

Burkhard Gladigow

Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme

„... vielleicht sterben alle Religionen, wenn
die Sprache sich erschöpft ...“
(Thornton Wilder)

(Olympius in Elide Iovis), „cuius pulchritudo
adiecisse aliquid etiam receptae religioni
videtur: adeo maiestas operis deum
aequavit.“
(Quintilian)

0 Vorbemerkung 1 Kritik am Bild und Religionskritik 1.1 Stereotypen der Kritik 1.2 Apologetik des Bildes 1.3 Anikonische Kulte und der namenlose Gott 2 Wirkung der Kultbilder 2.1 Götterbilder und die Existenz der Götter 2.2 Urbild und Epiphanie 2.3 Bild und Symbol 3 Differierende Leistungsbereiche – Konvergente Strategien 3.1 Direkte soziale Interaktion 3.2 Bildmagie und Namenszauber 3.3 Kultbild und Lokalkult 3.4 Heilende Bilder 3.5.1 Kultbild und Stadtgottheit 3.5.2 Ikonoklasmus als politische Krise 3.6 Antinomie der Konsequenzen 4.1 Anikonische Kulte 4.2 Idol und Xoanon 4.3 Existenz trotz Unsichtbarkeit 5 Strukturelemente eines Theismus 5.1 Persönliche Gottesvorstellung 5.2 Persönliche und anthropomorphe Gottesvorstellung 6 Kultureller Referenzrahmen 6.1 Bild und Maske, Name und ‚Seele‘ 6.2 Auslöse- und Appellqualitäten des Bildes 6.3 Synkrisis differierender Konzeptionen.

0 In dem folgenden Beitrag soll versucht werden, aus der Aufarbeitung einer bestimmten historischen Epoche allgemeinere Aussagen über das Entwicklungspotential von Bildlichkeit und Namentlichkeit in der Präsentation von Göttern zu gewinnen. Es geht also nicht darum, eine neue These über ‚die‘ Entstehung von Religion zu entwickeln, sondern um das Bemühen, die Konsequenzen der alternativen Konzeptionen vorzuführen.

Als historischer Bereich, an dem die Logik der Ausdifferenzierung beider Entwürfe analysiert werden kann, ist die klassische, hellenistische und kaiserzeitliche Gräzität prädestiniert. Ausgebreitete Kritik am Götterbild verbindet sich hier mit einer ungetrübten Faszination durch die Bilder, es findet sich hier die theologische Vereinnahmung des Bildes ebenso wie die Negation jeder bildlichen oder sprachlichen Prädikation.

Das Kultbild¹ und allgemeiner, das Götterbild, werden in den folgenden Überlegungen ein wenig im Vordergrund stehen, teils weil hier mehr ungelöste Probleme angesiedelt sind, teils weil uns ‚Sprache‘ als privilegiertes Bewälti-

gungsmedium fast selbstverständlich ist, – schließlich aber auch, weil der ‚Name Gottes‘ an dieser Stelle schon einmal Gegenstand einer Vortragsreihe² war.

1 Die antike Kritik an der positiven Religion beginnt nach unserer Überlieferung zusammen mit einer Kritik am Götterbild³. Kultus und Gottesvorstellung werden durch Xenophanes und Heraklit⁴ insbesondere in ihrem Institut ‚Götterbild‘ heftig kritisiert. Heraklit vergleicht die Anbetung von Götterbildern mit einem Sprechen zu Hauswänden, Xenophanes destruiert die gattungsspezifischen Götterbilder durch eine Sequenz von Gedankenexperimenten: „Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker blauäugig und rothaarig“ (fr. 16 DK). „Wenn die Ochsen und Pferde und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Pferde pferdeähnliche, die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten (θεῶν ἰδέας) malen und solche Körper bilden, so wie jede Art selbst körperlich beschaffen ist“ (fr. 15 DK). Radikalität der Ablehnung von Kultbildern und Treffsicherheit der Argumentation ergeben sich aus dem xenophanischen Konzept eines Gottes⁵ als eines vollkommenen, immobilen, invarianten Geistwesens.

1.1 Die Tradition der Kritik am kultisch verehrten Götterbild reißt in der Antike nicht mehr ab, wechselt natürlich in einem gewissen Rahmen ihre Tendenz und Argumentation. Löst man Xenophanes‘ Argumente aus seiner eigenen philosophischen Konzeption heraus, bleiben zwei Ebenen der Kritik: das Kultbild als Artefakt und die anthropomorphe Gestalt des Bildes. Beide Argumente werden Stereotypen im antiken Bilderstreit.

In dem Logos von Amasis im 2. Buche Herodots ist das Argument des Artefakts in einer Art ‚sozialpsychologischem Experiment‘ auf einen Höhepunkt getrieben, auf dem sich die Stoßrichtung zu verkehren scheint: Amasis läßt, so berichtet Herodot⁶, eine goldene Fußwanne, die auch als Spucknapf und Nachtopf Verwendung findet, zu einem Götterbild umarbeiten; die Ägypter erweisen dem neuen Bild, wie allen anderen Götterbildern, ihre Verehrung. Die weitere Verwendung des ‚Experiments‘ bei Herodot setzt voraus, daß die Ägypter die Statue auch dann weiter verehrten, als ihnen Amasis die Herkunft des Goldes eröffnete, – ‚Prinzip der Form‘⁷ und desillusionierende Genese stehen sich konträr gegenüber.

Sokratiker, Kyniker und Stoiker sind sich in der Folgezeit darin einig⁸, daß jeder Versuch, die Gottheit im Bilde darzustellen, absurd ist. Demonstrative Übergriffe gegen Götterbilder kommen vereinzelt vor: Am bekanntesten Diagoras⁹, der eine hölzerne Heraklesstatue zerhackt und zum Suppekochen verwendet haben soll – ungestraft, wie es zunächst heißt; natürlich verfällt auch er später der Legendenbildung vom Schicksal der Gottesverächter¹⁰. Komödie und Satire¹¹ machen sich verschiedentlich über morsche und von Mäusen zerrissene Götterbilder lustig.

1.2 Gegen das Argument des Artefakts wird im Rahmen einer Immunisierungsstrategie von verschiedenen Kultbildern behauptet, sie seien ἀχειροποίητος¹², also nicht von Menschenhand hergestellt, womit meist eine wundersame Geschichte über das erste Auffinden und die Wunderwirkung des Bildes verknüpft ist. Konsistente Gegenentwürfe auf der Ebene der kritischen Einwände gibt es dagegen selten. Immerhin stellt man sich im Hellenismus nun die Frage, wie die Menschen überhaupt dazu gekommen seien, menschengestaltige Statuen als Götter zu verehren. Zwei genetische Modelle werden vertreten: Die Götterbilder als Statuen von Königen, deren außerordentliche Schönheit die Menschen zur Anbetung veranlaßt hätte¹³ – ein Euhemerismus also, auf das Kultbild angewandt – und die Bilder zunächst als Erinnerungsbilder von Hinterbliebenen¹⁴, die später verkannt werden.

Eine dritte, legitimierende Erwägung wird schließlich Cicero, *De natura deorum* 1, 27, 77¹⁵ referiert: Götterbilder in Menschengestalt als didaktisches Hilfsmittel¹⁶, von weisen Männern erdacht, um die Masse zum Glauben zu bekehren, oder als optische Präsentation, um den Menschen ein Objekt für ihre Verehrung vorzustellen.

1.3. Mit Ausgang des Hellenismus konsolidiert sich die Kritik am Kultbild auf einer relativen Höhe. Apollonios von Tyana¹⁷ liefert uns eine Kombination prinzipieller und pragmatischer Argumente in der Einschätzung des Kultus. Durch Eusebios kennen wir von ihm eine außerordentlich grundsätzliche Kritik am gesamten traditionellen Kultus, Bildlichkeit und Namentlichkeit der Götter eingeschlossen: „So erst wird man, meine ich, der Gottheit den ihr zukommenden Dienst erweisen, ..., wenn man dem Gotte ... (εἰ θεῷ μὲν ὄντι δὴ πρῶτον ἔφαμεν ἐνὶ τε ὄντι κεχωρισμένῳ πάντων¹⁸) ... überhaupt nichts opfert, noch ihm Feuer anzündet, noch ihm einen irgendwie der Sinnenwelt angehörenden Namen beilegt, denn er bedarf nichts ...“ An anderer Stelle¹⁹ wird uns von einer Auseinandersetzung mit ‚äthiopischen Gymnosophisten‘ berichtet, in deren Folge Apollonios ausführt: „Viel erhabener stände es um die ägyptischen Gottheiten, wenn ihnen kein Bildnis gesetzt würde, und ihr dann eure theologische Lehre weiser und geheimer gestalten würdet. Denn ihr könntet ihnen ja immerhin zwar Tempel erbauen ..., aber darum solltet ihr doch kein Götterbildnis einführen, sondern solltet denjenigen, die in die Heiligtümer eintreten, überlassen, wie sie sich die Gestalten denken wollen: denn die Vorstellungen und Ideen, die man sich von ihrem Aussehen machen kann, sind erhabener als Menschenwerk; ihr aber habt es dahin gebracht, daß man sich weder vom Aussehen noch vom Wesen der Götter eine würdige Vorstellung machen kann.“

Bildlichkeit und priesterliche Theologie sind deutlich in Opposition gebracht, ebenso wie das Kultbild und die materiell nicht einholbare Erhabenheit menschlicher Vorstellungen. Die Empfehlung für einen bildlosen Kult, die

Apollonios an die Priester richtet, rekuriert unmittelbar auf einen Ersatz der beschränkten Mythologie des Bildes durch eine unbeschränkte theologische Tradition.

