen‘ Göttern<sup>27</sup> gravierende Unterschiede: Am plakativsten in der homerischen Szene in der Ilias (dichterisch) vorgeführt,<sup>28</sup> in der Thetis, die Göttin, mit einer Klage zu Zeus kommt, ihn aber auf dem Olymp ‚nicht antrifft‘. Die olympischen Götter machen einen ‚Ausflug‘ zu den Äthiopen und kommen erst nach zwölf Tagen wieder: Während dieser Zeit nehmen die Welt (und der trojanische Krieg) unverändert ihren ‚geordneten‘ Lauf. Was vordergründig wie einem aristokratischen Ambiente entnommen aussieht – der mykenische Burgherr ist gerade nicht anwesend – kolportiert ein Problem polytheistischer Regionalisierung und Differenzierung, dessen pragmatische Lösung darin besteht, daß ‚immer‘ auch noch ‚andere‘ Götter ‚da‘ sind.

Aus der kritischen Perspektive des entstehenden Christentums stellt sich das Problem von Anwesenheit und Abwesenheit der Götter später in folgenden Alternativen dar: *In simulacris di habitant, singuline in singulis toti, an partiter, atque in membra divisi? Nam neque unus Deus in compluribus potis est uno tempore inesse simulacris, neque rursus in partes sectione interveniente divisus.*<sup>29</sup> Einmal abgesehen von der polemisch gewendeten Perspektive fokussiert Arnobius hier ein Grundproblem des ortsfesten Kultbildes auf die eine Frage: *unus deus in compluribus potis est inesse simulacris?*

Wie drängend in kritischen Situationen die Frage von An- und Abwesenheit der Götter sein kann, zeigt der Hymnos, den die Athener 291 / 290 an Demetrios Poliorketes<sup>30</sup> richteten: „O Du, des mächtigen Poseidon und Aphroditens Sohn, sei uns begrüßt. Die anderen Götter gibt es entweder nicht oder sie sind weit entfernt; entweder hören sie uns nicht, oder sie kümmern sich nicht um uns. Du aber bist hier, und Dich können wir sehen, nicht aus Holz und Stein, sondern von Angesicht zu Angesicht. Darum flehen wir zu Dir, bringe den Frieden uns zuerst, Liebster. Die Macht dazu hast Du ja (κύριος γὰρ εἶ σύ).“ Die hellenistischen Könige trugen Kultbeinamen, die dieser religiösen Stimmung und politischen Situation Rechnung trugen, Epiphanes und Euergetes, der Anwesende und der Wohltäter, vor allem immer wieder Soter, präsent Retter und Heiland.

<sup>27</sup> Dazu Gladigow: Der Sinn der Götter.

<sup>28</sup> Ilias A 423 ff.; dazu Fränkel: Dichtung und Philosophie, 61.

<sup>29</sup> Arnobius: Adversus gentes VI 19.

<sup>30</sup> Athenaios 6, 253 e nach Duris, FGrHist 76 F 13; zur Interpretation Habicht: Gottmenschen und griechische Städte, 232 f.; allg. Gladigow: Macht und Religion.

## 5. Die Normativität von Ordnungsstrukturen

Daß für einen Versuch einer Typologie der Gottesvorstellungen<sup>31</sup> die verbreitete Trennung nach persönlicher und unpersönlicher Gottesvorstellung die ungeeignete Alternative darstellt, soweit damit auch die Götter vorstaatlicher Gesellschaftsformen erfaßt sein sollen, haben schon Cassirer und andere<sup>32</sup> gezeigt. Der Struktur der gesellschaftlichen Situation entsprechend sind die den Göttern nichtstaatlicher Gesellschaften zugeschriebenen Eigenschaften durch Präsenz, Konformität, Rekurrenz charakterisierbar. Eigenschaften, die freilich im Einzelfall erst rituell sichergestellt oder wiederhergestellt werden müssen. Die 'Macht' solcher Götter ist nicht eigentlich thematisiert, sie ist in einer zwischen Menschen und Göttern unterstellten rituellen Konformität gewissermaßen aufgehoben. Erst im Kontext komplexer Kulturen läßt sich ein Typus von Gottesvorstellung<sup>33</sup> fassen, in dem der Gott nicht einen Bereich, eine Funktion, eine Vorstellung 'verkörpert', sondern diese beherrscht, herstellt, garantiert. In dem Maße, in dem – für bestimmte Götter zunächst – Gott und Bereich, Gott und Manifestation nicht mehr fraglos identisch oder unmittelbar aufeinander bezogen gesehen werden, ergibt sich die Notwendigkeit, die Art der Beziehung, von Gott und Bereich etwa, näher zu bestimmen. In den entwickelten Religionen läßt sich das Spektrum an Gottesvorstellungen durch unterschiedliche Formen von Epiphanie, Präsenz und Wirksamkeit bestimmen. ‚Einfache‘ Natur- oder Bereichsgötter, wie etwa Fluß- oder Berggötter, sind identisch mit ihren Bereichen, d. h. zwischen Epiphanie und Präsenz wird nicht notwendig unterschieden. Davon lassen sich Götter unterscheiden, deren Epiphanie zeitlich begrenzt ist und nicht notwendig jeweils in der gleichen Form erfolgt: Poseidon etwa kann sich im Erbeben, als Pferd oder in Menschengestalt zeigen. Die ‚großen‘ Götter sind am konsequentesten von bestimmten Epiphanieformen unabhängig, sie zeigen sich gerade nicht in Teilen der ‚Natur‘ oder durch ‚Wunder‘, sondern treten zu diesen in eine theologisch zu entwickelnde Beziehung. Mit der Ausgrenzung der ‚Natur‘ aus dem typischen Epiphaniebereich großer Götter ist dieser Bereich ‚frei‘ für eine Zuordnung zu ‚kleinen‘ Göttern, widerständigen Naturdämonen und Naturgeistern, die außerhalb der Hierarchien stehen. Mit der langlaufenden Ausdifferenzierung

