

*Burkhard Gladigow*

## Kraft, Macht, Herrschaft

Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe

1 Auf Macht rekurrende religionswissenschaftliche Theorien 1.1 Die Mana-Theorien 1.2 Folge- und Gegentheorien 1.3 Soziogenese von Machtvorstellungen: Durkheim 2 Macht und Herrschaft 2.1 Max Webers Definitionen 2.2 Macht in Gesellschaften ‚ohne Staat‘ 2.3 Macht im Rahmen des Herrschaftsverbandes ‚Staat‘ 3 Gottesvorstellungen und die theoretische Erfassung von Macht 3.1 Das Potential der persönlichen Gottesvorstellungen 3.2 Legitimationsanforderungen 3.3 Macht als Machtüberschuß 4 Macht der Götter 4.1 Reflexionen im Mythos 4.2 Mythos und Handlungstheorie 4.3 Kraft-Macht-Herrschaft 5 Kritik und Rezeption 5.1 Herrschaftssukzession als Interpretationsmuster 5.2 Macht der Götter – Macht der Könige

1.1 In einem 1877 an Max Müller gerichteten Brief hat der angelsächsische Missionar R.H. Codrington<sup>1</sup> einen Begriff und Vorstellungskomplex in Religionswissenschaft und Völkerkunde eingeführt, der in der Folgezeit vor allem für einige weitreichende Religionstheorien von Bedeutung wurde. Codrington war bei den Melanesiern auf die Vorstellung des ‚mana-Haben‘ gestoßen und umschrieb seine Einschätzung von Wortfeld und Sprachpragmatik folgendermaßen:<sup>2</sup> „Mana ist eine Macht oder Wirkung, nicht eine physische, sondern in gewissem Sinne übernatürliche; es offenbart sich aber in körperlicher Kraft und in jeder Art Fähigkeit, die ein Mensch besitzt: es ist nicht an bestimmte Gegenstände gebunden, kann aber von jedem Gegenstand übertragen werden; Geister besitzen es und können es mitteilen. Die ganze melanesische Religion besteht darin, daß man diese Macht für sich selbst erwirbt und dafür sorgt, daß sie zum eigenen Vorteil angewandt wird.“ Die sehr differenzierte, später noch einmal präzisiertere Darstellung Codringtons hat Max Müller zunächst als ‚melanesischen Namen für das Unendli-

<sup>1</sup> Mitgeteilt von *Max Müller* in den *Hibbert Lectures* von 1878. Zuvor hatte bereits *W. Williams* in seinem *Dictionary of the New Zealand Language* von 1844 das Wort aufgenommen; vgl. *A.M. di Nola*, *Enciclopedia delle Religioni* 4 (1972), Sp. 1741 s.v. *potenza*.

<sup>2</sup> *R.H. Codrington* *The Melanesians*, Oxford 1891, 118 Anm. 1; zuvor hatte *Codrington* schon *Religious Beliefs and Practices in Melanesia: The Journ. of the Royal Anthropol. Inst.* 10 (1881) 277 ff veröffentlicht und *mana* als ‚übernatürliche Kraft‘ bezeichnet.

che<sup>3</sup> vereinnahmt und später eine Metaphorik eingeleitet, die, für seine Zeit zugleich aktuell und plausibel, eine Fülle von Irrtümern eingeleitet hat: Er verglich ‚das Mana‘ mit einem ‚zauberhaften Fluidum, der Elektrizität vergleichbar‘.

1.2 Die damit unterstellte Vorstellung einer unpersönlichen Kraft, die in unterschiedlichen Ladungszuständen überall anwesend gedacht sein sollte, löste sich noch weiter von der ethnographischen Notiz Codringtons und bestimmte für die folgenden Jahrzehnte die Diskussion über Ursprung und Wesen der Religion. So postuliert der englische Ethnologe R.R. Marett<sup>4</sup> auf der Basis einer generalisierten Mana-Theorie eine universale, dem Animismus vorausgehende Stufe von Religion, den Präanimismus. Manatismus und, etwas später, Orendismus<sup>5</sup> werden zu Schlagwörtern einer an einem Kraft-Energie-Gedanken orientierten Religionswissenschaft<sup>6</sup>; die Tabu-Mana-Formel kann als eine Minimum-Definition von Religion<sup>7</sup> diskutiert werden. Mit verschiedenen Akzentsetzungen haben Nathan Söderblom (‚Machtgeladene Wesen und Gegenstände bezeichnen die Anfänge der Gottesidee‘<sup>8</sup>), und vor allem van der Leeuw<sup>9</sup>, für die römische Religion umfassend zuletzt Wagenvoort<sup>10</sup>, eine Substruktion von Religion vertreten, die an der Rezeption der Mana-Vorstellung durch das 19. Jahrhundert orientiert blieb. ‚Dynamismus‘ ist die am weitesten in die Gegenwart hineinreichende Bezeichnung für Interpretationsmuster,<sup>11</sup> die in einer grundsätzlich unpersönlichen Kraftvorstellung Grundlage und meistens auch Urform von Re-

<sup>3</sup> Max Müller. a.a.O.

<sup>4</sup> R.R. Marett, The Conception of mana, Transaction of the III. Intern. Congress for the History of Religion 1, Oxford 1908; ders., The Threshold of Religion (1909) <sup>3</sup>1914, 99 ff.; ders., Preanimistic Religion: Folk-Lore 9 (1900) 162-182.

<sup>5</sup> J.N.B. Hewitt, Orenda and a Definition of Religion: American Anthropologist n.s. 4 (1892) 33 bis 46; B. Pfister, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 6 (1942) Sp. 1294-1306 s.v. Orendismus.

<sup>6</sup> Überblick über die Rezeptionsgeschichte der Manavorstellung und assoziierter Kraftvorstellungen bei T.P. van Baaren, Menschen wie wir, Gütersloh 1964, 103-113, und vor allem bei A.M. di Nola, Enciclopedia delle Religioni s.v. potenza.

<sup>7</sup> R.R. Marett, The Taboo-mana Formula as a minimum Definition of Religion: Archiv f. Religionswissenschaft 12, 1909.

<sup>8</sup> N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig (1916) <sup>2</sup>1926, 90; ders. (C.-M. Edsman), Religion in Geschichte und Gegenwart 4<sup>3</sup> (1960), Sp. 564-567 s.v. Macht (I Religions geschichtlich).

<sup>9</sup> G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (1933), Tübingen <sup>3</sup>1970, 3-27.

<sup>10</sup> H. Wagenvoort, Roman Dynamism, Oxford 1947.