2 Der vernichtenden intellektuellen Kritik an einer theologischen Inkongruenz der Götterbilder und ihrer Dysfunktionalität im Rahmen der religiösen Systeme stehen freilich auch beeindruckende Schilderungen ihrer Wirkung auf den Glauben²⁰ gegenüber. Zu den mitreißendsten gehört die Beschreibung, die Dion von Prusa über die Wirkung der Zeus-Statue in Olympia²¹ abgibt: „Wer je unter den Menschen“, ruft er aus, „ganz beschwert ist in seiner Seele, weil er viele Schicksalsschläge und Leiden in seinem Leben durchgemacht hat, und nicht einmal im süßen Schlaf mehr Erquickung findet, auch der wird, wenn er diesem Bild gegenübersteht, alles vergessen, was es im menschlichen Leben Furchtbares und Schweres zu tragen gibt.“

Das Lob der Kultbilder des Phidias, insbesondere des Zeusbildes von Olympia wird geradezu topisch; nicht zuletzt an ihnen bildet sich eine Theorie der bildenden Kunst heraus, in der zunehmend die bloße *μίμησις* durch *φαντασία*²² verdrängt wird. Der Künstler ist aufgrund seiner Schau des göttlichen Wesens in der Lage, im Götterbild eine höhere Wirklichkeit abzubilden, und steht so neben dem Philosophen. „Als Phidias seinen Zeus und seine Minerva schuf,“ schreibt Cicero in dieser Tradition²³, „hatte er nicht ein konkretes Modell vor Augen, ..., sondern in seinem Geist existierte eine außergewöhnliche Vorstellung von Schönheit, in deren Anschauung versunken er eine Abbildung durch seine Kunstfertigkeit versuchte.“

2.1 Daß die Kritik an den Götterbildern, insbesondere an den anthropomorphen²⁴, keine grundsätzlichen Änderungen, keine anikonischen Kulte in Griechenland²⁵ hervorgerufen hat, belegt in signifikanter Weise die Berücksichtigung der Götterbilder durch die antike Atomistik. Im Gegensatz zum Konsensus der antiken Religionskritik hat gerade die Atomistik die Götterbilder als eine Realität des Lebens betrachtet²⁶, und die mechanistische Rekonstruktion von Göttern geradezu als einen Prüfstein für Konsistenz und Vollständigkeit des atomistischen Entwurfs gewertet. Sowohl Demokrit wie Epikur betrachten in der Konsequenz ihres sensualistischen Ansatzes die Bilder/Vorstellungen der Götter als Indizien für die Existenz von ‚Göttern‘, *simulacra divinae nuntia formae*, in Lukrez’ Formulierung (6, 76). Epikurs ‚Philosophie der olympischen Götter‘, wie man seine Theologie mehrfach genannt hat²⁷, ist Konsequenz und Höhepunkt der antiken Kritik am Götterbild, am Götterbild als Fluchtpunkt eines soziomorphen Bezugssystems. In Epikur kulminiert eine Theologie des Gottesbildes in der Weise, daß die Götter *nur* noch ‚Bilder‘ sind, magischen Manipulationen ebenso enthoben, wie zu vollkommen, um sich – in Zorn oder Liebe – um die Menschen zu kümmern. In Epikurs Rezeption des

antiken Kultus werden die Götter ästhetische Modelle idealer Existenz, vollkommen und – machtlos, unsterblich und – anthropomorph. Eine Kritik an den Kultbildern als Götter hat im Entwurf Epikurs zu Göttern als Kultbilder geführt: Die Existenz der Götter ist auf ihre Bildhaftigkeit²⁸ reduziert. Die einzige materielle Verbindung der Götter mit den Welten besteht darin, daß die Götter ‚Bilder‘ (simulacra) von sich aussenden. Unter diesen Prämissen bekommen für Epikur die Kultbilder in den Tempeln die Qualität von Andachtsbildern; sogar ein Lukrez kann sich einen Gang in den Tempel und ein Anschauen dieser Bilder als ein entlastendes Erlebnis vorstellen: „... *delubra deum placido cum pectore adibis ... de corpore quae sancto simulacra feruntur in mentes hominum divinae nuntia formae, suscipere haec animi tranquilla pace valebis.*“²⁹

2.2 Wirkung der Götter auf die Menschen als Wirkung ihrer Bilder ist ein Modell, das schon Platon im Phaidros unter den platonischen Prämissen³⁰ durchgespielt hatte. Das Bild der Gottheit erscheint dort als latente Prägung der Seele durch ein göttliches Urbild, darauf angelegt, in einem menschlichen Bild³¹ wiedererkannt zu werden. Wenn im Anblick eines Menschen Urbild und Abbild zusammenfallen, erläutert Sokrates (Phaidros 250a), trifft die Seelen ein Schock, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ’ ἐν αὐτῶν γίγνονται. Etwas später heißt es genauer: „Wenn wer viel von den Urbildern damals erblickt hat, ein gottgleiches Antlitz, das die Schönheit gut wiedergibt, oder eine reine Körpergestalt sieht, ... so überkommt ihn fromme Scheu, und – fürchtete er nicht den Anschein der Tollheit – so möchte er den Jünglingen Opfer darbringen wie dem Standbild eines Gottes.“

In den Logos also einer theologischen Anthropologie ist eine Theorie über die Wirkung des Götterbildes auf den Menschen inkorporiert. Im Kultbild erkennt der Mensch das göttliche Urbild³² wieder (– auch im Kultbild), dem Wiedererkennen entspricht gleichsam eine sekundäre Epiphanie.

2.3 Im Neuplatonismus hat die Verehrung der Kultbilder noch einmal eine nachhaltige Unterstützung bekommen: Porphyrios³³ versucht – in Verteidigung gegen Vorwürfe der Christen, die Heiden würden die Statuen als die Götter selbst verehren – eine Abgrenzung von materiellem Bild und eigentlich verehrter Gottheit: „Es ist nicht verwunderlich, daß die sehr Unwissenden die Götterbilder nur für Holz und Stein halten, gleichwie der Buchstaben Unkundige die Inschriftenstelen für Steine und die Schreiftafeln für Holz und die Bücher für verarbeitetes Schilf halten.“ Auf der Basis einer solchen Trennung, das Kultbild als Chiffre für das Eigentliche, wurde schließlich auch der Bilderstreit des 8. Jahrhunderts³⁴ abgeschlossen und beigelegt. Das 7. ökumenische Konzil von Nicaea (787) bestimmt, daß die Verehrung des Bildes auf den Prototyp zurückgehe und daß – die didaktische Komponente – das An-

schaufen der Bilder im Volke eine Sehnsucht nach den himmlischen Prototypen erwecke. Es wird allerdings auch sorgfältig unterschieden zwischen der rituellen und formellen Ehrenbezeugung gegenüber dem Bild und dem eigentlichen (und abzulehnenden) Bilderkult, der Idololatrie.

3.1 Anders als der Göttername³⁵ läßt das Kultbild eine ganze Reihe von Ritualen nach dem Modell direkter sozialer Interaktion zu: Es sind dies in den antiken Religionen vor allem Begrüßen, Speisen, Waschen, Kleiden und Ausführen. Alle diese symbolträchtigen Formen des Umgangs mit der Gottheit wie mit einem Herrscher oder einem Gastfreund³⁶ erfreuen sich außerordentlicher Beliebtheit, – nicht zuletzt als Krisenrituale. Das Speisen der Götterbilder, in Griechenland als *Theoxenia* oder *Theodaisia*, in Rom als *Lectisternia*³⁷ – die Götter sitzen als Puppen mit am Tisch –, sowie das Bekleiden, Neueinkleiden spielen dabei eine hervorragende Rolle. Das Speisen – das vom Opfern als solchem zu unterscheiden ist – dient regelrecht der ‚Ernährung‘ des Kultbildes und konstituiert insoweit Verbindung und Abhängigkeit; die besondere Bedeutung des Bekleidens³⁸ liegt wohl im Konvergenzbereich von Neustiften, Formen und Bemächtigen.

Es ist evident, daß der Name Sozialkontakte dieser Art nicht an sich ziehen kann. Anrufung und Prädikation³⁹ liegen nicht auf der gleichen Ebene – ihnen entsprechen auf der Seite des Kultbildes ikonographische Gestaltung, Attribute und Gestus⁴⁰. Unter dem verengten Aspekt des Gebetes scheinen Name und Bild, Anrufung und Anbetung, gleichwertig zu sein, allerdings auch nur, wenn man die Frage des Kultortes außer acht läßt.