---

<sup>31</sup> Gladigow: Gottesvorstellungen.

<sup>32</sup> Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen 2, 238 ff.; Döbert: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, 97 ff.; Pötscher: Das Person-Bereichdenken.

<sup>33</sup> Döbert: Zur Logik des Übergangs, 343 ff.

des christlichen Monotheismus aus einem polytheistischen Substrat ist dann der Weg zu einer *natura lapsa*<sup>34</sup> vorbereitet, die an dem ‚Sündenfall‘ teilhat.

Das plausibelste Modell zur Interpretation der Beziehung Götter-Welt ist augenscheinlich den politischen Innovationen der Zeit<sup>35</sup> entnommen: Der Gott ‚beherrscht‘ jeweils einen Bereich, kontrolliert oder garantiert ihn; parallel dazu kann er schließlich auch über andere Götter Herrschaft ausüben. Die Situation der altorientalischen Stadtstaaten und die Bedingungen ihrer Zusammenschlüsse spiegeln sich so in einer ‚Politisierung‘ des Weltbildes.<sup>36</sup> Die Götter sind Teil einer Entwicklung, die zu stabilen staatlichen Organisationsformen führt, und stellen die Abbildungsebene, um politische Ansprüche der Herrscher zu publizieren und theoretisch zu fassen. Die Zuwendung eines Götterkönigs an den König steht am Ende eines Prozesses gegenseitiger Legitimierung, in dem als Folge einer Institutionalisierung des Machthabens Herrschaft stabil wird. Dafür ist es notwendig, daß Hierarchie als das neue Organisationsprinzip<sup>37</sup> nicht nur zwischen Menschen einerseits und Göttern andererseits – und jeweils kohärent – auftritt, sondern in einer neuen Weise zwischen Göttern und Herrschern sichtbar wird. Für alle diese Hierarchie-Beziehungen ist es aber notwendig, daß Zwischengrößen, Vermittler, Agenten oder Boten bereitstehen, die eine ‚Interdependenz-Unterbrechung‘<sup>38</sup> (sowohl räumlich wie zeitlich gesehen) *verhindern*. Kohärenz-Mythologien werden entworfen, die sowohl ‚Übertragung‘ garantieren als auch ‚plenitudo‘ durch Götter herstellen. Daß diese Zwischengrößen dem Risiko jeder Kommunikation – dem Fehlgebrauch der Symbole – unterliegen, ist das Grundproblem jeder Herrschaftsausübung und die topische Anforderung an eine (religiöse) Interpretation der ‚Welt‘. Als ein stabiles Herrschaftssystem zwischen Menschen und Göttern müssen die Risiken innerhalb von Hierarchien vermieden werden: Mißverständnis, Fehlgebrauch der Symbole, Verfälschung, Umdeutung, Rebellion und Reformation.

<sup>34</sup> Dazu Gladigow: Art. „Natur/Umwelt“ und „Naturreligiosität“.

<sup>35</sup> Frankfurt: Kingship and the Gods.

<sup>36</sup> Dies eine der zentralen Thesen von Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, zuletzt formuliert in ders.: Erkenntnis und Illusion, 59 ff..

<sup>37</sup> Vgl. die Zusammenfassung bei Eder: Die Reorganisation von Legitimationsformen, S. 294: „Die Hierarchie ist das ideologische Modell der Selbstthematisierung hochkultureller Gesellschaften, ist das Modell, auf dem diese Gesellschaften nur ihre (neue) Legitimität aufbauen konnten.“

<sup>38</sup> Zu den Bedingungen, Interdependenzunterbrechungen herzustellen oder zu verhindern, Luhmann: Funktion der Religion, 28 ff.

