

III. Zensur oder die Arbeit am kulturellen Gedächtnis

Burkhard Gladigow

Mythenzensur und Symbolkontrolle

1 Tradition – 1.1. Reflektierte Tradition – 1.2 Reflektierte Variabilität – 2 Identität – 2.1 Mythenkritik und Theologie bei Platon – 2.2 Vollkommenheitspostulate: Einheit und Unveränderlichkeit – 2.3 Identität und Polytheismus – 2.4 Identität und Kultprogramm – 2.5 Konstitution von Verbindlichkeit – 2.5.1 Hesiod und der Katalog – 3 Römische Mythologie – 3.1 Forschungsgeschichte – 3.2 Früher römischer Mythos – 3.3 Staatskult und Entmythisierung – 3.4 Das Kontrollinteresse – 4 Zusammenfassung

1.1 Wenn man Kanonisierung als einen Sonderfall von Tradition¹ bezeichnet, bei dem eine unterstellte Variabilität von Überlieferung reduziert werden soll, ist es notwendig, mit den kulturellen Bedingungen von Kanonisierung auch die Bedingungen reflektierter und reflektierbarer Variabilität² zu diskutieren. Es scheint so, als ob Variabilität in dem hier angesprochenen Sinne vor allem dann zum Gegenstand von Reflexion wird, wenn die Alternativen, Deviationen, Deformationen als kulturell prekär angesehen werden.

1.2 Um den Prozeß der Kanonisierung von bloßer mechanischer Reduktion von Überlieferungsdaten oder Überlieferungsträgern³ zu unterscheiden, scheint es notwendig, die Alternativen angeben zu können, die kanonisierende Tradenten als möglich und möglichst auszuschließen angesehen haben. Zugleich bedarf es einer Bestimmung des Woraufhin des Auswahl- oder Ausschlußverfahrens. "Reflexion fordert, daß die Selektionen des Systems an der Identität des Systems orientiert werden; sie erfordert in diesem Sinne eine Reduktion des Systems auf ein Prinzip oder auf etwas, was als Prinzipersatz fungieren kann," notiert Luhmann⁴ in einem vergleichbaren Zusammenhang und stellt dann fest, daß "um Reflexionsleistungen in Gang bringen zu können, . . . die Identität des Systems problematisiert werden muß, also negierbar erscheinen können." Dies ist, in aller Kürze, der hier verwendete theoretische Rahmen: Kanonisierung wird verstanden als Spezialfall einer reflexiv gewordenen Tradition; Bezugspunkt der Reflexion ist eine unterstellte Identität des kulturellen Systems.

Der Prozeß der Kanonisierung ist zugleich interpretiert als der Versuch, einen "Fehlgebrauch der Symbole", das klassische Risiko jeder Kommunikation, zwischen den Generationen oder Tradenten auszuschließen oder zumindest zu reduzieren. Die Bedingungen von Symbolkontrolle und Gruppendruck, auf die hin Mary Douglas ihre Schemata aufbaut,⁵ können insoweit übernommen werden, werden jedoch auf eine Metaebene transportiert und auf das Kontrollinteresse und seine Bedingungen abgefragt.

2 An dieser Stelle soll nun auf ein konkretes historisches Feld und eine religionshistorische Fragestellung übergewechselt werden. Der Wechsel sei an der Frage orientiert, unter welchen Bedingungen Variabilität in dem angesprochenen Sinne als ein Identitätsproblem eines polytheistischen Religionssystems angesehen wurde und zu welchen Konsequenzen – im Blick auf unser Thema – diese Einschätzung gegebenenfalls geführt hat. Diese engere Themenstellung bezieht ihre Rahmenbedingungen aus einem als problematisch angesehenen Verhältnis von Göttermythen und religiösem Gesamtsystem.