Gebet und Bitte lassen sich wohl leichter an ein sichtbares, menschlich geformtes Gegenüber richten als einen unsichtbaren Gesprächspartner. Auch auf dieser Ebene zieht das Kultbild in charakteristischer Weise einfache Verhaltensmuster auf sich, bildet eine ‚Binnen-Mythologie‘ aus: „Du mußt nicht,“ tadelt Seneca ep. mor. 41, 1,“ die Hände zum Himmel erheben oder den Tempelwächter durch Bitten bedrängen, daß er dich zu den Ohren des Kultbilds, damit du gleichsam besser erhöht werden kannst, herantreten läßt ...“ Den Kultbildern die Hände zu küssen, hat schon in der Antike zu sichtbaren Abnützungerscheinungen geführt; von Lukrez⁴¹ als geläufiges Beispiel für ‚Abrieb‘ notiert. Wie elementar das Bedürfnis der Gläubigen nach Kontakten dieser Art ist, zeigen gerade jene Religionen, die sie zu erschweren versuchen. Der Kuß des heiligen Buches, der Ikone, des heiligen Steines⁴² tritt in ‚bilderfeindlichen‘ Kulturen an die Stelle des primären Sozialkontaktes.

3.2 Die Zugänglichkeit insbesondere des Bildes für ‚direkte‘ Aktionen, für Maßnahmen, die nicht vom Konsens der Kultgemeinschaft getragen sind, charakterisiert ein typisches Defizit von Bildkulturen. Im gleichen Maße, wie Name und Bild Funktionen und Wertvorstellungen an sich ziehen, wächst die Gefahr

eines Mißbrauchs durch einzelne: die zentralen Objekte einer Integration und eines Konsensus' würden auf diese Weise dysfunktional. Die antiken Hochreligionen haben sich auf verschiedene Weise einer solchen magischen Instrumentalisierung von Götternamen und Kultbild zu erwehren versucht.

Prinzipiell stehen Bild und Name in dieser Hinsicht auf der gleichen Ebene – in der Realität des religiösen Lebens ist das Bild freilich weit mehr gefährdet. Wollte man nicht die Nachteile anikonischer Kulte auf sich nehmen, waren ‚Schutzmaßnahmen‘ gegen einen Mißbrauch der Bilder notwendig. Dazu gehört beispielsweise das Verbergen des Bildes im Adyton, ein Verhüllen und Verschleiern, vielleicht auch, in der Deutung umstritten, das uns für Griechenland mehrfach berichtete Fesseln⁴³ von Götterbildern. Die Begründung, die die offiziellen Tempel- und Bildlegenden für diese Maßnahmen bieten, geht natürlich in die andere Richtung: Das Bild ist so heilig (und gefährlich), daß ein unvorbereiteter und unkontrollierter Zugang zu ihm verhindert werden muß.

Die Schutzmaßnahmen für den Namen⁴⁴ – falls überhaupt nötig – sind schnell aufgezählt: Dem Verbergen des Bildes entspricht das Verschweigen des Namens, der Euphemismus und die Antonomasie dem Verhüllen.

3.3 Die Aufspaltung von ursprünglich homogenen Kulturen auf dem Wege über eine Verschiedenartigkeit der Kultbilder ist ein Mechanismus, dessen Wirksamkeit gern unterschätzt wird. Ein wichtiger Anstoß zur Ausbildung von ‚sekundären‘ Lokalkulturen geht von Wunder wirkenden oder heilenden Kultbildern⁴⁵ aus. Ästhetische und ikonographische Individualität der Statue⁴⁶ ist darüber hinaus geeignet, solche ‚Ablösungsbewegungen‘ vom ursprünglichen Göttertypus zu begünstigen.

Der Vielzahl der Kultbilder eines Gottes an verschiedenen Orten steht dann nur der gemeinsame Gottesname als eine Abstraktionsleistung gegenüber. In der Praxis des täglichen Lebens freilich wird das Kultbild am Ort als der Gott bezeichnet und angesehen, wie bereits Plutarch⁴⁷ an den Griechen tadelt, „die erzerne und gemalte und Bilder aus Stein nicht als solche erkennen und sich nicht daran gewöhnt haben, von Ehrenbildern der Götter zu sprechen, sondern sie als die Götter selbst anreden.“ Allerdings wird in der Antike auch hin und wieder vermerkt, daß die Gottheit ‚in Gestalt ihrer Statue‘⁴⁸ erscheint, womit ihr implizite wohl noch andere Erscheinungsformen zugestanden werden.

In dem Maße, in dem dem Kultbild die Qualität autonomer Repräsentanz zugesprochen und gleichzeitig ein überindividueller Göttername verwendet wird, verschärft sich das logische Problem von Identität und Multiplikation⁴⁹, wie es von Arnobius⁵⁰ mit maliziöser Präzision dargestellt wurde: *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 divisis.*

3.4 Innerhalb der antiken ‚Heilungswunder‘ spielen die Statuen⁵¹ nicht ohne Grund eine hervorragende Rolle. Die sichtbare Präsenz einer Kultstatue ist bei epidemischen Bedrohungen⁵² von der gleichen Bedeutung wie im mikrosoziologischen Bereich die Möglichkeit, die Statue zu berühren, zumindest sich in ihrem Umkreis aufzuhalten⁵³. ‚Heilende Statuen‘ charakterisieren am deutlichsten jene Punkte, an denen ‚religiöse Empirie‘ auch in geschlossene Systeme, und sei es nur der Typenzwang und das Abstraktionsniveau eines Polytheismus⁵⁴, eindringen und Differenzierungen erzwingen kann.

3.5.1 Ein spezifischer Leistungsbereich des antiken Kultbilds liegt in seiner Funktion als Zentrum einer Stadt⁵⁵ und als Garant ihrer kultischen und materiellen Unversehrtheit. Palladion⁵⁶ oder Götterbilder insgesamt dokumentieren und sichern den Bestand einer Stadt, ohne Palladion wäre – nach antikem Verständnis – Athen wie Rom der Vernichtung preisgegeben. Entsprechend bedeutet der Raub oder die Zerstörung fremder Götterbilder die endgültige Vernichtung der eroberten Stadt. Im Ritual der *ecovatio*⁵⁷ haben die Römer einen Kultakt des Krieges konzipiert, der *vor* der militärischen Vernichtung die religiöse Destruktion der fremden Stadt zum Ziel hat.

Das ‚Herausrufen‘ fremder Götter kann – der religiösen Theorie nach – am wirksamsten über die Kenntnis der Namen laufen, die von daher eine größere Bedeutung haben könnten als die Kultbilder. In der Tat spekuliert man in der letzten Zeit der römischen Republik lebhaft über einen Geheimnamen Roms, bzw. der römischen Schutzgottheit⁵⁸; Valerius Soranus soll gar wegen des Verrats dieses Geheimnamens den Tod als Hochverräter gefunden haben.

In der Praxis freilich spielt das Kultbild der Stadtgottheit eine ungleich größere Rolle als ihr (Geheim)name. Das gilt schon für die Funktion des Kultbildes als zentrales Asyl⁵⁹; der physische Kontakt mit dem Kultbild, notfalls durch ein Seil übertragen⁶⁰, garantiert Unversehrtheit. Im Sonderfall kann auf diese Weise eine ganze Stadt in demonstrativer Form⁶¹ bei ihrer Stadtgottheit um Asyl nachsuchen. So berichtet uns Herodot, daß der Tyrann Pindaros bei einer Belagerung Milets die Stadtmauern mit dem Artemistempel verbinden ließ, und daß Kroisos, der Belagerer, aus Scheu vor der Gottheit daraufhin die Belagerung aufgegeben habe.

In einer solchen Weise, durch sichtbare Präsenz, Sicherheit und Identitätsgefühl zu vermitteln, vermag nur das Kultbild; für diesen Bereich ist der Name nur theoretisch von Bedeutung. Das Kultbild der Stadtgottheit erlaubt, politische Identität und Zuordnung zu operationalisieren⁶²: Milesier ist, wer der milesischen Artemis opfert.

3.5.2 Das antike Konzept der Stadtgottheit lebt bei den Byzantinern in der wundertätigen Ikone weiter und könnte auf diese Weise indirekt ein Anstoß für den Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts⁶³ gewesen sein. Als einen Anlaß

des Bilderstreits sieht Peter Kawerau⁶⁴ ‚das Versagen‘ der Ikonen: „Wieso konnten so viele Christenstädte,“ resümiert er die Ausgangslage, „die doch alle zu ihrer Verteidigung eine wundertätige Ikone besaßen, von den Ungläubigen erobert werden? Der Islam mit seinen Siegen und Eroberungen stürzte Byzanz in eine religiöse Krise, die sich unter anderem darin äußerte, daß jetzt die Frage entstand, ob das Vertrauen auf gemalte Bilder nicht etwas Unchristliches, etwas Heidnisches sei. Denn hätten die Ikonen die Wunder gewirkt, die man im militärischen Bereich von ihnen erwartete, so hätte es wohl niemals einen Bildersturm gegeben ...“ Der Mann, der in dieser Situation eine Rechtfertigung der Ikonen, eine Theologie der Bilder, lieferte, war Johannes von Damaskus⁶⁵; sein theologischer Entwurf ist bis heute die Basis des orthodoxen Verhältnisses zu den Bildern.