In Gottesvorstellungen und Mythologien werden auf unterschiedliche Weise Vorstellungen über die ‚Welt‘ kultisch oder narrativ präsentiert, dramatisch akzentuiert und normativ fixiert. Die ‚Welt‘ ist durch die Präsenz der Götter in allen ihren Bereichen geordnet und durch die unterschiedlichen Funktionen der Götter differenziert. Mythische Kosmographie, theogonische oder genealogische Muster und Wirkungsbereiche der Götter konstituieren Vorstellungen über ‚Welt‘<sup>39</sup> in zeitlichen, räumlichen und funktionalen Schemata. Reflexionen über die ‚Grenzen der Welt‘ erscheinen dabei regelmäßig zuerst in Verbindung mit der Verdrängung unterlegener Götter, die Anfänge der Welt werden (wenn überhaupt dafür ein Interesse besteht) in Theogonien gedacht. Eine ‚Ordnung der Welt‘ ergibt sich zunächst aus einem räumlichen und zeitlichen Verhältnis der Götter zueinander, dann aber vor allem aus einer ‚Dynamisierung‘ dieses Verhältnisses. In den Kämpfen von Göttern gegen andere Götter (etwa Marduk gegen Tiamat, Horus gegen Seth, Zeus gegen die Titanen) lassen sich unterschiedliche Ordnungsvorstellungen narrativ präsentieren: ‚God’s battle with the monster‘<sup>40</sup> geht zunächst einmal ‚gut‘ aus. In einer exzessiven Dauer und Dramatik der Götterkämpfe sind aber auch die möglichen Alternativen angedeutet: Was wäre eigentlich, wenn die Titanen – immerhin dauert der Kampf zehn Jahre – und nicht Zeus gesiegt hätten? Weltalterlehren mit der Herrschaft jeweils eines Gottes, meist in Kämpfen gegen den Vorgänger gewonnen, gestalten schließlich eine Sequenz von Weltordnungen,<sup>41</sup> deren Abfolge eine Heils- oder Unheilsgeschichte spiegelt.

## 6. Subsidäre Polytheismen und insuläre Monotheismen

Ein drittes Differenzierungsschema hat im Rahmen einer mediterranen *κοινή* die Dynamik von mediterraner und europäischer Religionsgeschichte<sup>42</sup> mitbestimmt hat:

Im Horizont von zwei Jahrtausenden sind im mediterranen Raum in einem komplexen Differenzierungsprozeß singuläre monotheistische Ansätze gegen die umgebenden polytheistischen Strata ausdifferenziert worden: Mit höchst unterschiedlichen Interessen im Hintergrund und unter-

<sup>39</sup> Stolz: Weltbilder der Religionen; eine weitgespannte Analyse von religiösen Deutungspotentialen zwischen Altem Orient und Neuzeit hat Colpe: Weltdeutungen im Widerstreit, vorgelegt.

<sup>40</sup> M.K. Wakeman: God’s Battle with the Monster.

<sup>41</sup> B.Gatz: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen.

<sup>42</sup> Dazu Gladigow: Mediterrane Religionsgeschichte.

schiedlich dauerhaftem Erfolg. Erkennbar ist, daß ein ‚stabiler Monotheismus‘ das Ergebnis einer Professionalisierung von Religion darstellt. Ohne professionelle Kontrolle bleiben die ‚polytheistischen Häresien‘ Teil eines religiösen Kontinuums. Vom Alten Israel über die Engelvorstellungen und Trinitätsspekulationen des 3. nachchristlichen Jahrhunderts bis hin zu einem New Age-Christentum sind die ‚mitlaufenden Polytheismen‘ höchst plausibel und füllen ‚religiöse Leerräume‘. Eine gelebte und praktizierte Ausgrenzung der ‚anderen Möglichkeiten‘ bedarf offensichtlich einer ‚Anstrengung‘ und bezieht auf diese Weise notgedrungen – wenn man so will – ein religiöses Umfeld mit ein, das nun gerade nicht monotheistisch ist. Die Integrationsfähigkeit eines komplexen Polytheismus ist – umgekehrt – signifikant höher als die eines Monotheismus. Zugleich füllt dieser ‚komplexe Polytheismus‘ in einer komplementären Verbindung von monotheistischen und polytheistischen Strukturen das Feld religiöser Kommunikationsbedürfnisse durch ein Kontinuum an möglichen göttlichen ‚Kontaktpersonen‘, Mittlerfiguren oder Ansprechpartnern. Ein konsequenter Monotheismus muß hier auf einer sekundären Ebene professionelle *menschliche* Mittler und Interpreten generieren und kontinuierlich ausbilden.