<sup>11</sup> An G. van der Leeuw anschließend A. Bertholet, Von Dynamismus zu Personalismus, in: Pro Regno pro Sanctuario (Festschr. van der Leeuw), Nijkerk 1950, 35-45; ders., Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung, Tübingen 1930. Einordnung der Konzepte in die Geschichte der Religionswissenschaft bei G. Widengren, Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft, in: G. Lanczkowski (Hrsg.), Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft, Darmstadt 1974, 87-113.

ligion sehen wollen. „Das Wirksame in der Welt ist weiten Kreisen der primitiven und antiken Völker immer wieder unpersönliche Macht“ – van der Leeuws programmatische Zusammenfassung<sup>12</sup> dieser seiner Position.

Diese Entwicklung, vom melanesischen Gebrauch von mana zum Dynamismus, ist um so verwunderlicher, als von seiten der Völkerkunde schon sehr bald auf die grundlegenden Fehler von Interpretation und Rezeption<sup>13</sup> hingewiesen wurde: auf den eher attributiven Gebrauch von mana, auf die Bindung an persönliches Handeln oder seine Auswirkungen. Die Geschichte der Übernahme des mana-Begriffs durch die Religionswissenschaft ist ein schlagendes Beispiel für eine bestimmte Art von Irrwegen, auf die man gelangt, wenn man undifferenzierte Vorstellungen eines bestimmten historischen und kulturellen Kontextes ex post als Abstraktionsleistungen interpretiert.

Dem ersten Anschein nach außerhalb der mana-Diskussion stehend, hat Rudolph Otto mit seinem Konzept des ‚Numinosen‘ einen ‚modernen‘ Begriff in die Diskussion eingeführt,<sup>14</sup> der bei genauerem Hinsehen wesentliche Gemeinsamkeiten zu zeigen scheint. Das ‚Übermächtige‘ und das ‚Energische‘ als Momente des Numinosen werden zwar eher auf Kreaturgefühl und Voluntarismus hin interpretiert, gewinnen aber doch ihren Inhalt aus einem erweiterten und in die Objekte selbst hineinverlagerten Machtgedanken. Otto selbst faßt die ‚sonderbare Idee der ‚Macht‘ (Orenda)‘ als geschichtlich bedingtes Auftreten im ‚Vorhof der Religions-Geschichte‘<sup>15</sup>: „In den Vorhof der Religion tritt die ‚Macht‘ ... erst dann, wenn sich die Idee des ‚Zaubers‘ des ‚Magischen‘ des ‚Übernatürlichen‘ kurzum wiederum des ‚Ganz-anderen‘ in sie hineingesetzt hat.“ Doch wohl an dieses Konzept anschließend,

<sup>12</sup> Van der Leeuw, a.a.O.8.

<sup>13</sup> Überblicke bei G. Koch, Die evolutionistische Manatheorie und ihre Kritik: Eranos 15, 1951, und bei G. Widengren, a.a.O. 95–105. Positionen von Rezeption und Kritik sind charakterisiert durch A.M. Hocart, Mana: Man 14 (1914) 99 ff.; F.R. Lehmann, Mana. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung (1915), Leipzig 1922; J. Rohr, Das Wesen des Mana: Anthropos 14/15 (1919/24) 97–124 (vgl. auch ders., Der okkulte Kraftbegriff im Altertum: Philol. Suppl. 27, 1923); R. Thurnwald, Neue Forschungen zum Mana-Begriff: Archiv für Religionswissenschaft 27 (1929) 93–112; H.I. Hogbin, Mana: Oceania 6 (1936) 241–274; F.R. Lehmann, Die gegenwärtige Lage der Mana-Forschung, in: Kultur und Rasse (Festschr. O. Reche), München 1939, 379 ff.; R. Firth, The Analysis of mana: An Empirical Approach: The Journal of the Polynesian Society 49 (1940) 483–510 (jetzt in ders., Tikopia Rituals and Belief, London 1967, 174 ff.); T.P. van Baaren, Menschen wie wir... 103–113. Vgl. noch P. Saintyves, La force magique. Du mana des primitifs au dynamisme scientifique, Paris 1914.

<sup>14</sup> R. Otto, Das Heilige (1917) München<sup>35</sup> 1963, 22 ff., vgl. auch 147. Grundsätzliche Kritik durch H. Baetke, Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942, 16–30; 40 ff. (wiederabgedruckt bei C. Colpe (Hrsg.), Die Diskussion um das Heilige, Darmstadt 1977, 337–379); Überblick über die Tendenzen der modernen Auseinandersetzung durch C. Colpe im Vorwort von: Die Diskussion um das Heilige.

<sup>15</sup> R. Otto, Das Heilige 147 und 143. Zu den Wirkungen auf die Religionshistoriker W.E. Mühlmann, Geschichte der Anthropologie, Frankfurt 1968, 207.

hat M. Eliade die Begriffe Hierophanie und Kratophanie eingeführt;<sup>16</sup> dergestalt, daß jede historische Hierophanie zugleich als Kratophanie, als Erscheinung von Macht und Wirksamkeit, klassifiziert wird. Beide Begriffe, die sich ausdrücklich an der aktuellen Diskussion über mana, orenda und wakan orientieren, suggerieren, Eigenschaften von Dingen und Personen zu fassen und nicht Interpretationskategorien des Betrachters.

1.3 Einen Weg aus dieser Sackgasse hatte Jahrzehnte zuvor bereits E. Durkheim gewiesen,<sup>17</sup> indem er, modern gesprochen, die Soziogenese von Begriffen wie Totemismus und Mana als den eigentlichen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung postulierte. Von einem Werk über die Arbeitsteilung ausgehend,<sup>18</sup> hatte Durkheim die Konzepte einer mechanischen und organischen Solidarität entwickelt, die ihrerseits die Grundlage dafür abgaben, das Problem von ‚Religion‘ auf die Struktur der sie tragenden Gesellschaft<sup>19</sup> zu konzentrieren. Ein wesentlicher Teil der religionssoziologischen Postulate Durkheims ist aus einer Frontstellung gegen zeitgenössische Religionstheorien entwickelt worden, allen voran gegen die These des ‚Animismus‘.