2.1 Locus classicus für diesen Gegenstandsbereich ist die Mythenkritik im zweiten Buch der Platonischen *Politeia*,⁶ deren religionshistorischer und systematischer Ort im folgenden genauer bestimmt werden soll. Erstaunlich schnell nach den “Einsetzungsworten” der eigentlichen Staatskonstruktion (“laß uns in Gedanken eine Stadt entstehen sehen“)⁷ stößt Platon mit der Frage der Erziehung der Wächter auf die Rolle der Mythen im allgemeinen Bildungswesen. In den Mythen sei Falsches, aber auch Wahres zu finden (337), man müsse also, um die richtige Vorstellung zu erzeugen, Aufsicht über die Dichter führen (*ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς*)⁸ und die Mythen, die sie gut dichten, einführen, die aber nicht, ausschließen (*ὄν μὲν ἂν καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὄν ἂν μὴ, ἀποκριτέον*)⁹. Abzulehnen sind Mythen, in denen Kriege und Kämpfe der Götter dargestellt werden, vor allem so eklatant falsche Darstellungen über wichtige Dinge (*μέγιστον περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος*)¹⁰, wie der Übergriff des Uranos und die Rache des Kronos. Dem Ausschluß unnützer und unwahrer Mythen mit ihrer potentiellen Vielfalt stellt Platon zwei Grundsätze für die Darstellung von Göttern (*τύποι περὶ θεολογίας*)¹¹ gegenüber, die von den Dichtern zu beachten seien. Erstens: Ein Gott muß so, wie er nach seinem Wesen ist, dargestellt werden; also als gut und Urheber des Guten. Und zweitens: Der Gott ist unveränderlich und bedarf auch keiner Bewegung, ist in jeder Hinsicht vollkommen (*ὁ θεός . . . πάντῃ ἄριστα ἔχει*).¹² Platon zählt also nicht etwa abschließend auf, welche Mythen zugelassen werden und welche nicht, sondern entwickelt auf einer Metaebene Kategorien und Postulate, nach denen generell beurteilt werden kann.

2.2 Platons theologische Kanonisierung des traditionellen Göttermythos setzt unverkennbar ältere Ansätze mythischer und mythologischer Reflexion¹³ fort. Das *θεοπρεπέες*, das Gottgeziemende, wie der spätere Begriff bei Philon dafür lautet,¹⁴ findet sich bereits bei Homer als Kategorie in einem Dialog zwischen Göttern: “Es ziemt sich nicht,” sagt *Φ 379f* Hera zu Hephaistos, “daß ein unsterblicher Gott so wegen sterblicher Menschen mißhandelt wird.” Was bei Homer noch im Rahmen aristokratischen Comments zwischen den Göttern ausgesprochen wird, erscheint bei Xenophanes als apodiktische Forderung eines neuen Gottesbegriffs: Gott ist nicht-anthropomorph, unbeweglich, wirkt mühelos durch seinen *νόος* (Geist), ist einer. Obwohl die Kategorien, die Vollkommenheitspostulate,¹⁵ bei Platon und Xenophanes sehr ähnlich sind, unterscheiden sich die *τύποι περὶ θεολογίας* des Staats und das *θεοπρεπέες* des Xenophanes in ihren Konsequenzen deutlich: Xenophanes schließt die Göttermythen der traditionellen griechischen Religion und ihre Gottesvorstellungen in cumulo aus. Massive Religionskritik verbindet sich bei ihm mit der Setzung einer ‘Neuen Religion’, die in einem apodiktischen, um nicht zu sagen prophetischen Ton verkündet wird.

Anders Platon: Im Rahmen der “Regeln, die für die Darstellung von Göttern gelten sollen,” sind die traditionellen Mythen zugelassen; unter diesen Bedingungen werden ihnen im zehnten Buch sogar gewisse Möglichkeiten für die Erziehung zugestanden. Da der jeweilige Gott dargestellt werden soll, “wie er seinem Wesen nach ist,” fallen hier Absichtungen der mythologischen Tradition und theologische Dogmatik¹⁶ aufs engste zusammen. In diesem Staatsentwurf Platons hätten wir damit einen klaren Versuch zu verzeichnen, im Rahmen der vorhandenen Mythologie eine Theologie zu entwerfen und nach deren Normen Dichtung zuzulassen oder auszuschließen. Diese Kanonisierung ist ohne Zweifel ein Versuch, den “Fehlgebrauch der Symbole als Risiko jeder Kommunikation”¹⁷ auszuschließen. Man könnte also unser Paradigma als einen Fall verbuchen, bei dem in einer polytheistischen Religion ein Kanonisierungsprozess abgelaufen sei – wenn sich das platonische Beispiel, religionshistorisch gesehen, nicht in einem “luftleeren Raum”¹⁸ befände. Eine “Theologie” dieser Art ist im Rahmen der griechischen Kulte bis zum 4. Jahrhundert gerade nicht realisiert worden.