Stellt man sich nun für den Horizont der römischen Kaiserzeit – ‚Übergangsfeld‘ zwischen mediterraner und Europäischer Religionsgeschichte – die Frage, in welchem Medium außerhalb der christlichen Polemik und Apologetik die Frage einer Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unterschiedlicher religiöser Optionen überhaupt diskutiert werden konnte, stößt man sehr schnell auf den ‚Neuplatonismus‘, den Platonismus des dritten und vierten nachchristlichen Jahrhunderts.<sup>43</sup> Aus der Sicht der Religionsgeschichte stellt der Neuplatonismus des dritten bis sechsten Jahrhunderts in der Tat so etwas wie ein theologisches Medium bereit, das traditionelle polytheistische und philosophisch akzentuierte monotheistische Postulate zu verbinden in der Lage war. Die Spannweite der neuplatonischen Theologie umfaßt rigideste metaphysische Spekulation und magische Techniken, einen transzendenten Monismus und ausgebreiteten Polytheismus, ausgefeilte Hypostasenspekulationen und eine handfeste Theurgie. Zur Öffnung des Neuplatonismus gegenüber den praktizierten antiken Religionen<sup>44</sup> und der Flexibilität seines theologischen Systems

<sup>43</sup> Blumenthal/ Markus [Hg.]: *Neuplatonism and Early Christian Thought*; Gersh: *Platonism in Late Antiquity*; Koch: *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus*; Lloyd: *The Anatomy of Neoplatonism*.

<sup>44</sup> Hager: *Gott und das Böse*.

gehörte es, sowohl ‚das Göttliche‘ als auch Götter und Dämonen mit in seinen Entwurfaufzunehmen. In Plotins programmatischer Formulierung Enneaden II 9: „... nicht das Göttliche in einem Punkt zusammendrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderzulegen in der Ausdehnung, in der es sich selbst auseinanderlegt, heißt beweisen, daß man die Kraft Gottes kennt.“<sup>45</sup>

Die Spannweite dieses ‚Systems‘ – wenn man den Neuplatonismus denn als System bezeichnen kann – war so groß, daß er wohl als einzige religiöse Alternative zum sich auch philosophisch etablierenden Christentum angesehen werden konnte: „Aber der Neuplatonismus?“ – schreibt Harnack in ‚Mission und Ausbreitung des Christentums‘<sup>46</sup> „Was fehlte ihm? War er nicht Monotheismus, Sonnenkult, Philosophie und Herzensglaube in Einem? Hatte er nicht Fühlung mit allen früheren Religionen, und verfügte er nicht über das Erbe der gesamten Kultur? Gewiß, das alles besaß er, und da er sich vieler und bedeutender Kulte bemächtigt, den Helios in allen geschaut . . . [so] war er wirklich um das Jahr 300 der bedeutendste Gegner der Kirche.“ „Übrig blieben zuletzt – die Bauern, einige Staatsmänner und die unbelehrbaren Professoren der Philosophie.“<sup>47</sup>

#### 7. Die *turba quasi plebeiorum deorum*

Die Jahrhunderte des ausgehenden Altertums, die Jahrhunderte vom 2. bis zum 6. Jahrhundert, liefern die Konstitutionsbedingungen einer Religionsgeschichte, in der eine Koexistenz unterschiedlichster Regionalisierungsformen, Verbreitungsmuster und Religionstypen erprobt wurde: Der christliche Monotheismus wird schließlich zur dominierenden Religion, die polytheistischen Alternativen reduzieren sich auf ‚mitlaufende Polytheismen‘. In einer Übergangsphase kann Monotheismus als ‚politisches Problem‘<sup>48</sup> gesehen werden, samt den Konsequenzen für Trinitätsspekulation und Christologie.

Das vierte nachchristliche Jahrhundert liefert zwischen Porphyrius und Augustin, Julian Apostata und Theodosius auf den verschiedenen Ebenen der Auseinandersetzung neue Muster mit lang nachwirkenden Konsequenzen. Das Modell der ‚Singularisierung von Religion‘ läßt sich nun vertreten (Singularisierung einer *Universalreligion*), die neuplatonischen Po-

<sup>45</sup> Plotin: Enneaden II 9,9.

<sup>46</sup> Von Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 944.

<sup>47</sup> A. a. O., 946.