Gegen solche individualistisch orientierte Theorien entwirft Durkheim Religion als ein allgemeines, soziales Phänomen, als Strukturelement aller gesellschaftlichen Institutionen. Als so unterstellte soziale Tatsache ist dann Religion, Durkheims methodischer Maxime entsprechend, nur durch soziale Tatsachen zu erklären. Am damals aktuellen Beispiel des australischen Totemismus und zugleich in Abwehr gegen individualpsychologische Evolutionstheorien begründet Durkheim so erst eigentlich die Religionssoziologie: „Die Existenz individueller Kulte impliziert also nichts, was einer so-

<sup>16</sup> M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, 27-51; vgl. auch *ders.*, *Puissance et sacralité dans l'histoire des religions*, *Eranos Jahrbuch* 21 (1953) 11-44. Zu Eliades Stellung: R. Girtler, *Kulturanthropologie*, München 1979, 215-217.

<sup>17</sup> Kritische Bestimmung des Durkheimschen Ansatzes bei E.E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt 1968, 92 ff; zu Durkheim und den Anfängen der Religionssoziologie jetzt R. König, *Emile Durkheim zur Diskussion*, München 1978.

<sup>18</sup> *De la division du travail social*, Paris 1893; zur daran anschließenden Diskussion R. König, a.a.O. 144 ff.

<sup>19</sup> Zusammenfassung der zentralen Thesen bei I. Mörlh, *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion*, Stuttgart 1978, 67-72. Zur Beschränkung des empirischen Materials und zu den Konsequenzen für Durkheims Thesen R.N. Bellah, *Durkheim an History: American Sociological Review* 24 (1959) 447-461; Bellah beschränkt daher auch die Tragweite von Durkheims Thesen auf ‚primitive Religionen‘, R.N. Bellah, *Religiöse Evolution*, in: C. Seyfarth, W.M. Sprondel (Hrsg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267-302. Die relative Selbständigkeit von Religion gegenüber der gesellschaftlichen Ordnung betont auch R. Firth, *Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion: The Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 (1959) 129-148.

ziologischen Erklärung der Religion widersprechen oder sie behindern könnte, denn die religiösen Kräfte, an die sie sich wenden, sind nur individualisierte Formen kollektiver Kräfte. Während also die Religion sich völlig ans Gewissen des Individuums zu halten scheint, befindet sich doch die lebendige Quelle, aus der sie schöpft, in der Gesellschaft.“<sup>20</sup>

Religion ist, um es kurz zu machen, für Durkheim der zentrale Faktor und Träger menschlicher Solidarität und Integration; Religion ist der Ausdruck der Unterwerfung des Menschen unter die kollektiven Vorstellungen und Ausdruck der Abhängigkeit von kollektiven Normen. Bezogen auf das hier im Vordergrund des Interesses stehende Verhältnis von Macht und Religion,<sup>21</sup> gelangt Durkheim zu der These der unmittelbaren Kohärenz der Relationen Macht und Gesellschaft und Religion (bzw. Heiligkeit, *le sacré*) und Gesellschaft. Die Komponente, die nach Durkheim der gesellschaftlichen Macht vor allem ihre ‚Heiligkeit‘ verleiht, liegt in der Verbindung von Verbindlichkeit und grundsätzlicher Anonymität. Die positiven Regelungen der Religion, bis hin zu den Gottesvorstellungen, stellen dementsprechend die Einheit des sozialen Systems dar und dienen zugleich dazu, sie herzustellen. Die als Macht der Götter konzipierten Vorstellungskomplexe sind in der Konsequenz des Durkheimschen Ansatzes personalisierte und individualisierte Darstellungen der Macht des Kollektivs<sup>22</sup>; insoweit sind sie abgeleitet und sekundär. Oder, anders ausgedrückt, konkrete Macht und religiöse Selbstthematization des Kollektivs sind unmittelbar aufeinander bezogen. Mit dem Aufkommen, der Notwendigkeit einer organischen Solidarität (ein Begriff Durkheims) im Rahmen von arbeitsteiligen Gesellschaften wird Macht von Personen zugleich sichtbar und legitimationsbedürftig. In der Macht der Götter und der ‚Heiligkeit‘ der Macht scheint sich die Thematisierung dieses Problemfeldes am Beginn der Entwicklung sehr deutlich herauszubilden, Macht und Heiligkeit müssen nunmehr explicite aufeinander bezogen werden. Eine wirkliche Ausdifferenzierung von Macht und Sakralität<sup>23</sup> sieht Durkheim jedoch erst am Ende der angesprochenen Entwicklung, mit dem Auftreten der modernen Industriegesellschaften, vollzogen.

<sup>20</sup> *E. Durkheim*, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris (Übers. nach F. Fürstenberg (Hrsg.), *Religionssoziologie* 46; deutsch jetzt auch durch L. Schmidts; dort S. 568).

<sup>21</sup> Skizze der Beziehungen bei *B. Gustafsson*, *Durkheim on Power and Holiness*, in: H. Biezais (Hrsg.), *The Myth of the State*, Stockholm 1972, 20-30.

<sup>22</sup> Vgl. etwa *E. Durkheim*, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), übers. v. L. Schmidts, Frankfurt 1981, 400: „Was den Begriff des großen Gottes betrifft, so stammt er völlig aus dem Gefühl, dessen Wirkung wir bereits bei der Genese des Totemglaubens beobachtet haben: es ist das Stammesgefühl... Dieses Gefühl der Stammeseinheit nun drückt sich im Begriff eines obersten Gottes aus, der dem ganzen Stamm gemeinsam zugehört. In diesem religiösen System wirken also, von der Basis bis zum Gipfel, die gleichen Ursachen.“

<sup>23</sup> Hierzu *B. Gustafsson*, a.a.O. 22 ff.

In den bisher vorgestellten Ansätzen ist ‚Macht‘ als einfach vorhanden, gegeben oder aber als kollektiv ausgeübt (beziehungsweise vom Kollektiv verliehen) angesehen worden. Die Struktur der sozialen Beziehungen im Funktionskreis von Machtausübung bleibt insoweit außerhalb der Betrachtung, wie auch mögliche Inhalte und Grenzen der Macht. Der Grund für das Fehlen entsprechender Bestimmungen liegt wohl in der Wahl von ‚Naturvölkern‘<sup>24</sup> als primären Demonstrationsobjekten. Macht wird hier auf der Basis eines gesellschaftlichen Grundkonsenses und unter der Garantie ritueller Konformität als vorhanden *unterstellt*, jedoch außerhalb des von dem jeweiligen Herrschaftsverband gesetzten Rahmens nicht eigentlich *sichtbar*. Dieser Differenz und der Frage, unter welchen Bedingungen Macht außerhalb ‚kollektiver Tautologien‘ sichtbar werden kann, sollen die folgenden Überlegungen gewidmet sein.