2.3 Die anfangs gestellte Frage, wann und unter welchen Bedingungen die Identität einer polytheistischen Religion problematisch werden könnte, ist nicht ohne eine Klärung der Prämisse zu beantworten, worin die Identität einer solchen Religion bestehe, einfacher: ob und inwieweit sie von den Kultteilnehmern als Einheit, als ‘System’¹⁹ empfunden wurde.

Die Identität jedes der Elemente einer polytheistischen Religion scheint, regional betrachtet, unproblematisch zu sein: Kultort, Kultbild und die dazugehörigen Rituale sichern die Identität eines Kultes in einer Weise, die jede Frage in dieser Richtung überflüssig macht. Die Etablierung des ‘großen’, ortsfesten Kultbildes²⁰ stellt – im Unterschied zur mobilen und variablen Statuette – einen der folgenreichsten Kanonisierungsprozesse der Religionsgeschichte dar. Präsenz und materielle – damit auch ikonographische – Konstanz des großen Kultbildes ‘sichern’ die entsprechende Gottesvorstellung gegen Veränderungen²¹ und binden diese Vorstellung über die dazugehörige Territorialherrschaft an Herrschaft und Herrschaftsinteressen. ‘Versorgung’ des Gottes, Privilegierung durch den Gott und die Kontrolle des Zugangs zum Gott bilden in dieser Konstellation ein wichtiges Element von Herrschaft in archaischen Staatenbildungen. Kultübertragungen²² sind in diesem Rahmen die einzigen Gegebenheiten, bei denen Identität problematisch werden könnte; Rituale der Übertragung sichern in solchen Fällen Identität und demonstrieren Kohärenz.

2.4 Ebenso eindeutig, wie ein Kult zu bestimmen ist, so problematisch ist es, die Identität einer Konstellation von Kulturen, also einer polytheistischen Religion, zu bestimmen. Pantheonbildungen und Göttergruppierungen liefern hier nur Ordnungen von Teilbereichen,²³ nicht aber ‘das gemeinsame System’, das die Identität dieser Religion konstituieren könnte. Wenn ich recht sehe, sind die Identitäten, nach denen wir suchen, nicht durch eine Kohärenz oder Komplementarität von Kulturen konstituiert worden, sondern durch die sozialen und politischen Einheiten, die Träger der Kulte waren. “Die Götter der Stadt” (οἱ τῆς πόλεως θεοί) umschreiben für den griechischen Bereich²⁴ die Art und Weise, in der vor allen anderen die Identität einer polytheistischen Religion angegeben wird. Der Festkalender der Stadt²⁵ ist dann der konkret greifbare Modus der Kanonisierung des jeweiligen Religionssystems: Es ist

festgelegt, wer wann wen verehrt. Da es praktisch ebensoviele Kalendersysteme in Griechenland gibt wie Städte, konstituiert jede Stadt über den Kalender 'ihre' Religion, kanonisiert ein 'Minimalprogramm' kollektiver kultischer Verbindlichkeiten. Demgegenüber ist der individuelle Zugang zu den Göttern,²⁶ wenn gewünscht, so variabel wie es die Kombinationsmöglichkeiten eines Pantheons oder aber die persönliche Mobilität des Kultteilnehmers erlauben.

Eine Identität 'der' griechischen Religion in einem hier angesprochenen Sinne ist, kurz gesagt, nicht festzustellen; insoweit kann sie also auch nicht problematisch werden, eine Kanonisierung ihrer 'essentials' wird schon von daher nicht notwendig. Umgekehrt ist die Identität einer Polisreligion durchaus angebbare, doch wird ihre Identität über die Polis gewonnen und stabilisiert, nicht über 'Religion'. Sie könnte nur prekär werden, wenn die Polis selber ihre Struktur ändert, beispielsweise erobert oder zerstört wird, oder im Falle von Koloniegründungen. Neuaufnahmen von Kulturen, sofern sie im Konsens geschehen, sind offensichtlich unproblematisch; der Polytheismus der griechischen Städte ist ein "offenes System,"²⁷ dessen Systemqualitäten durch neue Elemente nicht – oder nicht notwendig – verändert werden. Das Verbot Athens, neue Götter einzuführen,²⁸ eine Ausnahme in dieser Hinsicht, fällt in eine Zeit schwerster politischer Krisen.