3.6 Die allgemeine Disposition, Nähe, Wirksamkeit, Sichtbarkeit und Gestalt von den Göttern zu fordern – in Konkurrenz zu den philosophischen Postulaten, die Distanz, Unsichtbarkeit, ja Gestaltlosigkeit⁶⁶ implizieren – konnte unter anderen Bedingungen als denen des Zusammenstoßes von Christentum und Islam auch zu einer Stabilisierung auf unterster Ebene führen. Das klassische kultische Dilemma zwischen dem fernen und universalen ‚großen‘ Gott und dem präsenten Lokalgott wird unter den schon mehrfach angesprochenen Prämissen im Hellenismus mit einem *tertium datur* gelöst: dem vergöttlichten Herrscher. Das Lied, das die Athener an Demetrios I von Makedonien⁶⁷ richten, enthüllt die Erwägungen mit fast zynischer Offenheit: „O Du, des mächtigsten 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 ...“

4.1 Die Konsequenzen aus den notorischen Nachteilen eines Bilderkultes haben von den antiken Hochreligionen nur das Judentum⁶⁸ und seine Folgereligionen gezogen, mit erheblich differierender Strenge schließlich der Zoroastrismus. Die Nachteile der anikonischen Kultformen sind durch die Vorteile der Religionen, die den Bilderkult zulassen, beschrieben. Den hervorstechendsten Nachteil einer anikonischen Kultform, die Schwierigkeit, Identität zu erhalten und Tradition zu sichern⁶⁹, hat insbesondere das Judentum in Form einer besonderen religiösen Unterweisung, eines Religionsunterrichts⁷⁰, überwunden und zu einem spezifischen Vorteil werden lassen. Kultzentralisationen der Rigidität, die ein Hiskia und ein Josia planten, sind in vergleichbarer Weise nur auf der Basis eines Bilderverbots denkbar.

Rom, behauptete Varro⁷¹, habe 170 Jahre lang einen Kultus ohne Götterbilder gehabt; diese Zeit lobt er als die ideale. Mit der Einführung der Götterbil-

der sei der Irrtum in die Religion gekommen und die Furcht vor den Göttern geschwunden. Die These ist deutlich das Postulat einer evolutionistischen Theorie⁷² und verallgemeinert in unzulässiger Weise einen komplexen Ablauf in der römischen Religionsgeschichte.

4.2 Auf der Grenze zur Forderung eines anikonischen Kults steht das verbreitete Lob der alten, einfachen, ungestalteten Götterbilder, wie es beispielsweise Plutarch in seinen späten Jahren ausspricht⁷³. Vor dem Hintergrund voll ausgestalteter ikonischer Kulte sicher nicht ohne plausible Motive: Die Gefahr einer planen Identifikation von Bild und Gottheit ist hier am geringsten, der Appell, das ‚Eigentliche‘ hinter und über dem Kultbild zu sehen, am stärksten. Bedeutung und Faszination der wenig gestalteten Kultbilder im Kontext voll durchgeformter Bilder hat unter den Neueren am besten Nietzsche erkannt, zugleich auch illegitime Entwicklungshypothesen zurückgewiesen⁷⁴: „In die Geschichte der religiösen Vorstellungen wird viel falsche Entwicklung und Allmählichkeit hineingedichtet, bei Dingen, die in Wahrheit nicht aus- und hintereinander, sondern nebeneinander und getrennt aufgewachsen sind ... Man glaubt z.B. immer noch an eine allmähliche Entwicklung der Götterdarstellung von jenen ungefügten Holzklötzen und Steinen bis zur vollen Vermenschlichung hinauf: und doch steht es gerade so, daß, solange die Gottheit in Bäume, Holzstücke, Steine, Tiere hineinverlegt und empfunden wurde, man sich vor einer Anmenschlichung ihrer Gestalt wie vor einer Gottlosigkeit scheute ... Das älteste Götterbild soll den Gott bergen und zugleich verbergen – ihn andeuten, aber nicht zur Schau stellen.“

4.3 Konsequentermaßen anikonische Kulte werfen über kurz oder lang die Frage auf, ob der betreffende Gott überhaupt eine Gestalt habe, warum er nicht sichtbar oder abbildbar sei. Magische Entzogenheit der Gottesgestalt oder tödliche Bedrohung durch sie⁷⁵ sind die nächstliegenden Antworten, die dann von den jeweiligen Theologien zu einem in seiner Größe unerfaßbaren Gott erweitert werden können. Vor allem in Konkurrenzsituationen zu ikonischen Kulturen muß es die Aufgabe der Theologen sein, den Schluß von dem unsichtbaren auf den nichtexistenten Gott⁷⁶ zu widerlegen und auf dem Niveau des unerkennbaren Gottes zu stabilisieren.

5 Die Frage nach dem prinzipiellen Entwicklungspotential von Bildlichkeit und Namentlichkeit einer Gottesvorstellung, die Frage nach den Konsequenzen der Rezeption/Tradition eines Gottes über sein Bild oder seinen Namen, führt unmittelbar und mit Notwendigkeit auf die Frage nach Genese und Funktion der persönlichen Gottesvorstellung.

Die vor allem im 19. Jahrhundert entworfenen Theorien über die Entstehung von Religion⁷⁷ sind im Rahmen unserer Fragestellung unbrauchbar –

nicht nur, weil sie der Konkurrenz von Bild und Namen keine Beachtung schenken, sondern auch, weil sie in ihren monokausalen Ableitungen durchweg als widerlegt gelten können. Trotzdem sei darauf hingewiesen, daß zwei der bedeutenden Theorien, die der sogenannten Naturmythologie und Useners Entwicklungsschema vom Augenblicks- zum Sondergott und von dort zum ‚großen Gott‘ über die Sprache und die Namensgebung⁷⁸ laufen. An Useners Konzeption ist bemerkenswert, daß für ihn der evolutive Schub vom Sondergott zum großen, persönlichen Gott dann einsetzt, wenn die aus der Situation geborene Bezeichnung der Gottheit – und damit ihre extreme Begrenzung – *un*verständlich wird.

5.1 Auf Kultbild und Götternamen bezogen, im Sinne unserer Themenstellung, ist nicht so sehr von Bedeutung, wie ‚Religion‘ überhaupt ‚entstanden‘ sei, sondern vielmehr, in welcher Weise Bild und Name geeignet sind, persönliche Gottheiten zu vertreten. In der Reduktion der globalen Suche des 19. Jahrhunderts nach ‚dem‘ Ursprung von Religion auf bestimmte typische Entwicklungen, auf die Logik von Übergängen, sind in den letzten Jahrzehnten gerade für die Ausdifferenzierung von Gottesvorstellungen⁷⁹ einige neue Perspektiven entwickelt worden. Dies gilt insbesondere für die Frage, unter welchen kulturellen Bedingungen es überhaupt erst legitim ist, von einem persönlichen Gott⁸⁰ zu sprechen, welche Voraussetzungen diese Bedingungen haben.

Erst auf der Stufe fortgeschrittener Gartenbaugesellschaften wird eine Verbindung zwischen Bereich, Revier oder Funktion und Gottheit soweit gelockert, daß nun die Vorstellung nicht mehr selbstverständlich ist,⁸¹ die Gottheit manifestiere sich restlos in Bereich oder Funktion. Indem sie sich nunmehr jeweils und nur teilweise manifestiert, nicht mehr der Bereich ‚ist‘, sondern ihn beherrscht, kontrolliert, wird sie ‚Person‘, spontan, autonom, gegebenenfalls auch irrational und unprognostizierbar handelnd gedacht. Es ist evident, daß sich eine solche Konzeption von Gottheit nur in Reflexionsschüben über *menschliches* Handeln am Modell postulierter göttlicher Möglichkeiten⁸² entwickeln konnte.

5.2 Von der so skizzierten Phase an dürfte die anthropomorphe Gestaltung der Gottheit⁸³ wenn schon nicht die allein mögliche, so doch die privilegierte gewesen sein. Spätestens unter diesen Bedingungen gehen persönlicher Gott – und seine Mythologie – und politische Ordnung⁸⁴ eine folgenschwere Allianz ein. Der Unsicherheit von Herrschaftsbehauptung und -tradition im Übergangsbereich zu Hochkulturen wird ein aktiv eingreifender und strafender, aber auch exklusive Gott-Mensch-Verhältnisse konstituierender Gott entgegengesetzt. „An dem bedeutenden Einfluß des Königtums“, hatte Hubert Schrade in einem kunstgeschichtlichen Aufriß schon vor langen Jahren postuliert⁸⁵, „auf die Vermenschlichung der Göttervorstellungen können jedenfalls

Zweifel kaum bestehen. ... Vom Königtum können daher sehr wohl Antriebe zur Schaffung der menschengestaltigen Götterstatue ausgegangen sein.“

Ist die oben angesprochene Verbindung von persönlicher Gottesvorstellung und voll anthropomorpher Darstellung richtig, so ist zu diesem Zeitpunkt bereits das Dilemma von spontaner Handlungsfähigkeit und Ortskonstanz, von Bemächtigung im Bilde und irrationaler Macht des Gottes ‚konstituiert‘: Das Kultbild entfaltet seine besonderen Qualitäten erst auf diesem Entwicklungsniveau eines autonomen Gottesbegriffs – in der gleichen Konstellation werden auch seine notorischen Mängel deutlich.

Grundlegend für den Ablauf der Ausdifferenzierung von Namens- und Bildkonzeption ist, daß die *Differenz* von Kultbild und Gottheit immer erst in einem intellektuellen Prozeß⁸⁶ gewonnen werden muß. Im Unterschied dazu hat der Name von vornherein die Qualitäten eines Symbols, er ist a limine *nicht identisch* mit dem Gott, den er bezeichnet, bestenfalls geeignet, ihn zu evozieren. Diese *manifeste* Differenz von ‚Name‘ und ‚Gott‘ aktualisiert das Entwicklungspotential der Namentlichkeit bereits in einem sehr frühen kulturellen Stadium.