2.1 Als Macht wird in der klassisch gewordenen Definition von Max Weber<sup>25</sup> ‚jede Chance‘ bezeichnet, „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“. Im Unterschied zu ‚Macht‘ wird ‚Herrschaft‘ von Weber als die Chance definiert, „für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“. Gegenüber der strukturell definierten Herrschaft ist Macht also eher als amorphe Größe konzipiert: Sie beruht auf einem Durchsetzungsvermögen gegenüber einem nicht präzisierten Personenkreis und bezieht sich auf den Willen des Machthabers, nicht auf einen Gehorsam gegenüber bestimmten Inhalten. Umgekehrt sind dann soziale Organisationen mit einem angebbaren Kreis von Zugehörigen ‚Herrschaftsverbände‘<sup>26</sup>, freilich mit starken Unterschieden in der Institutionalisierung der Herrschaftsbeziehungen. Macht und Herrschaft stehen in Webers Konzept in einem dialektischen Verhältnis zueinander: „Auch die institutionalisierte Herrschaft ist immer prekär, immer in Gefahr, zu illegitimer Macht zu werden – wie umgekehrt jeder Machtanspruch in sich den Keim einer neuen Form legitimer Herrschaft trägt (R. Dahrendorf)“.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Vgl. die in Anm. 19 angegebene Literatur.

<sup>25</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* Kap. 1 § 16, Tübingen 1976, 28.

<sup>26</sup> Kurze Charakteristik der Weberschen Positionen durch R. Bendix, *Max Webers Soziologie heute*, in: D. Käsler (Hrsg.), *Max Weber*. München 1972, 61 ff; allgemein *ders.*, *Max Webers Religionssoziologie*, in: D. Käsler, a.a.O. 153-176. Umfassend R. Bendix, *Max Weber. Das Werk*, München 1964.

<sup>27</sup> RGG<sup>3</sup> 4 (1960) Sp. 572 s.v. Macht und Herrschaft, soziologisch.

2.2 In einer Untersuchung, die Macht-Begriffen im Rahmen afrikanischer Theorien über Herrschaft gewidmet ist, hat George Balandier<sup>28</sup> zeigen können, wie konsequent das Verhältnis von Macht, Religion und Herrschaft hier entwickelt wurde. Die Verbindung von Macht und Trägern der Macht einerseits und göttlicher Ordnung und Gesellschaftsordnung andererseits ist rituell institutionalisiert: Macht verlangt von ihrem *Träger* die Unterwerfung unter die göttliche Ordnung sowie rituelle Konformität – und wird erst dadurch zu 'politischer' Macht. Im politisch-rituellen Handeln bleibt diese Macht mit den Kräften verbunden, die die Natur beherrschen und das Leben erhalten. „Diese Zusammengehörigkeit“, faßt Balandier seine Ergebnisse zusammen,<sup>29</sup> „des Sakralen und des Politischen, die aus einem Anschlag gegen die Macht (nicht aber gegen ihre Inhaber) ein Sakrileg macht, nimmt je nach der politischen Ordnung unterschiedliche Gestalt an; in Gesellschaften ‚ohne Staat‘ tritt das Sakrale, in ‚staatlichen‘ Gesellschaften die Herrschaft über Menschen in den Vordergrund.“

2.3 Strenggenommen ist die Differenz von Macht und Herrschaft, von fragloser Ausübung von Macht und der Ausübung von Herrschaft in einem vorgegebenen formalen Rahmen erst mit dem Vorhandensein des klassischen Herrschaftsverbandes ‚Staat‘ zugleich bedeutungsvoll und angebbar. Erst auf der Basis von Herrschaft kann ‚Macht‘ jenes Mehr an Möglichkeiten<sup>30</sup> bedeuten, das in seiner theoretischen Präzisierung als Macht der Götter theologisch interessant wird.

Der Aufbau von staatlichen Organisationsformen der frühen Hochkulturen<sup>31</sup> ist zunächst einmal dadurch charakterisierbar, daß Verwandtschaft als strukturelle Basis politischer Funktionen aufgegeben wird. Das bedeutet konkret, der oder die Funktionsträger können ihr Handeln nicht mehr auf einen in verwandtschaftlichen Bindungen verankerten Konsensus zurückführen. Dies ist der systematische Punkt, an dem die Ausübung von Macht zugleich institutionell verfestigt und legitimationsbedürftig wird.

Eine Zentralisierung der Machtausübung und die Bildung von Krieger- und Handwerker/Händlerschichten erfordern gegebenenfalls neue Modelle sozialer Integration und politischer Führung. Herrschaftslegitimationen und

<sup>28</sup> G. Balandier, *Politische Anthropologie*, München 1972, 114 ff.

<sup>29</sup> A.a.O. 121.

<sup>30</sup> Hierzu G. Lenski, *Macht und Privileg*, Frankfurt 1977, 223 ff.

<sup>31</sup> Vgl. K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt 1980 (Lit.), und ders., *Zur logischen Struktur des evolutionären Prozesses der Entstehung von Klassengesellschaften*, in: K. Eder (Hrsg.), *Seminar: Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 215-221.

sinnproduzierende Weltbilder<sup>32</sup> sind die unmittelbaren ‚Folgen‘ und zugleich die stabilisierenden Elemente des neuen Gesellschaftssystems. Mit dem Verlust der familialen Grundstruktur der gesellschaftlichen Ordnung geht weiterhin das traditionelle Integrationsinstrument Exogamie verloren, die neuen ‚Schichten‘ sind im allgemeinen endogam. Diese endogamen Schichten (‚Klassen‘) treten untereinander in eine Hierarchie, das heißt, Herrschaft wird zum durchgehenden Strukturelement hochkultureller Systeme.

### 3

Die ‚Macht‘ eines Herrschers, Königs findet in vorstaatlichen Gesellschaften üblicherweise in der rituellen Garantie auf Übereinstimmung von göttlicher, kosmischer Ordnung und gesellschaftlichen Verhältnissen<sup>33</sup> ihre systematische Ausformung. Demgegenüber hat die Macht eines Herrschers in staatlichen Gesellschaften nicht nur eine andere Legitimationsform gefunden, sondern auch einen ‚anderen‘ theoretischen Gehalt bekommen.