2.5 Auf der Ebene des Kults ist, wie mehrfach vorgestellt, eine Konstitution von Verbindlichkeiten relativ unproblematisch; daß die Mythologie hier eine Fülle von Problemen aufwirft, wurde für den griechischen Bereich an verschiedenen Beispielen vorgeführt. Wenn weiterhin Autoren wie Xenophanes, die allegorisch interpretierenden Philosophen, schließlich auch Platon, für die Religionsgeschichte ihrer eigenen Zeit nur Randerscheinungen waren,²⁹ ist es notwendig, ein weiteres Mal zu prüfen, ob und wieweit versucht wurde, überregional formulierte Verbindlichkeiten gegen die Variabilität der Mythologie zu stellen.

In dem angesprochenen Bereich überlagern sich die Wirkungen Homers und der theologisierende Anspruch Hesiods³⁰ in einem Spannungsgefüge, das die allgemeine griechische Religionsgeschichte in einem offenen Spiel der Kräfte ablaufen läßt. Daß Homer und Hesiod den Griechen die Genealogien der Götter vermittelt haben, den Göttern ihre Beinamen gegeben haben, ihre Ehren und Zuständigkeiten, ihre Gestalt und ihre Wesen geprägt haben (*εἶδεα αὐτῶν σημήναντες*),³¹ ist eine Feststellung Herodots, die im Blick auf das Faktum der kanonischen Geltung von modernen Religionshistorikern im wesentlichen geteilt wird. Versucht man, die Wirkung der beiden kanonischen Autoren zu differenzieren, so scheint ein Übergewicht an panhellenischer Bedeutung auf Seiten Homers, an theologischen Fixierungen auf Seiten Hesiods zu liegen. Eine Analyse der Texte zeigt darüberhinaus, daß sich Hesiod dieser Differenz zu Homer, der grundsätzlich höheren Verbindlichkeit seiner religiösen Aussagen, bewußt ist und dies auch programmatisch vorträgt.

2.5.1 Da hier ein für die griechische Religionsgeschichte wichtiger Versuch vorliegt, Verbindlichkeit zu konstituieren und sich die Konstitutionsmechanismen auch formal sehr gut fassen lassen, möchte ich an diesem Punkt etwas konkreter werden. Formal unterscheidet sich die Theogonie Hesiods, auf die ich mich zunächst beziehe, von Homers Epen dadurch, daß sie als ein Kataloggedicht konzipiert³² ist und sich so als Ganzes unter die Anforderungen des epischen Katalogs stellt, d.h. die Verbindlichkeit des Katalogs für sich insgesamt in Anspruch nimmt. Innerhalb des homerischen Epos

insistiert der Katalog an einem Punkt der Erzählung, um – meist durch einen Anruf an die Musen eingeleitet – eine verbürgte Aufzählung wesentlicher Daten abzurufen.

Für diese Tätigkeit des verantwortlichen Aufzählens von Namen und Ergebnissen gibt es in der epischen Dichtung ein eigenes Wort: *καταλέγειν*. *Καταλέγειν* bezeichnet, wie die hinzugefügten näheren Bestimmungen zeigen, ein detailliertes und geordnetes (*ἀτρεκέως κατάλεξον, ἀριθμήσας κατάλεξον*), ein sachlich richtiges und vollständiges (*πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον*) und ein authentisches Berichten (*ὡς αὐτὸς παρεών*). Bei einem Katalog von Götternamen, wie der Hesiodischen Theogonie, erhalten diese Postulate ihr besonderes normatives Gewicht. Es ist nicht auszuschließen, daß *θεολογία* zunächst vor allem den Götterkatalog in diesem Sinne bezeichnet hat – im Unterschied zur *μυθολογία*,³³ dem bloßen und unverbindlichen Aufzählen von Mythen. Das autorisierte Aufzählen von Götternamen und die Anforderung des epischen Katalogs liefern gemeinsam eine Form von Verbindlichkeit, wie sie explizit im literarischen Bereich der griechischen Religion sonst – soweit ich sehe – nicht vertreten wurde. Es sei noch hinzugefügt, daß die expliziten Katalogpostulate, die hier vorgestellt wurden, deutlich über die vielverhandelte Kanon-Regel des *μητέ προσθεῖναι, μητ' ἀφελεῖν*³⁴ (nichts hinzuzufügen, nichts wegzulassen) hinausgehen. Es läßt sich auch wahrscheinlich machen, daß das Aufkommen der Prosa als eines neuen literarischen Mediums mit einer neu gefaßten Verbindlichkeit des sich literarisch Äußerns³⁵ einherging. *καταλογάδην*, 'katalogisch' ist die griechische Bezeichnung für 'prosaisch', und es ist wohl kein Zufall, daß eine *θεολογία* die erste griechische Prosaschrift war: der *πεντέμυχος* des Pherekydes von Syros, der Hesiods Gegenstand in einem neuen literarischen Medium fortsetzte.