6.1 Die primäre und unmittelbare Identifikation von Bild und Gottheit rekurriert auf das für ein Erkennen konstitutive Phänomen der Gestaltwahrnehmung⁸⁷, in seiner kulturalanthropologischen Umsetzung zum ‚Prinzip der Hülle und Motiv der Form‘⁸⁸. Hinter diesem Binom verbirgt sich der Vorstellungskomplex, daß die geformte Hülle Wesen und Kraft darstellt und vermittelt. Das Prinzip der Form, der ‚äußeren‘ Erscheinung, ist auf dieser Ebene ein Alternativ-Entwurf zu einer sogenannten ‚animistischen Weltanschauung‘, die das ‚Eigentliche‘ gerade nicht in Hülle und Form sieht, sondern in einem davon unabhängigen Geistwesen, einer ‚Seele‘.

Das Prinzip der Form ist konstitutiv nicht nur für das gesamte Maskenwesen, sondern zugleich auch für alle Versuche, Leben und Identität durch ein Bewahren der Form zu erhalten. Der Komplex ‚Maskenwesen‘⁸⁹ und der Komplex ‚Seelenvorstellungen‘⁹⁰ vertreten – Name und Bild nicht unähnlich – zwei grundsätzlich verschiedene Positionen, von denen aus analoge Funktionen ausgeübt werden können. Mit dem Anlegen der Maske und des Kleides wechselt der Träger sein Wesen; das ‚animistische‘ Pendant dazu ist das Eingehen eines fremden Geistwesens in eine Person⁹¹, Enthusiasmus oder Besessenheit. Der Vergleich der Modalitäten, bei gleicher prinzipieller Funktion, verweist auf die differierenden Konsequenzen: Ist der Maskenwechsel definiert, beherrschbar und grundsätzlich jedem zugänglich, bleibt die Besessenheit, der Enthusiasmus nicht voll konditionierbar, Zufällen oder Spezialisten überlassen. Trotzdem hat unter den besonderen Bedingungen sich etablierender Hochkulturen eine Seelenvorstellung⁹² ein ungleich größeres Entwicklungspotential freigesetzt.

6.2 Eine Reaktion auf Auslösereize, etwa mimische und gestische Auslöser des Kultbildes⁹³, erfolgt unmittelbar und über weite Strecken hin unbewußt. Insoweit ist das Bild geeignet, auf einer einfachen Ebene sofort Emotionen hervorzurufen; Appelle zu sofortiger und intensiver Interaktion laufen bevorzugt über Bilder⁹⁴. Dieses gilt auch für die intensivste Form der Interaktion, die Identifikation⁹⁵. Im Konvergenzbereich von Appellen zur Identifikation und der Möglichkeit dazu liegt wiederum die Maske. Es ist nicht auszuschließen, daß die Maske, der maskentragende Mensch, Modell, ‚Archetyp‘ des Götterbildes ist. Für eine solche Verbindung ließe sich viel Material beibringen⁹⁶, allerdings wohl kaum etwas, das eine sichere historisch-genetische Priorität erweisen könnte. Das Bild des Dionysos auf den sog. Lenäenvasen⁹⁷, das aus einer auf einem Pfahl gehängten Maske und einem Gewand bestand, ist wegen der Spezialisierung dieses Gottes sicher kein hinreichendes Argument – vielleicht eher der weit verbreitete Brauch, Götterbilder regelmäßig neu zu bekleiden⁹⁸. Zu beachten ist immerhin, daß der maskentragende Mensch, der Mensch als Träger des Gottes auf Zeit, eine ganze Reihe von typischen Defiziten⁹⁹ des Kultbildes nicht besäße.

6.3 Kehren wir zu einer Synkrisis Göttername-Kultbild zurück, so läßt sich zunächst festhalten, daß der Name jene oben geschilderte unmittelbare Wirkung des Kultbildes sicher nicht besitzt. Der Name ist ganz wesentlich auf einen mythologischen oder theologischen Kontext angewiesen; hier, in dieser notwendigen Referenz liegt das sehr viel größere Entwicklungspotential der Namentlichkeit. Etymologische Spekulationen über die einzelnen Götternamen, wie sie bei den Griechen recht früh auftreten,¹⁰⁰ beschränken sich nur scheinbar auf den Namen selbst, in Wirklichkeit wird auf diesem Wege eine neue Abstraktionshöhe theologischer Deutung erprobt. Namenlisten, Kataloge und Genealogien von Göttern¹⁰¹ komplettieren die systematischen Bezüge des Namens in traditioneller Weise.

Allerdings liegen in der möglichen Weiterentwicklung der Unanschaulichkeit zur Spiritualisierung zugleich die deutlichsten Nachteile des gleichen Prozesses. Eine unmittelbare Bildfrömmigkeit ist in einer solchen Phase der Evolution – soweit sie nicht rigide unterdrückt wird – eine typische Unterschichtreaktion¹⁰² auf die fortschreitende Abstraktion der Gottesvorstellung. Für die Geschichte der Konkurrenz von Bild und Namen ist es von daher nicht verwunderlich, daß sich eine Theologie des Namens (im weitesten Sinne) gegenüber dem Bild exklusiv organisiert hat, nicht aber umgekehrt.

Die prinzipielle Ortskonstanz des Kultbildes¹⁰³ ist ein weiteres Handikap des Bildes, das nur auf einer unteren Ebene über eine ‚Multiplikation‘ der Bilder¹⁰⁴ zu lösen ist. Selbst wenn diese ‚Multiplikation‘ theologisch überwunden werden soll und kann, ist die postulierte Differenz von Bild(ern) und Gottheit sprachlich zunächst immer nur als Name zu beschreiben: ‚das Bild des Zeus ist nicht Zeus‘.

Nicht nur unter dem Aspekt einer Ausweitung ursprünglicher Territorien, seiner ‚Transportfähigkeit‘ bis hin zur Universalisierung, hat der ‚bildlose‘ Name die umfassenderen Möglichkeiten, sondern auch im Blick auf eine Ausweitung der verpflichteten Situationen. Eine extensive Verpflichtung des einzelnen in Einzelsituationen läuft vorzugsweise über einen potentiell omnipräsenten¹⁰⁵, d. h. aber auch: im ‚Ruhezustand‘ unsichtbaren Interaktionspartner. Exklusive und extensive Verpflichtung sind charakteristische Elemente eines Glaubensmodus in monotheistischen Religionen, deren Entwicklung ihrerseits von einer zeitweiligen oder ‚prinzipiellen‘ Bildlosigkeit abhängig war.

Die aus diesen Bedingungen resultierende unbegrenzte Ausweitung des räumlichen und zeitlichen Bereichs, in dem eine Begegnung mit dem Gott möglich ist, impliziert allerdings in gleichem Maße Beliebigkeit wie Perfektion: Im AT hat der Deuteronomist¹⁰⁶ dieser Gefahr dadurch zu begegnen versucht, daß er Jahwe selbst im Himmel wohnen läßt, den Schem Jahwes aber, den ‚Namen‘ des Gottes im *Tempel*.

Anmerkungen

¹ Allg. religionsgeschichtliche Lit. zum Thema Gottesbild und Kultbild: C. H. Ratschow, B. Gemser, H. G. Beck, E. Hertzsch in: Religion in Geschichte und Gegenwart (= RGG) 1 (1957) Sp. 1268-1275 s. v. Bilder und Bilderverehrung; A. Baumstark, H. E. Killy, (K. Schefold), H. Höpfner, J. Kollwitz in: Reallexikon für Antike und Christentum (= RAC) 2 (1954) Sp. 287-341 s. v. Bild; V. Müller in: Realenzyklopädie des Klassischen Altertums (= RE) Suppl. Bd. 5 (1931) Sp. 472-511 s. v. Kultbild; F. Pfister in: Handwb. d. deutschen Aberglaubens 1 (1927), Sp. 1282-1298 s. v. Bild; J. v. Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, in: Arch. f. Relwiss. 5, 1902, 1-37; G. Landtmann, The Origin of Images as Objects of Cult in: Arch. f. Relwiss. 24, 1926/7, 196-208; E. Bevan, Holy Images. An inquiry in idololatry and image worship in ancient paganism and in Christianity, London 1940; H. Schrader, Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient, Stuttgart 1949; ders.; Die Wirklichkeit des Bildes, C. F. v. Siemens-Stiftung, Themen X, 1965; W. Schoene, J. Kollwitz, H. v. Campenhausen, Das Gottesbild im Abendland, Witten 1957; vgl. ferner F. Herrmann (Hg.), Symbolik der Religionen, Bd. 1-20, Stuttgart 1958-1975 sowie noch A. della Seta, Religione e arte figurata, 1912.

² H. v. Stietencron (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975.

³ Hierzu J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, Arch. f. Relwiss. 19, 1916/9, 286-315; Borries, Quid veteres philosophi de idololatria senserint, Diss. Göttingen 1918; allgemein P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, Paris 1904; zur weiteren Geschichte der Argumente Ch. Clerc, Les théories relatives aux cultes des images chez les auteurs grecs du II^me siècle après J.-C., Paris 1915; W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten, Leipzig 1930; G(ünther) Lange, Bild und Wort, Würzburg 1969.