Dieser neue theoretische Gehalt drückt sich, das ist im folgenden die These, am deutlichsten in der Zuweisung von Macht an die Götter als deren gemeinsame Qualität aus. Die Struktur der Beziehung, die zwischen der Institutionalisierung staatlicher Herrschaft und der Herausbildung von Macht als dominanter Eigenschaft von Göttern<sup>34</sup> besteht, soll dabei vor allem angesprochen werden. Die Frage nach den Entsprechungen, die zwischen der Selbstinterpretation von Herrschern und der Theologie großer Götter bestehen, kann als Transformation der Frage nach dem Verhältnis von Gesellschaft und Religion gesehen werden.

<sup>32</sup> K. Eder, Die Reorganisation der Legitimationsformen in Klassengesellschaften, in: K. Eder, a.a.O. 288-299; E. Topfusch, Erkenntnis und Illusion, Hamburg 1979, 74-96 (‚Führungssysteme der Hochkulturen‘).

<sup>33</sup> G. Balandier, a.a.O. 116 ff; R. Döbert, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: K. Eder, a.a.O. 343 ff.

<sup>34</sup> Zu den einzelnen Kulturen A. Finet, Le pouvoir et les dieux en Mesopotamie, in: Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d' Etude des Religions 1, Brüssel 1962, 75-81; A. Haldar, Myth and Reality, in: H. Biezais (Hrsg.), The Myth of the State, 31-44; H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago 1948; H. Jacobsen, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter: Ägyptologische Forschungen 7, 1939; J. Bergmann, Zum ‚Mythus vom Staat‘ im Alten Ägypten, in: H. Biezais, a.a.O. 80-102. Allgemein L. de Heusch, Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir, in: Le Pouvoir et le Sacré 15-47, und O.H. v.d. Gablentz, Religiöse Legitimation politischer Macht, in: Sprache und Politik (Festschr. D. Sternberger), Heidelberg 1968, 164-188.

3.1 Cassirer und andere<sup>35</sup> haben darauf hingewiesen, daß für einen Versuch einer Typologie der Gottesvorstellungen die verbreitete Trennung nach persönlicher und unpersönlicher Gottesvorstellung die ungeeignete Alternative darstellt, soweit damit auch die Götter vor-hochkultureller Gesellschaftsformen erfaßt sein sollen. Der Struktur der gesellschaftlichen Situation entsprechend sind die den Göttern vor-staatlicher 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 etablierter Hochkulturen läßt sich ein Typus von Gottesvorstellung<sup>36</sup> fassen, in dem der Gott nicht einen Bereich, eine Funktion, eine Vorstellung ‚verkörpert‘, sondern sie 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.

Das plausibelste Modell zur Interpretation dieser Beziehungen ist augenscheinlich den politischen Innovationen der Zeit entnommen: Der Gott ‚beherrscht‘ den Bereich, kontrolliert oder garantiert ihn; auf diese Weise 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>37</sup> Die Götter nehmen einerseits an der politischen Karriere ihrer Verehrer teil und stellen andererseits die Abbildungsebene, die politischen Ansprüche der Herrscher zu publizieren und theoretisch zu fassen.

Dafür ist es notwendig, daß Hierarchie als das neue Organisationsprinzip<sup>38</sup>

<sup>35</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* 2 (1924), Darmstadt 4 1964, 238 ff.; R. Döher, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: K. Eder (Hrsg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 348 f.; vgl. auch M. Eliade, *Puissance et sacralité...*, *Eranos* 21, 16 ff.

<sup>36</sup> R. Döbert, a.a.O. 352 f; ders., *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973, 97 ff; ferner B. Gladišow, *Der Sinn der Götter*, in: P. Eicher (Hrsg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*, München 1979, 41-62.

<sup>37</sup> Dies eine der zentralen Thesen von E. Topitsch in: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (1958), München 1972; zuletzt formuliert in: *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg 1979, 59 ff. Vgl. jetzt auch Chr. Oemisch, *König und Kosmos. Studien zur Frage kosmologischer Herrschaftslegitimation in der Antike*, Diss. phil. TU Berlin 1977.

<sup>38</sup> Vgl. die Zusammenfassung bei K. Eder, a.a.O. 293 f; 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.“

nicht nur zwischen Menschen einerseits und Göttern andererseits – und jeweils – auftritt, sondern in einer neuen Weise zwischen Göttern und Herrschern sichtbar wird. Die staatliche Verfassung der Götter<sup>39</sup> gipfelt in einem König der Götter, der seinerseits den irdischen König einsetzt und legitimiert. Die Zuwendung des Götterkönigs an den König steht am Ende eines Prozesses gegenseitiger Legitimierung, in dem zusammen mit einer Institutionalisierung des Machthabens die Kategorien von Personalität und Subjektivität entwickelt werden. Aus der Verbindung dieser neuen Institutionen und Kategorien geht ein spezifischer Handlungsbegriff<sup>40</sup> hervor, der sich sukzessiv in Mythos und Geschichtsschreibung niederschlägt.

Das formale Ergebnis der hier skizzierten Entwicklungen läßt sich als Entwurf eines ‚vergesellschafteten Persönlichkeitssystems (K. Eder)<sup>41</sup>‘ charakterisieren: Die ‚Welt‘ wird in verantwortlich handelnden Einzelpersonen erfaßt, läßt sich als Handeln persönlicher Götter und sich entsprechend interpretierender Könige darstellen. Damit ist eine wesentliche Differenzierungsbedingung auch von Gottesvorstellungen<sup>42</sup> angesprochen: der Entwurf nämlich des Herrschers als handelnden Subjekts nach dem Modell autonomen und arbiträren göttlichen Handelns. Zugleich ist offensichtlich, daß die systematische Entfaltung göttlicher Macht und Personalität immer zugleich Abbildungsebene herrscherlicher Ansprüche ist. Die legitimationsbedürftige Institution Herrschaft ist in diesem Rahmen ein wichtiger Gegenstand des neugefaßten Instruments ‚Mythos‘.

Daß die (Selbst-)Darstellung einer Person als handelndes Subjekt nur auf der Basis eines realen Machtüberschusses<sup>43</sup> möglich ist, ist wohl im Prinzip einsichtig und in einem vergleichbaren Kontext im allgemeinen auch gesehen worden. „Verselbständigte Herrschaft“, stellt Alfred Heuss in seiner Abhandlung zur historischen Anthropologie<sup>43</sup> hierzu fest, „ist darauf angewiesen, einen höheren Individualisierungsgrad als ihre Vorgänger zu erreichen.“ Im selben Zusammenhang etwas später: „Herrschaftsinstitutionen vermögen sich am ehesten unter dem Druck der in ihnen verkörperten Subjektivität zu verändern, bzw. sich neu zu stiften.“

<sup>39</sup> E. Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik 49 ff.; zum homerischen Götterstaat; M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, München 31967, 350-4; ferner A.V. Ströhm, Gottesstaat und Götterstaat unter den vorchristlichen Germanen, in: H. Biezais, (Hrsg.), The Myth of the State, 143-159.