3 Die Variabilität des Mythos als Problem des griechischen und römischen Polytheismus war die Themenstellung, mit der die historischen Beispiele eingeführt wurden. Nach Reaktionsbedingungen und Reaktionsmustern im griechischen Bereich sei nun auch noch der römische Bereich mit seinen im öffentlichen Bereich sehr viel weiter reichenden Konsequenzen angesprochen. Zur besseren Einordnung der Probleme zunächst einige Bemerkungen zur Forschungslage.

3.1 Vor einigen Jahrzehnten wäre es noch völlig ausgeschlossen gewesen, von einem römischen Mythos, einer römischen Mythologie zu sprechen. Die Forschung stand unmittelbar unter dem Eindruck der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die römische Religionsgeschichte,³⁶ wie sie vor allem Georg Wissowa vertrat. Sein Hauptwerk, *Religion und Kultus der Römer*, 1912², eine der römischen Staatsreligion gewidmete Religionsgeschichte, zog eine klare Trennungslinie zwischen griechischen und römischen Elementen in der römischen Religion – für die damals reichlich verworrene Forschungslage eine geradezu befreiende Klärung. Wissowas methodischer Ansatz hatte zur Folge, daß der "römische Mythos" als griechisch und literarisch gänzlich aus der römischen Religionsgeschichte gestrichen wurde. Konnten noch Usener und Niebuhr, ganz zu schweigen von den Römischen Mythologien eines Preller und Klausen, unbefangen von einem originären römischen Sagenbestand reden, führten Wissowa seine Forschungen zu einer vollständigen Negierung der römischen Mythologie: "Völlig auszuschneiden ist," stellt er in der den Quellen gewidmeten Einleitung zu 'Religion und Kultus' fest, "für die römische Religionsforschung eine Art von Überlieferung, die auf griechischem Gebiet eine hervorragende Rolle spielt, die mythologische Dichtung . . . Die römische Religion kennt keine *ἱεροὶ λόγοι*, keine

Götterehen und Götterkinder, keine Heroenwelt, die zwischen Gottheit und Menschheit eine Rolle spielt, sie hat mit einem Wort keine Mythologie.“ Diese radikale Aussonderung der Mythologie aus der römischen Gedankenwelt fand sofort eine allgemeine Zustimmung in der Wissenschaft,³⁷ umso mehr, als sie gut zu dem Bild des “römischen Volkscharakters” paßte, das man sich um die Jahrhundertwende gemacht hatte. Wissowa antizipiert eine Einordnung in dieser Richtung bereits an der zitierten Stelle selber: “Das römische Volk hat eine außerordentlich harte Jugend durchzumachen gehabt und ist der drückenden Sorgen und aufreibenden Kämpfe um die eigene Existenz erst ledig geworden im gereiften und nüchternen Mannesalter, dem für das Spiel der Sage und der Dichtung Neigung und Verständnis abgeht. Beim Beginne der römischen Literatur war der sagenbildende Trieb im Volke, der an sich gewiß nicht ganz gefehlt hat, erloschen, und was von Volkssagen vorhanden war, wie etwa die Stamm- und Wandersagen der Picenter, Hirpiner usw. verkümmerte und verflachte . . .”