<sup>48</sup> Peterson: Monotheismus als politisches Problem.

lemiken, in dem Glauben an die Engel und in den Märtyrerkulten der Christen sei ‚ein ganz normaler Polytheismus‘ – praktiziert, werden zurückgewiesen; die Frage der richtigen und der falschen Religion wird justitiabel (die *constitutio cunctos populos . . .*):<sup>49</sup> Alle drei Phänomene sind Folgen einer neuen und spezifischen Professionalisierung von Religion auf dem Boden des Römischen Reichs. Das ist grundsätzlich neu. Wenn ‚böse‘ Götter – oder: destruktive Qualitäten von Göttern – zum Grundbestand polytheistischer Panthea gehören, ergibt sich mit der Reduktion eines Pantheons zu einem Monotheismus nicht nur die zentrale Theodizee-Frage *unde malum?*, sondern auch das drängende Problem: Wie nah ist das Böse? Diese Frage wird dann besonders bedrängend – und bleibt letztlich unbeantwortbar – wenn in dem spätantiken Ausdifferenzierungsprozeß ‚Dämonen‘ ihren ‚Ort‘ verlieren, nicht mehr lokalisiert werden können. J. Z. Smith<sup>50</sup> hat auf die dramatisch veränderte Situation verwiesen, die eintritt, wenn Dämonen in einem horizontalen Weltbild nicht mehr ‚out-of-place‘ angesiedelt werden, sondern durch Menschen ‚in der Nähe‘ sein können.

In unterschiedlicher Explizitheit und erheblich differierenden Theoriehöhen sind in den ‚Theologien‘ der ausgehenden Antike, meist mit einem neuplatonischen Hintergrund, Götterabkömmlinge, Götterklassen, –ebenen oder Funktionen beschrieben oder legitimiert worden, die nur vordergründig allein den Bestand einer Götterordnung (-hierarchie) garantieren. Unabhängig davon – oder als systematischer Hintergrund – scheint es in einer Art *longue durée* eine Tendenz oder ein Bedürfnis zu geben, alle Bereiche, Formen, Zwischenstufen auch zu ‚füllen‘, etwa ein Wesen oder eine hypostasierte Natur zu postulieren, die dies leistet. Arthur O. Lovejoy hat dieses Phänomen unter Titel „The Great Chain of Being“ umfassend aufgearbeitet: In der Aufnahme vorsokratischer, aristotelischer und neuplatonischer Vorgaben hat man sehr schnell auch Götterhierarchien ins dieses Schema einbezogen, und auf diese Weise eine ‚ontologische‘ Begründung für ‚Mittelwesen‘ oder ‚Zwischenwesen‘ gegeben: Das Modell einer ‚plenitudo durch Götter‘, der Besiedlung aller Bereiche der Natur und des Kosmos im Schema der *scala naturae*<sup>51</sup>, bestimmt bis an die Grenzen der Neuzeit das Bedürfnis – oder die theoretischen Möglichkeiten – die ‚Welt‘ mit Göttern, Hypostasen oder Geistern zu besiedeln. Das gilt sogar

<sup>49</sup> Fögen: Die Enteignung der Wahrsager.

<sup>50</sup> Smith: Birth Upside Down or Rightside Up?, und besonders ders.: Towards Interpreting Demonic Powers.

<sup>51</sup> Happ: Die *scala naturae* und die Schichtung des Seelischen.

noch nach der kopernikanischen Wende – und selbst für ‚andere Welten‘:<sup>52</sup> *plenitudo* im Kosmos!

Im dritten Teil seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, einer Jugendschrift von 1755,<sup>53</sup> bevölkert Kant die Planetenwelt durchgehend mit Lebewesen und ordnet sie nach einer *scala*: Im Anhang zum dritten Teil ‚Von den Bewohnern der Gestirne‘<sup>54</sup> entwirft er eine Regel für die Art der Besiedlung der Planeten, „nach welcher dieselben, nach dem Verhältniß des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommener werden.“ Diese Besiedlung von anderen Welten mit Lebewesen unterschiedlicher Vollkommenheit ist auch für den Kant der vorkritischen Phase eine Lösung für Probleme, die sich aus einer Verbindung von Theologie und Newtonscher Mechanik ergeben. Am Schluß dieses Anhangs kann er sich dann auch der Frage (und Ausschweifung in das Feld der Phantasie, wie er betont)<sup>55</sup> „ob die Sünde ihre Herrschaft auch in den anderen Kugeln des Weltbaues ausübe, oder ob die Tugend allein ihr Regiment daselbst aufgeschlagen.“ Kants Lösung bezieht sich wiederum auf den ‚Mittelstand‘ des Menschen zwischen ‚Merkur und Saturn‘. Die Bewohner der entfernteren Weltkörper sind ‚zu erhaben und zu weise‘, um sich ‚in die Sünde herabzulassen‘, die der unteren Planeten aber ‚zu fest an die Materie geheftet‘, um die ‚Verantwortung ihrer Handlungen tragen zu dürfen‘. Allein die Bewohner der Erde (und vielleicht auch des Mars, ein Trost, Gefährten des Unglücks zu haben) leben ‚in der gefährlichen Mittelstraße‘, zwischen Schwachheit und Vermögen. „Gehört nicht“, fragt Kant<sup>56</sup>, „ein gewisser Mittelstand zwischen Weisheit und Unvernunft zu der unglücklichen Fähigkeit sündigen zu können?“