<sup>40</sup> B. Gladigow, Der Sinn der Götter... 47 ff. Bedauerlicherweise fehlt diese Perspektive in den von H. Lenk herausgegebenen Sammelbänden: Handlungstheorien interdisziplinär, 4 Bde. München 1976 ff., vollständig.

<sup>41</sup> K. Eder, a.a.O. 292.

<sup>42</sup> Hierzu B. Gladigow, Realexikon für Antike und Christentum s.v. Gottesnamen, Götterepitheta Sp. 115 ff.

<sup>43</sup> A. Heuss, Zum Problem einer geschichtlichen Anthropologie, in: H.-G. Gadamer, P. Vogler (Hrsg.), Neue Anthropologie 4. Kulturanthropologie. Stuttgart 1973, 179 f.

Nicht ohne weiteres einsehbar ist dagegen, in welcher Weise sich jener Machtüberschuß thematisieren läßt, in welcher Weise er eigentlich darstellbar ist. Wahrscheinlich lassen sich Subjektivität und Machtüberschuß am deutlichsten durch den Spielraum beschreiben, der den handelnden Personen zur Verfügung steht. Ein Spielraum an Alternativen in diesem Sinn erlaubt erst eine Zurechenbarkeit<sup>44</sup> von Handlungen an Personen. Der Alternativenspielraum bezeichnet dabei die von dem handelnden Subjekt erkannten und ihm vorgegebenen Alternativen; eine Zuschreibung von Macht an Personen kann sich allerdings auch auf das objektive Vorhandensein von Alternativen berufen.

#### 4

4.1 Macht als hervorstechende Eigenschaft von Göttern ist in ihrer latenten Unbegrenztheit (– im Unterschied zu ‚Herrschaft‘)<sup>45</sup> und unabgeholzten Potentialität ein neues theologisches Problem. Göttliches Handeln muß trotz seiner prinzipiellen Offenheit erfaßt werden, erfäßbar bleiben und mit einem angemessenen Sinnversprechen verbunden werden. Mit in diesem Sinn handelnden Göttern sind rituelle Identifikationen oder zeremonielle Kontakte eher bedeutungslos oder gar negativ<sup>46</sup> zu bewerten. Das unter solchen Bedingungen geforderte Modell der Beziehung Gott-Menschen ist als Interaktion autonomer Personen<sup>47</sup> entworfen, eine Interaktion, die allerdings zugleich durch eine dezidierte Asymmetrie der Beziehungen charakterisiert ist.

Grundsätzlich findet eine Reflexion über göttliche Macht, in dem zu Beginn angesprochenen Sinn, vor allem im Mythos statt. In Religionen mit einem polytheistischen Pantheon<sup>48</sup> fordert die Annahme einer Mehrzahl mächtiger, handelnder Götter Modelle von Kooperation und Konflikt, die ihrer-

<sup>44</sup> Hierzu *N. Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 96, unter Einführung des zu ‚Spielraum‘ komplementären Begriffs der Selektivität: „Erst wenn einleuchtet und erwartbar wird, daß Handeln aus einer Vielzahl von Möglichkeiten auswählt und immer auch anders kann, entsteht ein Bedarf für Motive und entsteht die Notwendigkeit, sich die Identität des anderen individualisiert vorzustellen; denn nur unter dieser Voraussetzung benötigt man einen Bezugspunkt, der im Selektionsprozeß und zugleich in der Weite seiner Möglichkeiten und in der Enge einer ausgewählten Wirklichkeit des Handelns derselbe bleibt.“

<sup>45</sup> S. oben S. 12 f.

<sup>46</sup> Eine konsequente Berücksichtigung der Motive von Handlungen ist wohl im Strafrecht früher möglich und üblich geworden als im religiösen Bereich; zum grundsätzlichen Rahmen *K. Eder*, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften, Frankfurt 1980, 158 ff.

<sup>47</sup> Zum hier skizzierten Prozeß *N. Luhmann*, Funktion der Religion 93 ff; *R. Döbert*, Zur Logik des Übergangs... 336 ff, 352 ff.

<sup>48</sup> Skizzen des systematischen Rahmens bei *A. Brelich*, Der Polytheismus: Numen 7 (1960) 123 bis 136, und *U. Bianchi*, Probleme der Religionsgeschichte, Göttingen 1964, 41-73.

seits mit einer vorgegebenen Wirklichkeit, vor allem mit den politischen Verhältnissen, in Korrespondenz stehen können. Eine Darstellung göttlichen Handelns unter den Prämissen ‚Macht‘ und, subsidiär, ‚Wissen‘ wird im wesentlichen auf zwei Wegen erreicht: durch eine Verdeutlichung der Differenz von göttlichen Möglichkeiten und tatsächlich Realisiertem (– der Gott kann mehr, als er ‚will‘ oder ausführt) und durch eine generalisierte Sinnvorgabe an die göttlichen Intentionen. Für die Darstellung des handelnden göttlichen Subjekts bedeutet das, daß es typische Eigenschaften<sup>49</sup> zugeschrieben bekommt, daß seine Handlungsweisen entsprechend kohärent sein müssen, daß seine Intentionen einem bestimmbareren Rahmen zuzuordnen sind.

4.2 Göttliche Macht läßt sich im Mythos vor allem in den Handlungen der Götter untereinander und gegeneinander sichtbar machen. Der Vorteil der polytheistischen Systeme liegt in dem logischen Ausschluß eines allmächtigen Gottes und in der signifikanten Erweiterung, die die Erfäßbarkeit von Potentialität und Alternativen im Handlungssystem Mythos<sup>50</sup> erfährt. Eine Konjunktion mehrerer mächtiger Götter erlaubt es, komplexe Problemstellungen abzubilden, Problemstellungen, die in einem monotheistischen System nur in Abstraktionen erfäßbar wären.