⁴ Allg. hierzu W. Jaeger, Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 50ff., 127ff.; M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Religion 1³, München 1967, 741 ff. – Übersetzungen im Text nach W. Kranz.

⁵ Zu Implikationen und Konsequenzen exklusiver Prädikationen E. Topitsch, Vom göttlichen Wissen. Zur Kritik der Geistmetaphysik, in: ders., Gottwerdung und Revolution, München 1973, 39-134 und ders., Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauchs in Philosophie und politischer Theorie, in: Probleme der Wissenschaftstheorie, Festschr. Victor Kraft, Wien

- 1960, 239 ff.; zu Vorformen eines emphatischen Monotheismus E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971, 180 ff., vgl. auch 227 ff. – Zur systematischen und historischen Verbindung von Bildlosigkeit und monotheistischen Tendenzen vgl. S. 116.
- ⁶ Herodot 2. 172; wozu J. Geffcken, *Der Bilderstreit ...* 288f.
- ⁷ Hierzu S. 114.
- ⁸ Überblick bei J. Geffcken, *Der Bilderstreit ...* 289ff.
- ⁹ Schol. Aristophanes nub. 830; Clem. Alex. protr. II 24, 4; allg. zu Diagoras F. Jacoby, *Diagoras ὁ ἄθεος*, Abh. Akad. Berlin 1959/3, mit problematischer Datierung.
- ¹⁰ Allg. A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, Kopenhagen 1922.
- ¹¹ J. Geffcken, *Der Bilderstreit ...* 290ff. mit Stellenangaben.
- ¹² Vgl. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 2*, München 1906, 980ff.; C. Schneider RAC (1950) Sp. 68-71 s. v. Acheiropoietos; E. v. Dobschütz, *Christusbilder, Texte und Unters.* N. F. 3, Leipzig 1899, 1-25; 61ff. zu christlichen Acheiropoieten.
- ¹³ Belege bei J. Geffcken, *Der Bilderstreit ...* 292f.
- ¹⁴ Belege bei J. Geffcken, *Der Bilderstreit ...* 293f.
- ¹⁵ Cic. De nat. deor. 1, 27, 77 *Quis tam caecus in contemplandis rebus umquam fuit ut non videret species istas hominum conlatis in deos aut consilio quodam sapientum, quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a vitae pravitate converterent, aut superstitione, ut essent simulacra quae venerantes deos ipsos se adire crederent.* Arnob. Adv. nat. VI 24 referiert eine ähnliche Position.
- ¹⁶ Zur Geschichte dieser Denkfigur E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London 1930; H. Menges, *Die Bilderlehre des heiligen Johannes von Damaskus*, Mainz 1939.
- ¹⁷ Aus der Schrift *περὶ Θεοῦ*, bei Eusebios pr. ev. 13 überliefert; Übersetzung nach E. Norden, *Agnostos Theos* (1912), Darmstadt 1956, 39f., vgl. noch S. 343ff.
- ¹⁸ Anspielung auf Heraklit, fr. 108 DK, wozu G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, 398ff. und B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim 1965, 94ff.
- ¹⁹ Philostrat VI 19, p. 231, 29ff.; Übersetzung nach E. Norden, *Agnostos Theos* 41, dort auch eine weitergehende Interpretation.
- ²⁰ Zu diesen Aspekten des Götterbildes eindringlich C. Koch, *Vom Wirkungsgeheimnis des menschengestaltigen Gottes*, in: ders., *Religio*, Nürnberg 1960, 205-252.
- ²¹ Dion or. 12, 51; weitere Zeugnisse bei J. Liegle, *Der Zeus des Phidias*, Berlin 1952, 265ff. – Dions Worte lassen Hesiod, *Theogonie* 99ff. (‘Wenn die Stimme des Sängers erklingt ... kann auch ein sehr geplagter Mensch seine Leiden vergessen’) anklingen, könnten also einem Vergleich der Wirkung von Dichtung und Bildkunst nach poseidonischem Vorbild entnommen sein; vgl. K. Reinhardt RE 22 (1954) Sp. 811ff. s. v. Poseidonios. Poseidonios 87 F 70 lobt ‘Moses’ Tadel am Anthropomorphismus der Griechen.
- ²² Grundlegend hierzu B. Schweitzer, *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike* (1929) in: ders., *Zur Kunst der Antike 1*, Tübingen 1963, 11-104 und ders., *Xenokrates von Athen a. a. O.* 105-164; ferner F. Wehrli, *Die antike Kunsttheorie und das Schöpferische*, *Museum Helveticum* 14, 1957, 39ff.
- ²³ Cicero *Orator*, 2, 7ff.; vgl. auch Quintilian 12, 10, 9 (diesen Zeilen als Motto vorangestellt).
- ²⁴ S. oben S. 104f.; zur Apologie 106f.
- ²⁵ Bild- und sogar tempellose Kulte, wie sie vereinzelt in der griechischen Religionsgeschichte vorkommen, entspringen grundsätzlich einer längeren Tradition, in der die Qualität des ‚Ortes‘ das Primäre ist, Bild und Tempel sekundär sind, s. M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion* 1, 73ff.; 338ff.; allgemeiner C. Colpe, *Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern in ur- und parahistorischen Epochen*, in: H. Jankuhn (Hg.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, Abh. Akad. Göttingen 1968, 18-39. Zur Ortskonstanz auch des Kultbildes s. unten Anm. 49 und S. 115f.
- ²⁶ D. McGibbon, *The Religious Thought of Democritus*, *Hermes* 93, 1965, 385-397; H. Eisenberger, *Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter*, *Rheinisches Museum* 113, 1970, 141-158; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* 2, Cambridge 1965, 478ff.
- ²⁷ G. Rodenwaldt, *Θεοὶ ἄει ζῶντες*, Abh. Akad. Berlin, phil.-hist. Kl. 13, 1943, 24; C. Koch, *Religio*, Nürnberg 1960, 213; Wg. Schmid RAC 5 (1961) Sp. 739f. s. v. Epikur.
- ²⁸ Die Beibehaltung der Bild-Götter hat Epikur schon in der Antike den Vorwurf der Inkonse-

- quenz eingetragen; die Quellen sind verzeichnet bei Wg. Schmid: RAC 5, 731 und 735 ff.; ferner D. Lemke, Die Theologie Epikurs, *Zetemata* 57, 1973, 23ff. Grundsätzliche kulturanthropologische Einordnung der epikureischen Positionen bei G. Baudy, *Exkommunikation und Reintegration*, Diss. Tübingen 1977.
- ²⁹ Lukrez, *De natura deorum* 6, 75ff. „... dann wirst Du die Tempel der Götter mit ruhigem Sinne betreten können und die Bilder, die von den heiligen Körpern stammen und dem menschlichen Verstand göttliche Gestalt vermitteln, in entspannter Geisteshaltung empfangen können.“ Vgl. noch Cicero *De natura deorum* 1, 30, 85 *novi ego* (sc. Cotta) *Epicureos omnia sigilla venerantes* ...
- ³⁰ Vgl. hierzu B. Schweitzer, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tübingen 1953, 16ff. und C. Koch, *Vom Wirkungsgeheimnis des menschengestaltigen Gottes* ... 211 ff.
- ³¹ Moderne Apologetik des griechischen ‚Anthropomorphismus‘ bei W.F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956, 58ff.; zum ‚Theomorphismus‘ des griechischen Menschenbildes zuerst Goethe in ‚Myrons Kuh‘ (Hamburger Ausgabe 12, 136). Zum Grundsätzlichen vgl. R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973 und B. Gladigow, *Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung*, in: P. Eicher (Hg.), *Religion und Kultur*, München 1979.
- ³² Die axiomatische Organisation der platonischen Philosophie als eine kognitive Pyramide rekurriert ständig auf das Modell von ‚Gestaltwahrnehmung als Konstanzleistung‘; hierzu K. Lorenz, *Vom Weltbild des Verhaltensforschers*, München 1968, 116ff., zu Gestaltwahrnehmung und Abstraktion ebda. 128ff.
- ³³ Vgl. F. Börtzler, *Porphyrius‘ Schrift von den Götterbildern*, Diss. Erlangen 1903; J. Geffcken, *Der Bilderstreit* ... 308ff. (Zuweisung an Jamblichos); A. Harnack, *Porphyrios, Gegen die Christen*, Abh. Akad. Berlin 1916, 12ff. – Das folgende Zitat J. Bidez, *Vie de Porphyre avec les fragments des traités peri agalmátōn* ... Gand 1913, p. 1, 6.
- ³⁴ Vgl. G. Ladner, *The Concept of the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953, 1-34; ferner G. Lange, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Würzburg 1969 (mit Lit.).
- ³⁵ Zusammenfassend hierzu B. Gladigow, *Götternamen und Name Gottes. Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte*, in: H. v. Stietencron, *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 13-32.
- ³⁶ Vgl. E. Kuhnert, *De cura statuarum*, *Berliner Studien f. klass. Philol.* 1, 1884; zur Kommunikation der Kultbilder mit dem Beschauer G. Rodenwaldt, *Θεοὶ ἡεῖα ζῶοντες*, Abh. Akad. Berlin 1943, 13 p. 5ff.; anders N. Himmelmann-Wildschütz, *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes*, München 1959 (‚Daseinsbild‘). Ferner V. Müller *RE Suppl.* 5 (1931) Sp. 473ff. s.v. Kultbild; umfassend K. Schefold, *Griechische Kunst als religiöses Phänomen*, Hamburg 1959, 43 ff. – Für die Pflege des Kultbildes in Ägypten sind wir außerordentlich gut informiert, vgl. A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Paris 1902. Zum AO und Israel F. Nötscher, *‚Das Angesicht Gottes schauen‘ nach biblischer und babylonischer Anschauung*, Würzburg 1924, 66ff. Formen der wiederauflebenden Bildverehrung im christlichen Bereich notiert J. Kollwitz, in: *RAC* 2, 325ff. – Zum kulturethologischen Hintergrund der Riten vor dem Bilde I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß*, München 1971⁴, 124ff. (‚bandstiftende Riten‘).
- ³⁷ Vgl. F. Pfister in: *RE* 5 A 2 (1934) Sp. 2256-2358, 1711 s.v. Theodaisia; G. Kruse-W. Sontheimer, in: *RE* 5 A 2 (1934) Sp. 1811-1713 s.v. Theodaisios; F. Deneken, *De theoxeniis*, Diss. Berlin 1881. Zu den Lectisternien J. Gagé, *Apollon Romain*, Paris 1955, 168ff.; zur *daps* K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1967², 74; zum Problem der Differenz von Kultbild im Tempel und ‚Exponat‘ für die Feierlichkeiten bei den Lectisternien K. Latte ebda. 244, 1.
- ³⁸ Zusammenstellung des Materials für den griechischen Bereich bei F. Willemsen, *Frühe griechische Kultbilder*, Diss. München 1939, 36ff.
- ³⁹ Vgl. B. Gladigow, *Götternamen und Name Gottes* ... 21ff.
- ⁴⁰ Zusammenfassend hierzu K. Goldammer, *Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart 1960, 310ff. (mit Lit. 504f.).
- ⁴¹ Lukrez *De rerum natura* 1, 316, vgl. auch Cic. *Verr.* IV 94 und Varro *l. L. V.* 58.
- ⁴² Vgl. A. Schimmel, in: *RGK* 4 (1960) Sp. 189f. s.v. Kuß.