Nachdem also mit Beginn des 18. Jahrhunderts die Belebtheit von anderen Welten, zumindest anderen Planeten, zu einer allgemeinen Vorstellung geworden war,<sup>57</sup> greifen nun auch die religiösen Entwürfe weiter, die die Wesen auf anderen Sternen mit den Bewohnern der Erde in ein Verhältnis von Entwicklung und Erlösung bringen. Swedenborg ist hier die Figur, die nach 1745 ein elaboriertes kosmologisch-soteriologisches System<sup>58</sup> entwirft. 1758 erscheint in London von ihm eine Schrift ‚Von den Erd-

<sup>52</sup> Dazu ausführlich Gladigow: *Andere Welten – andere Religionen?*

<sup>53</sup> Zum Schicksal der Publikation Kant: *Allgemeine Naturgeschichte*, 192 f.

<sup>54</sup> A. a. O., 159 ff.; allgemein Benz: *Kosmische Bruderschaft*.

<sup>55</sup> A. a. O. 176.

<sup>56</sup> A. a. O. 176.

<sup>57</sup> Überblick bei Guthke: *Der Mythos der Neuzeit*.

<sup>58</sup> Benz: *E. Swedenborg; ders.: Kosmische Bruderschaft*, 57 ff.

körpern in unserem Sonnensystem . . . sowie deren Bewohnern, Geistern und Engeln, nach Gesehenem und Gehörtem', die nun eine Gemeinschaft von Geistwesen des gesamten Kosmos entwirft. Die auf den verschiedenen Planeten Lebenden sind von unterschiedlicher Vollkommenheit und Spezialisierung und bilden zusammen einen Makranthropos.<sup>59</sup> Den unterschiedlich qualifizierten, auch anatomisch im Blick auf den ‚großen Menschen‘ unterschiedlich ausgerüsteten Wesen sei Christus auch in je unterschiedlicher Form erschienen.

#### 8. *Plenitudo deorum* versus ‚Entgötterung‘ der Welt

Schillers Gedicht „Götter Griechenlands“, 1788 in der ersten Fassung veröffentlicht, lieferte mit dem Schlagwort der entgötterten Natur und der Absage an ein mechanistisches Weltbild<sup>60</sup> Leitideen für eine neue religiöse Stimmung zwischen Aufklärung und Romantik. Die ‚entgötterte Natur‘ und der einsame christliche Gott sind für Schiller die Konsequenzen des Monotheismus, die letztlich nur noch im Bereich der Dichtung zurückgenommen werden können. In der Vorrede zur ‚Braut von Messina‘ heißt es: „Die Götter sind in die Brust des Menschen zurückgekehrt. Der Dichter muß . . . die Götter wieder aufstellen.“ Mit Max Webers an Schiller anknüpfendem Begriff der „Entzauberung“<sup>61</sup> und der gegenläufigen These von der „Wiederverzauberung der Welt“<sup>62</sup> sind seitdem auf die verschiedenste Weise Kontingenzbewältigung und Methodik der Lebensführung gegeneinander aufgerechnet worden. Der Duktus der Rationalitätsdebatte oder das europäische Postulat, methodisch von der Kontingenz zur Kohärenz zu gelangen, ruhten unverändert auf der Prämisse ‚plenitudo‘ auf. Am Ende des 18. Jahrhunderts setzt Schleiermacher das Postulat der *plenitudo* nun nicht auf ‚Götter‘ – die dem Schleiermacher von 1799 nicht so wichtig sind – um, sondern auf ‚Religionen‘: „ . . . und mit diesen Erscheinungen der Religion konnten nicht etwa nur Ergänzungsstücke gemeint sein, die . . . ein gleichförmiges und dann vollendetes Ganzes ausgemacht hätten . . . So habe ich die Mehrheit der Religionen vorausgesetzt, und ebenso finde ich sie im Wesen der Religion gegründet . . . die Religion muß also ein Prinzip, sich zu individualisieren, in sich haben, . . . eine unendliche Menge endlicher und bestimmter Formen, in denen sie sich offenbart, müssen

<sup>59</sup> E. Swedenborg, *Arcana Coelestia* Nr. 6697, eine „visionäre Anatomie des Himmels“ in der Formulierung von E. Benz, *Kosmische Bruderschaft*, 67.

<sup>60</sup> Theiler: *Der Mythos und die Götter Griechenlands*.

<sup>61</sup> Dazu jetzt Breuer: *Magie, Zauber, Entzauberung*.

<sup>62</sup> Berman: *Wiederverzauberung der Welt*.

wir also postulieren und aufsuchen . . . “<sup>63</sup> Jeder Mensch, so Schleiermacher, kann seine eigene Religion haben,<sup>64</sup> – sollte sie sogar haben – eine Religion, die das ausfüllt, was seine ‚Anschauung des Universums‘ ist.