4.3 Physische Kraft, Zwangsgewalt<sup>51</sup> bleibt auch in den komplexeren Mythenkonstellationen Modell und letztes Durchsetzungsmittel von Macht; gegebenenfalls auch in Konflikten der Götter untereinander. Dafür ein berühmtes Beispiel aus der Homerischen Ilias Θ 5 ff: Zeus verbietet den anderen Göttern, in den trojanischen Krieg einzugreifen, eine Anweisung des ‚Vaters der Götter und Menschen‘ (König, βασιλεύς wird Zeus bei Homer noch nicht genannt), deren Einhaltung Zeus mit der Androhung von Zwangsmaßnahmen zu sichern sucht; er wird die Zuwiderhandelnden verprügeln oder sie in den Tartaros werfen. Es folgt eine eindrucksvolle Selbstdarstellung göttlicher Macht, die auf physische Kraft reduziert wird, gerichtet an einen möglicherweise ungehorsamen Gott: „Dann wird er erkennen, wieweit ich der Stärkste bin unter den Göttern allen! Wenn aber – auf! versucht es, Götter! daß ihr alles wißt: Hängt ein Seil, ein goldenes, auf, herab vom Himmel, und alle faßt an, ihr Götter, und alle Göttinnen! Doch werdet ihr nicht vom Himmel auf den Boden niederziehen Zeus, den höchsten Rat-

<sup>49</sup> Unter diesen Bedingungen bekommt das Epitheton ‚neue‘, komplementäre Funktionen; hierzu *B. Gladigow*: Gottesnamen, Gottesepitheta 130 ff.

<sup>50</sup> Der Mythos als Medium einer spezifischen Handlungstheorie bedürfte einer systematischen Aufarbeitung; zu ersten Ansätzen *B. Gladigow*, *Der Sinn der Götter...* 48 ff.

<sup>51</sup> Hierzu *G. Lenski*, *Macht und Privileg* 78 ff (‚Gewalt und ihre Transformation‘) und passim.

geber, auch nicht, wenn ihr noch so sehr euch mühtet. Doch sobald auch ich dann im Ernste ziehen wollte: Mitsamt der Erde zöge ich euch hinauf und mitsamt dem Meer; Und das Seil bände ich dann um die Spitze des Olympos, Und in der Schwebelinge hinge dann alles. Soweit bin ich überlegen den Göttern, überlegen den Menschen!“ Das Bild wurde unter dem Emblem der aurea catena Homeri<sup>52</sup> Ausgangspunkt einer weitreichenden allegorischen Interpretation. Aristoteles sah den Gedanken des unbewegten Bewegers mythisch vorgeformt, die Stoiker die Vorstellungen eines Weltenbrandes, der Ekpyrosis; das Mittelalter mystische oder magische Anziehungskraft. Unabhängig von späteren Allegoresen unterscheidet sich die homerische Szene von ähnlichen ‚Kraftstücken‘ etwa germanischer Götter (Thor versucht die ‚Midgardschlange‘ hochzuheben<sup>53</sup>) zunächst einmal dadurch, daß die Betonung auf der Unverrückbarkeit des höchsten Gottes liegt. Dann aber vor allem durch das hypothetische Rasonnement<sup>54</sup>: Wenn Zeus im Ernst ziehen wollte (ἀλλ’ ὅτε δὴ καὶ ἐγὼ πρόφρων ἐθέλωμι ἐρῶσαι), könnte er Erde, Meer und Götter bis zur Spitze des Olymp hochziehen. Die Macht des Gottes wird darin ausgedrückt, daß er ‚mehr‘ kann, als er tatsächlich ausführt; anders gesagt, daß er mehr kann, als der Situation der Welt entspricht: Erde und Meer hängen nun einmal nicht am Olymp.

## 5

Physische Kraft zum Modell göttlicher Macht zu machen ist einer entwickelten Gottesvorstellung ohne Zweifel zuwider. Eine Kritik an jenem archaischen Konstrukt, das zwischen den Willen einer Gottheit und seine Realisierung eine ‚Kraft‘ setzen mußte, konzentrierte sich in Griechenland<sup>55</sup> relativ schnell auf die dadurch ausgesprochene Begrenzung der göttlichen Macht. Zu Beginn des 5. vorchristlichen Jahrhunderts postuliert Xenophanes von Kolophon<sup>56</sup> für den einen großen Gott nicht nur Unbewegtheit und nichtmenschliche Gestalt, sondern vor allem ein ‚müheloses‘ Wirken allein

<sup>52</sup> H. Hunger, Allegorische Mythendeutung: Jahrbuch Österr. Byzantinische Gesellschaft 3 (1954) 35 ff.; P. Leveque, Aurea catena Homeri, Paris 1959.

<sup>53</sup> Mit Hilfe einer Angelschnur, die, bevor es gelingen konnte, durchtrennt wird oder Jörmungandr hat die Gestalt einer Katze, von der Thor nur einen Fuß vom Boden heben kann. Wenn solche Kraftstücke zu einem Ende kommen, hat das häufig ‚apokalyptische Konsequenzen‘. s. G. Widengren, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, 466 ff.

<sup>54</sup> Dazu allgemein H. Stachowiak, Rationalismus im Ursprung, Wien 1971, 305 ff. und speziell T. Krischer, Die Rolle der irrealen Bedingungssätze in der Geschichte des griechischen Denkens: Glotta 57 (1979) 39-60.

<sup>55</sup> Überblick bei P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, Paris 1904.

<sup>56</sup> K. v. Fritz, Realenzyklopädie der Klass. Altertumswiss. IX A (1967) Sp. 1541-62; W. Jaeger, Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 56 ff.

durch seinen Willen und sein Denken: „Ohne Mühe erschüttert er alles mit des Geistes Denkkraft.“ Eine Umsetzung dieses Ansatzes in die traditionelle Religion erfolgt spätestens bei Aischylos<sup>57</sup>, der nun für Zeus ein Wirken ohne rohe Kraft (*βία*) postuliert, Zeus' Wirken ist für ihn völlig mühelos (*πᾶν ἄπρονον*, Hiketiden V. 100).