- ⁴³ R. Merkelbach, Gefesselte Götter, in: *Antaios* 12, 1971, 549-565.
- ⁴⁴ Zum Namenszauber B. Gladigow, *Götternamen und Name Gottes ...* 19ff.
- ⁴⁵ O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 8, 1 (1909), 137-161; E. v. Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1899; zum Grundsätzlichen A. Bertholet, *Götterspaltung und Göttervereinigung*, Tübingen 1933.
- ⁴⁶ K. Schefold, *Griechische Kunst als religiöses Phänomen* 88 ff. und passim.
- ⁴⁷ Plutarch, *De Iside* 379 C.
- ⁴⁸ Belege bei O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* 156ff.
- ⁴⁹ Das historische und kultische Verhältnis von mobiler ‚Statuette‘ und ortkonstantem Kultbild ist noch weitgehend ungeklärt. Das Problem ist bei H. Schrade, *Der verborgene Gott* 17 richtig erkannt: „Standflächenlose kleine Idole menschenhafter Gestalt gibt es bereits in vorgeschichtlichen Zeiten. Ihr Kennzeichen ist ihre Ortslosigkeit ... Die Statue hingegen verlangt grundsätzlich nicht nur die Aufgerichtetheit, sondern auch den bestimmten Ort ... Die Statue ist demnach erst in einer Welt möglich, die sich gliedert, die unterscheidet, der Begriff und Sinn der Gemäßheit, des Zulassens und Ausschließens aufgehen.“ Zur Struktur der Beziehungen zwischen Gottesvorstellungen und sozio-ökonomischer Organisation B. Gladigow, *Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung*, in: P. Eicher (Hg.), *Religion und Kultur*, München 1979; religionsgeographische Erwägungen bei J. Sprockhoff, *Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume*, in: *Numen* 11, 1964, 85ff. – Vgl. auch unten S. 116 mit Anm. 103.
- ⁵⁰ Arnobius *Adv. gentes* VI 19 (Die Götter wohnen in den Standbildern: Alle einzelnen in einzelnen, oder teilweise und in Glieder aufgeteilt? Denn weder kann ein Gott zur gleichen Zeit in mehreren Bildern sein, noch wiederum aufgeteilt und in Teile zerlegt‘). – Der ägyptische Polytheismus hat dieses Problem mit der Konzeption der ‚Vielgestaltigkeit‘ vermieden, vgl. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen* 91 ff., bes. 114ff.
- ⁵¹ Vgl. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* 137-170.
- ⁵² Aufstellung einer Apollonstatue zu Abwendung einer Pest, vgl. O. Weinreich. a. a. O. 149ff., mit Verweis auf die enge Verbindung von Straf- und Heilungswunder.
- ⁵³ R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, *Philol. Suppl.* 23, 3 (1931); grundsätzlicher U. Hausmann, *Kunst und Heilum*, Potsdam 1948.
- ⁵⁴ Prägnant hierzu N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 93ff.
- ⁵⁵ Allgemein G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1977⁴, 453ff.
- ⁵⁶ M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion* 1, 347f., 433 ff.; zu Göttern als Schutz einer Stadt E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund 1939, 146; zu Stadtgottheit und Loyalitätszentrum H. Hommel, *Domina Roma*, in: ders., *Symbola* 1, Hildesheim 1976, 331-364. – Christliche Entsprechungen notieren J. Kollwitz *RAC* 2, 327 und E. v. Dobschütz, *Christusbilder* 149ff.
- ⁵⁷ V. Basanoff, *Evocatio*, *Bibl. Ecole Hautes Etudes*, 1947; G. Rohde, *Studien und Interpretationen*, Berlin 1963, 189-205. Zur ‚Wertung‘ des Instituts B. Gladigow, *Götternamen und Name Gottes ...* 21 f.
- ⁵⁸ A. Brelich, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, Zürich 1949.
- ⁵⁹ Allgemein M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion* 1, 77 ff.; zur rechtlichen Seite E. Schlesinger, *Die griechische Asylie*, Diss. Gießen 1933; F. v. Woeß, *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit*, München 1923.
- ⁶⁰ Als Glanzstück einer ‚kultischen Technologie‘ bei Plutarch, *Solon* 12 notiert. Thuk. 1, 126 und Herodot 5, 71 berichten nicht von dem Seil; hierzu M. P. Nilsson a. a. O. 77, 4.
- ⁶¹ Herodot 1, 26; unter den Kriegslisten notiert von Polyainos, *Strateg.* VI 50.
- ⁶² Vgl. M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion* 1, 708ff.
- ⁶³ Umfassende Darstellung bei H. G. Beck, *Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus*, *Handbuch der Kirchengeschichte* III 1, Freiburg 1966 und die oben in Anm. 34 angeg. Lit.
- ⁶⁴ P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart 1972, 108. Vgl. noch G. E. v. Grünebaum, *Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment*, in: *History of Religions* 2, 1962, 1-10.
- ⁶⁵ *Orationes tres pro sacris imaginibus*, Migne PG 94, 1227-1420; Zusammenstellung der wichtigen Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 9, 1968; ferner H. Menges, *Die Bilderlehre des heiligen Johannes von Damaskus*, München 1938.