Auf diese Weise hatte Schleiermacher das Prinzip der *plenitudo*, die Positiv-Form eines *horror vacui religiosus*, wenn man so will, im romantischen Schema von der ‚Präsenz des Unendlichen im Endlichen‘ auf eine *Fülle von Religionen* umgesetzt:<sup>65</sup> Konsequenterweise verzichtet der spätere Dogmatiker Schleiermacher auf Engel und Teufel. Beides scheint mir ein Endpunkt der hier verfolgten Entwicklung zu sein. Bernhard Lang<sup>66</sup> hat mit Recht darauf hingewiesen, daß im Bereich der protestantischen Theologie erst mit dem 18. Jahrhundert der Glaube an die Existenz von Engeln und Dämonen signifikant zurückgeht: Vor-Aufklärung und Aufklärung seien dabei die Randbedingungen, weniger eine interne theologische Positionierung. Einige Jahrzehnte nach Schiller und Schleiermacher hat Heinrich Heine in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ die Leitvorstellung von der Trauer über die Entgötterung der Welt in ein Szenario umformuliert, das das Prinzip der *plenitudo* nun mit ‚dämonischem‘ Vorzeichen weiterführt:<sup>67</sup> „Der Nationalglaube in Europa . . . war pantheistisch, seine Mysterien und Symbole bezogen sich auf einen Naturdienst, in jedem Elemente verehrte man wunderbare Wesen, in jedem Baume atmete eine Gottheit, die ganze Erscheinungswelt war durchgöttert; das Christentum verkehrte diese Ansicht, und an die Stelle einer durchgötterten Natur trat eine durchteufelte.“

### Literaturverzeichnis

- Ahn, G. / M. Dietrich [Hg.]: Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen. Symposium Tartu 1995. FARG 29. Münster 1997.
- Albrektson, B.: History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel. ConBib 1. Lund 1967.
- Alcock, S. / R. Osborne [Hg.]: Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Places in Ancient Greece. Oxford 1994.
- Archi, A.: How a Pantheon forms. The Cases of Hattian-Hittite Anatolia and Ebla of the 3<sup>rd</sup> Millenium B. C. In: B. Janowski / K. Koch / G. Wilcken [Hg.]: Religionsgeschichtliche

<sup>63</sup> Schleiermacher: Über die Religion, (1799: 241), 1991: 165.

<sup>64</sup> Zum Kontext dieses ‚Programms‘ Reardon: Religion in the Age of Romanticism.

<sup>65</sup> Guthke, Die Mythologie der entgötterten Welt.

<sup>66</sup> Lang: Zwischenwesen, 437.

<sup>67</sup> Heine: Zur Geschichte der Philosophie, 27 f.

- Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Symposium Hamburg 1990. OBO 129. Göttingen/Fribourg 1993, 1–18.
- Benz, E.: E. Swedenborg. Naturforscher und Seher. Zürich 1969.
- Kosmische Bruderschaft. Die Pluralität der Welten. Zur Ideengeschichte des Ufo-Glaubens. Freiburg 1978.
- Berman, M.: Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters. München 1984.
- Blumenthal, H. J./R. A. Markus [Hg.]: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong. London 1982.
- Breuer, S.: Magie, Zauber, Entzauberung. In: H. G. Kippenberg/M. Riesebrodt [Hg.]: Max Webers ‚Religionssystematik‘. Tübingen 2001, 119–130.
- Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 2: Das mythische Denken. (1924). Gesammelte Werke 12. Darmstadt 41964, 238 ff.
- Cauvin, J.: The birth of the gods and the origins of agriculture. (Orig.: Naissance des divinités, naissance de l'agriculture). New Studies in Archeology. Cambridge 2000.
- Colpe, C.: Weltdeutungen im Widerspruch. TBT 100. Berlin 1999.
- Döbert, R.: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des Sozialwissenschaftlichen Funktionalismus. Frankfurt 1973.
- Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen. In: K. Eder [Hg.]: Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften. Frankfurt 1973, 330–363.
- Dux, G.: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt 1983.
- Eder, K.: Die Reorganisation von Legitimationsformen in Klassengesellschaften. In: Ders. [Hg.]: Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften. Frankfurt 1973, 288–299.
- Frankfort, H.: Kingship and the Gods. A Study of Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago 1948.
- Fränkel, H.: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. München 1962.
- Fögen, M. Th.: Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike. Frankfurt 1993.
- Gatz, B.: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Spudasmata 26. Hildesheim 1967.
- Gersh, S.: Platonism in Late Antiquity. Christianity and Judaism in Late Antiquity 8. London 1992.
- Gladigow, B.: Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme. In: D. Hellholm [Hg.]: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium Upsla 1979. Tübingen 1983, 255–271.
- Andere Welten – andere Religionen? In: F. Stolz [Hg.]: Religiöse Wahrnehmung der Welt. Zürich 1988, 245–273.
- Der Sinn der Götter. In: P. Eicher [Hg.]: Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung. FRW 1. München 1979, 41–62.
- Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium. VisRel 7 (1990), 98–121.
- Gottesvorstellungen. In: HRWG 3. Stuttgart 1993, 32–49.
- Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen. In: Humanistische Bildung 1 (1977), 1–31.
- Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte. Zur Genese eines Fachkonzepts. In: H. F. J. Horstmanshoff [Hg.]: Kykeon.