Mit Xenophanes' Postulat ist ein Einschlagfaden in die europäische Religionsgeschichte<sup>58</sup> eingezogen, der nicht mehr verlorengeht. In ausgeformten Theologien ist göttliche Wirksamkeit von nun an auf ihre Intentionalität reduziert, Kräfte und Kräfte-Relationen spielen unter diesen Bedingungen keine Rolle mehr. Das Verhältnis Gott – Welt ist auf diese Weise wiederum auf ein abstrakteres Niveau gestellt: Nicht Streit, Überwindung, instrumenteller Eingriff usw. bestimmen den Modus des Wirkens, sondern eine hierarchische ‚Binnen‘struktur, die keine Abweichungen des Machtgefälles Gott-Welt zulassen kann. Entsprechend ist der den Menschen vorgegebene Kommunikationsmodus mit den Göttern durch Gehorsam und Unterwerfung bestimmt, bis hin zur Gleichsetzung von Gotteserkenntnis und Unterwerfung. „Wer Zeus bereitwillig Siegeslieder singt, hat so den Gipfel der Erkenntnis erreicht“, heißt es im Agamemnon des Aischylos.<sup>59</sup>

5.1 Eine besondere Form politisch-theologischer Reflexion stellen Entwürfe dar, die eine regelrechte Abfolge von Götterkönigen<sup>60</sup> zum Inhalt haben. Am bekanntesten ist hier wohl der von Güterbock so benannte, hethitische ‚Mythos vom Königtum im Himmel‘.<sup>61</sup> Der wesentliche Inhalt des ursprünglich churritischen Mythos besteht in der Abfolge von vier Göttern als Königen im Himmel. Die Umstände der Göttersukzession sind: Kampf und Usurpation, Kampf und Entmannung, Schwängerung des Kumarbi und Geburt des letzten Gottes in der Abfolge des Königtums, Tešub. Ähnlichkeiten mit der Göttersukzession der Hesiodischen Theogonie (Uranos, Kronos, Zeus)<sup>62</sup> haben schon bald nach Bekanntwerden der hethitischen Version zu Vermutungen einer direkten oder indirekten Abhängigkeit Hesiods geführt. Das Neue bei Hesiod liegt vor allem darin, daß bei ihm die prinzipielle Be-

<sup>57</sup> Vgl. K. Reinhardt, Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949, 12 ff.

<sup>58</sup> K. v. Fritz, Die Rolle des ΝΟΥΣ, in: H.-G. Gadamer (Hrsg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1968, 246-363; Zur Entwicklung des Geistbegriffs in der griechischen Philosophie, in: H.-G. Gadamer, a.a.O. 214-245; sowie umfassend H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964.

<sup>59</sup> Aisch. Ag. 174 f; zur Interpretation K. Reinhardt, a.a.O. 12 ff.

<sup>60</sup> Überblick bei A. Heubeck, Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechenland, in: E. Heitsch (Hrsg.), Hesiod, Darmstadt 1966, 545-570.

<sup>61</sup> H.G. Güterbock, Kumarbi: Istanbuler Schriften 16, 1946; H. Otten, Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente, in: Akad. d. Wiss. zu Berlin. Institut f. Orientforschung, Veröff. 3, 1950.

<sup>62</sup> A. Lesky, Griechischer Mythos und vorderer Orient, in: E. Heitsch, a.a.O. 571-601.

liebigkeit einer genealogischen Abfolge in einer Theorie der Herrschaftsbehauptung<sup>63</sup> aufgefangen wird. Zeus, der zunächst auch nur durch bloße Kraft in die Herrschaft gelangt, gründet seine Herrschaft auf das Recht und verbindet sich mit den normativen Mächten. Mit dieser Konstellation vergleichbar ist die Stellung des Marduk im babylonischen Schöpfungsmythos. Marduk erbittet als Kampfpfeis für einen Sieg über die Urmächte das Königtum über die Götter;<sup>64</sup> er gründet also die errungene Königsherrschaft auf eine Neuordnung der Welt.

Die Konzeption einer Königsherrschaft eines Gottes über andere Götter bedürfte noch einer eingehenderen Untersuchung. Das Mythologem stellt eine Komplikation der einfachen Gleichsetzung von irdischem Herrscher und Gott dar; strukturelle Analogie von Staat und Götterstaat und Legitimation des Königs durch einen Gott verbinden sich zu einem Knäuel dogmatischer Probleme. Den Königstitel für Götter finden wir im altmediterranen Bereich in Ägypten, Ugarit, im sumerischen und babylonischen Bereich, in Assur, in besonderem Maße aber in Verbindung mit Jahwe im alten Israel.

5.2 Unter besonderen politischen und religiösen Bedingungen kann schließlich die empirische Herrschaft eines (irdischen) Herrschers gegen die amorphe Macht von Göttern ausgespielt werden – mit dieser Umkehrung schließt sich der Kreis unserer Überlegungen.

Der hellenistische Herrscherkult scheint derartige Verschränkungen politischer Ansprüche und religiöser Erwartungen geradezu provoziert zu haben. Als Beispiel dafür der Hymnos, den die Athener 291/90 an Demetrios Poliorketes<sup>65</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

<sup>63</sup> Vgl. *P. Philippson*, Genealogie als mythische Form, in: E. Heitsch, a.a.O. 667 ff; *H. Fränkel*, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 2 1962, 124 ff; *B. Gatz*, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen: *Spudasmata* 16 (1967) 104 ff; zum Interpretationsmodell allgemein *B. Gladigow*, Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme, in: D. Hellholm (Hrsg.), *Apokalypticism*, Tübingen 1981.

<sup>64</sup> Die umfangreiche Diskussion über das ‚sakrale Königtum‘ hat sich vor allem auf die Genese der Vorstellung konzentriert, der König sei ein Gott, und die mindestens komplementäre, Götter seien Könige, weitgehend außer acht gelassen. Zum Grundsätzlichen *E. Topitsch*, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik 47-123; zu Einzelheiten *H. Frankfort*, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948; *W. Schmidt*, Königtum Gottes in Ugarit und Israel: *Beih. Zeitschr. Alttest. Wissenschaft* 80, 1961.

<sup>65</sup> *Athenaios* 6, 253 e nach *Duris FGrHist* 76 F 13; zur Interpretation *C. Habicht*, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956, 232 f; allg. *B. Gladigow*, *Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen*, in: *Humanistische Bildung* 1, 1977, 1-31.

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 tragen Kultbeinamen, die dieser religiösen Stimmung und politischen Situation Rechnung tragen. Epiphanes und Euergetes, der Anwesende und der Wohltäter, vor allem immer wieder Soter, Retter und Heiland. Die Legitimitätskrise der Diadochen läßt die Typologie des sakral reformulierten Herrschertums wieder aufleben: zugleich und in einem dialektischen Verhältnis zum Streben nach Legitimierung stehend, bedeutet diese Krise, daß die faktisch ausgeübte Macht mehr bedeutete und weiter reichte als traditionale Herrschaft. Dieser strukturelle Antagonismus läßt sich sehr gut an der Beobachtung konkretisieren, daß die hellenistischen Könige die religiös anspruchsvollsten Kultbeinamen nicht in den Gebieten führen, die zu ihrem Herrschaftsgebiet gehören, sondern in jenen Randgebieten, die in ihrem Machtbereich liegen.