- ⁶⁶ Vgl. hierzu E. Topitsch, Über Leerformeln (o. Anm. 5), 239ff.
- ⁶⁷ Athenaios 6, 253 e (= Duris FG rHist 76 F 13); zur politischen und religiösen Landschaft Chr. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956; ferner B. Gladigow, *Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen*, Humanistische Bildung 1, 1977, 1-31. Die Konstruktion des geforderten Kontinuums zwischen ‚Welt‘ und ‚Göttern‘ mit dem Mittel der Sprache behandelt E. Leach, *Anthropologische Aspekte der Sprache*, in: E.H. Lenneberg (Hg.), *Neue Perspektiven in der Erforschung der Sprache*, Frankfurt 1972, 49f.
- ⁶⁸ Vgl. K.H. Bernhardt, *Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbots im AT*, Berlin 1956; R. Paret, *Das islamische Bilderverbot und die Schia*, in: *Festschr. W. Caskel* hg. v. E. Gräf, Leiden 1968, 224-232 und ders., *Textbelege zum islamischen Bilderverbot*, in: H. Fegers (Hg.), *Das Werk des Künstlers*, Stuttgart 1960, 36-48; H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, 360ff. – Zu den besonderen Bedingungen und Entwicklungen der ägyptischen Religion E. Hornung, *Der Eine und die Vielen* 180ff., 233ff.
- ⁶⁹ Zur Fragestellung allgemein N. Luhmann, *Funktion der Religion* 72ff.
- ⁷⁰ Vgl. H. Cancik, *Römischer Religionsunterricht in apostolischer Zeit*, *Festschr. K.H. Schelkle*, Düsseldorf 1973, 192ff.
- ⁷¹ Varro bei Aug. *civ. dei* 4, 31; *Plut. Num.* 8, 13f.; im wesentlichen zustimmend G. Wissowa, *Römische Götterbilder*, in: ders., *Ges. Abh. zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, München 1904, 280-298.
- ⁷² Zu Varro als Religionshistoriker K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* 291ff.; ferner 150, 1.
- ⁷³ fr. 158 Sandbach. – Zusammenstellung bei M.W. de Visser, *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden 1903; M.P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion* 1, 80ff.; V. Müller RE *Suppl. V. Sp.* 499ff. K. Scheffold, *Griechische Kunst als religiöses Phänomen* 43ff.
- ⁷⁴ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* S. 821f. Schlechta. Im gleichen Sinne K. Scheffold a. a. O. 46: „Denn im Idol kann man sich unbegrenzte göttliche Kräfte denken, im menschengestaltigen Bild erscheint unmittelbar nur das Sichtbare.“
- ⁷⁵ O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* 147ff.; vgl. auch oben S. 109.
- ⁷⁶ H. Schrader, *Der verborgene Gott* 128ff.; E. Fascher, *Deus invisibilis. Eine Studie zur biblischen Gottesvorstellung*, *Marburger theol. Studien* 1, 1931, 41-77. Die besonderen Leistungen der abendländischen Konzeption, ‚Transzendenz als (verehrungswürdige) Person festzuhalten‘, präzisiert N. Luhmann, *Funktion der Religion* 38ff. – Zur umgekehrten Argumentationsrichtung, dem ‚ikonologischen Gottesbeweis‘ oben S. 106.
- ⁷⁷ Übersichten bei E.E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt 1968, 29ff. und G. Widengren, *Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der Religionswissenschaft*, in: G. Lanczkowski (Hg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, 87-113.
- ⁷⁸ Versuch einer systematischen Einordnung bei B. Gladigow, *Götternamen und Name Gottes* ... 23ff.
- ⁷⁹ N. Luhmann, *Funktion der Religion* 126ff.; R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* 87ff.
- ⁸⁰ R. Döbert, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: K. Eder, *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 330-363.
- ⁸¹ R. Döbert, *Zur Logik des Übergangs* ... 343ff.
- ⁸² E. Cassirers *Grundthese in ‚Philosophie der symbolischen Formen‘* 2 (1924), Darmstadt 1964, 238ff.
- ⁸³ Zur antiken Diskussion C. Koch, *Vom Wirkungsgeheimnis des menschengestaltigen Gottes*, in: *Religio* 205-252; ferner O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von E. Hornung, Der Mensch als ‚Bild Gottes‘ in Ägypten.*, München 1967.
- ⁸⁴ B. Gladigow, *Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung* ... 6ff. (Lit.). Zum psychologischen Hintergrund U. Piontkowski, *Psychologie der Interaktion*, München 1976, 130ff., 147ff. 227ff.
- ⁸⁵ H. Schrader, *Der verborgene Gott* 16.
- ⁸⁶ Zur Diskrepanz von Bild und Realität und zur ‚symbolischen Überlagerung‘ W.E. Mühlmann, *Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie*, in: ders., *Kulturanthropologie*, Köln 1966, 32ff.

- ⁸⁷ Extensive Wertung der Gestaltwahrnehmung als Erkenntnisleistung unter den Aspekten von Konstanz, Transposition und Objektivierung bei K. Lorenz, *Vom Weltbild des Verhaltensforschers*, München 1968, 97-147 und ders., *Die Rückseite des Spiegels*, München 1977, 148ff.
- ⁸⁸ F. Krause, *Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form*, in: W. E. Mühlmann, *Kulturanthropologie* 218-237 – In den Anwendungen des ‚Prinzips der Form‘ auf eine erstrebte und manipulierte Stabilität der sozialen und nichtsozialen Umwelt liegen wohl die frühesten Versuche vor, die Konstanzleistung der Gestaltwahrnehmung mit der erstrebten realen Dauer rückzukoppeln.
- ⁸⁹ Vgl. etwa W. Klingbeil, *Kopf-, Masken- und Maskierungszauber in den antiken Hochkulturen*, insbesondere des alten Orients, Berlin 1935; K. Meuli, *Handwb. d. deutschen Aberglaubens* 5 (1932/3), 1744-1852 s. v. Maske; F. Waters, *Masked Gods*, Albuquerque 1950.
- ⁹⁰ Vgl. etwa E. Topitsch, *Seelenglaube und Selbstinterpretation*, in: ders., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1971³, 181-225; B. Gladigow, *Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgesch.* 26, 1974, 289-309 (Lit.).
- ⁹¹ Grundsätzliche Überlegungen bei B. Gladigow, *Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene*, in: H. Cancik, *Rausch, Ekstase, Mystik*, Düsseldorf 1978, 13-30.
- ⁹² Vgl. E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 72ff.; richtungsweisend K. Meuli, *Scythica* (1935), in: *Ges. Schriften* 2, 1976, 817-879.
- ⁹³ Hierzu mit kulturvergleichenden Ansätzen I. Eibl-Eibesfeldt, *Stammesgeschichtliche Anpassungen im Verhalten des Menschen*, in: H.-G. Gadamer, P. Vogler, *Neue Anthropologie* 2, Stuttgart 1972, 12-59; zur ‚nonverbalen Kommunikation‘ zwischen Menschen U. Piontkowski, *Psychologie der Interaktion* 170ff., zum Blickkontakt 172ff.
- ⁹⁴ Vgl. etwa V. Packard, *Die geheimen Verführer*, Düsseldorf 1957.
- ⁹⁵ In A. Gehlens ‚*Anthropologie der Religion*‘ spielt der ‚darstellende Ritus‘ die entscheidende Rolle für die Entstehung von ‚Religion‘ und ‚Kunst‘. Die Darstellung des (Jagd-)Tieres und die Identifikation mit ihm findet ihren dauernden Bezugspunkt im Bilde des Tieres; Urmensch und Spätkultur, Frankfurt 1964², 152: „Und endlich wird ein kaptales, allen eigenes Bedürfnis sich selber bewußt, und zwar im Bilde seiner dauernden Erfüllung: das vitalste kommandierende Bedürfnis erlebt sich in einer vorgespielten Dauerdeckungs-lage. Der Kreuzungspunkt aller dieser Achsen, die wir mühsam rekonstruieren, ist dem archaischen Bewußtsein unmittelbar anschaulich gegeben: in der ‚Wesenheit‘, die mit dem Kultbilde zusammenfällt; oder der ‚Zauberer‘ ist, solange er das Jagdtier darstellt und nachahmt, selbst diese Wesenheit. Und an der dauernden gleichen Wiederholbarkeit oder der dauernden bildhaften Präsenz dieser Situation schlägt der Ritus um in eine regelhafte, gleichbleibende Sollfigur.“
- ⁹⁶ In diesem Sinne argumentiert K. Goldammer, *Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart 1960, 302ff.; Lit. 504f. Vgl. noch H. Thiersch, *Ephod und Ependytes. Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien*, Stuttgart 1936 und K. Elliger, *Ephod und Choschen*, in: *Vetus Testamentum* 8, 1958, 19ff. – Zur kosmischen Ausweitung des Gedankens M. Gotheim, *Der Gottheit lebendiges Kleid*, in: *Arch. Relwiss.* 9, 1906, 337-364 und R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910.
- ⁹⁷ M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion* 1, 572; Tafel 37, 1 u. 3.
- ⁹⁸ S. oben S. 108.
- ⁹⁹ Vgl. oben S. 108f. und unten S. 116.
- ¹⁰⁰ B. Gladigow, *Götternamen und Name Gottes ...* 23f.
- ¹⁰¹ Vgl. W. v. Soden, *Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, in: Landsberger, v. Soden, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt ... Darmstadt* 1965, 52ff.; P. Philippson, *Genealogie als mythische Form*, *Symbolae Osloenses*, Fasc. Suppl. 7, 1936; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955³, 65-82.
- ¹⁰² E. Petersen, *Die Kunst des Pheidias*, Berlin 1873, 71 ff.
- ¹⁰³ Vgl. oben Anm. 49; ἔδος ‚Sitz‘, ‚Ort‘ ist im Griechischen nicht zufällig auch Terminus für ‚Kultbild‘. – Entsprechend problematisch ist der Transport eines Kultbildes; er bedarf einer Fülle legitimierender Erwägungen, vgl. E. Schmidt, *Kultübertragungen*, *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 8, 1909, 88ff.
- ¹⁰⁴ Vgl. oben S. 109.
- ¹⁰⁵ Zum Verhältnis von Omnipräsenz und (göttlicher) Allwissenheit und Allmacht und (magi-

scher) Allwissenheit R. Pettazzoni, *Der allwissende Gott*, Frankfurt 1957, 69-76 (zur Ikonographie der Allwissenheit a. a. O. 99-108); die hieraus resultierenden Modi der Kommunikation diskutiert N. Luhmann, *Funktion der Religion* 98ff., 128ff. Zu weiteren Konsequenzen der Unsichtbarkeit. E. Fascher, *Deus invisibilis* (o. Anm. 76), 57ff.

¹⁰⁶ 1 Kö 8, 14 ff.; wozu allgemein M. Schmidt, *Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im AT*, Zürich 1948. – Auf der gleichen kategorialen Ebene läßt sich der qualitative Sprung von der Epiphanie zur Offenbarung ansiedeln. Zum Verhältnis von ‚Name‘ und ‚Seele‘ (ruach) in der Person von Jahwe A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff 1961.