- Studies in Honour of H. J. Versnel. Religions in the Graeco-Roman World 142. Leiden 2002 (im Druck).
- Mythische Experimente – experimentelle Mythen. In: R. Schlesier [Hg.]: Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen. Basel 1985, 61–82.
  - Mythologie und Theologie. Aussagestufen im griechischen Mythos. In: H. von Stietencron [Hg.]: Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen. Düsseldorf 1986, 70–88.
  - „Natur/Umwelt“ und „Naturreligiosität“. In: Metzler Lexikon Religion. Bd. 2. Stuttgart 1999, 539–545.
  - Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion. *VisRel* 4 (1985), 114–133.
  - Strukturprobleme polytheistischer Religionen. *Saec.* 34 (1983), 298–304.
- Guthke, K. S.: Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction. Bern 1983.
- Die Mythologie der entgötterten Welt. Ein literarisches Thema von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Göttingen 1971.
- Habicht, C.: Gottmenschen und griechische Städte. *Zet.* 14 München 1956.
- Hager, F.-P.: Gott und das Böse im antiken Platonismus. *Elementa* 43.1. Würzburg 1987.
- Happ, H.: Die scala naturae und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles. In: R. Stiehl [Hg.]: Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift Franz Altem. Bd. I. Berlin 1969, 220–244.
- von Harnack, A.: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1924.
- Heine, H.: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Frankfurt 1966.
- Jäger, W.: Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953.
- Kant, I.: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755). Mit einem wissenschaftsgeschichtlichen Nachwort hg. v. F. Krafft. München 1971.
- Kehrer, G.: Organisierte Religion. Stuttgart 1982.
- Kippenberg H. G. [Hg.]: Struggles of God. Papers of the Groningen Workgroup for the Study of the History of Religion. *RaR* 31. Berlin 1984.
- Koch, J.: Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus im Mittelalter. *Kantst* 48 (1956/1957), 117–133.
- Lanczkowski, G.: Forschungen zum Gottesglauben in der Religionsgeschichte. *Saec.* 8 (1957), 392–403.
- Lang, B.: Zwischenwesen. In: *HRWG* 5. Stuttgart 2001, 414–440.
- Leeming, D.: Goddess. Myths of the Female Divine. Oxford 1996.
- Gods. Myths of the Male Divine. Oxford 1996.
- Lloyd, A. C.: The Anatomy of Neoplatonism. Oxford 1989.
- Lovejoy, A. O.: The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. (Harvard University 1933). Dt. unter dem Titel: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens. Frankfurt 1985.
- Luhmann, N.: Funktion der Religion. Frankfurt 1977.
- Peterson, E.: Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig 1935.
- Philippson, E. A.: Die Genealogie der Götter in germanischer Religion, Mythologie und Theologie. *Illinois Studies in Language and Literature* 37,3. Urbana [Ill.] 1953.
- Philippson, P.: Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod. (1936). Nachdr. in: E. Heitsch [Hg.]: Hesiod. *WdF* 44. Darmstadt 1966, 651–687.

- Pötscher, W.: Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode. *WSt* 72 (1959), 5–25.
- Prier, R. A.: *Archaic Logic. Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*. The Hague / Paris 1976.
- Reardon, B. M. G.: *Religion in the Age of Romanticism. Studies in Early Nineteenth Century Thought*. Cambridge 1985.
- Schadewaldt, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen 1*. Frankfurt 1978.
- Schleiermacher, F.: *Über die Religion*. (1799). Hg. v. R. Otto. Göttingen 1991.
- Smith, J. Z.: Birth Upside Down or Rightside Up? *HR* 9 (1970), 281–303.
- *Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity*. *ANRW* 16,1. Berlin / New York 1978, 425–439.
- von Stietencron, H. [Hg.]: *Dämonen und Gegengötter*. *Saeculum* 34,3/4 (1983).
- Stolz, F.: *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares*. Zürich 2001.
- Theiler, W.: *Der Mythos und die Götter Griechenlands*. In: G. Luck [Hg.]: *Horizonte der Humanitas. Freundesgabe für W. Wili*. Bern 1960, 15–30.
- Topitsch, E.: *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*. Hamburg 1979.
- *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*. München 1972.
- Vernant, J.-P.: *Die Entstehung des griechischen Denkens*. Frankfurt 1982.
- Wakeman, M. K.: *God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery*. Leiden 1973.