Wissowas klare und wohl im wesentlichen richtige Beobachtung, daß die römische Staatsreligion keine Mythologie habe – von ihm noch relativ differenziert mit einer bestimmten historischen Konstellation in Verbindung gebracht – wird in der Folgezeit unter Heranziehung ethnologischer Parallelen generalisiert und zu einer prädeistischen Stufe typisiert. Noch 1926 schreibt Latte,³⁸ die Römer hätten einen Stand der Religionsentwicklung konserviert, auf dem die “älteste Stufe der völligen Geschlechtslosigkeit überwunden und ein Übergang zur persönlichen Gottesvorstellung gemacht” sei; daß aber “ein Bedürfnis nach plastischer Anschauung” auf dieser Stufe noch nicht bestehe.

3.2 Gegen diese Konzeption, die römische Religion sei vormythisch, habe das Stadium einer “freischaffenden mythischen Phantasie” nie erreicht, hat sich in dieser Phase als erster W. F. Otto gewandt, unterstützt von Franz Altheim, Ernst Fraenkel³⁹ und – mit einer grundsätzlichen Deutung des Befundes – Carl Koch. Aufgrund der Parallelität von römischen Kulthandlungen und im römischen Bereich überlieferten Mythen, die an Konvergenzpunkten keine griechischen Vorbilder besitzen, widerlegt Carl Koch die These, es habe nie eine ‘originäre’ römische Mythologie gegeben. Mit einem solchen Befund, der an diesem Punkt den hellenistischen Randstaat Rom wieder in die mediterrane Koine einfügte,⁴⁰ wird nun allerdings die Mythenlosigkeit der römischen Staatsreligion erneut und verstärkt erklärungsbedürftig: Aus welchem Grunde sind die älteren gemeinitalischen Mythen, die sich bestimmen lassen, im römischen Staatskult nicht weiter tradiert worden? Desinteresse oder Zensur bezeichnen die am weitesten auseinanderliegenden Alternativen für eine Erklärung dieser “Entmythisierung.”⁴¹

3.3 Ausmaß und Konsequenz der Entmythisierung lassen, wie C. Koch darzulegen versuchte, auf eine Unterdrückung der Mythen durch den römischen Staatsapparat schließen. Bei einer Sichtung des historischen Materials fällt in der Tat als erstes auf, daß im römischen Kult selbst Namensformen oder Epitheta fehlen, die Verwandtschaftsbeziehungen der Götter untereinander angeben. Bei einem so beliebten Götterpaar wie den Dioskuren, 484 v. Chr. ist nach der Überlieferung Castor der erste Tempel geweiht worden, scheint aus diesem Grunde eine Bezeichnung als $\Delta\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\acute{o}\rho\alpha\iota$ ⁴² ausgeschlossen worden zu sein. Wir finden zunächst Castor allein, später den Plural Castores oder die Doppelbezeichnung Castor und Pollux, den alten Namen

‘Söhne des Zeus’ aber nicht. Ähnliches gilt auch für die Aufnahme der Fortuna aus Latium:⁴³ Dort ist sie *Iovis puer primigenia*, erstgeborene Tochter des Zeus, mit der Übernahme nach Rom verliert sie die Beziehung zu Juppiter aus ihrem Namen.

Vielleicht am schönsten läßt sich der Prozeß der Entmythisierung am Fall der Magna Mater⁴⁴ verfolgen, die in historisch gut faßbarer Zeit nach Rom importiert wurde. Kurz vor Ende des zweiten punischen Krieges auf Geheiß der sibyllinischen Bücher eingeführt, verliert Kybele im republikanischen Rom ihre kleinasiatische Mythologie: Neben die sukzessiven Restriktionen der Kultausübung tritt also von Anfang an ein Ausschluß des Mythos. Dionys von Halikarnass hat dies *Antiquitates Romanae* 2, 19 im Blick auf die Magna Mater grundsätzlich formuliert: *καὶ εἴ τινα κατὰ χρησμούς ἐπεισηγάγετο ἱερὰ (~ Rom), τοῖς ἑαυτῆς αὐτὰ τιμᾶ νομίμοις ἅπασαν ἐκβάλλουσα τερθρείαν μυθικὴν*. “Und wenn Rom irgendwelche Kulte auf Geheiß des Orakels einfuhrte, ehrte die Stadt sie mit ihren Kultverpflichtungen, warf jedoch alle Gaukeleien des Mythos hinaus.”

3.4 Damit sind wir wohl an einem Punkt der Analyse angelangt, an dem – in aller Kürze – nach den Gründen für die Abkehr der Römer vom Mythos zu fragen ist. Die Bedingungen dieses Prozesses lassen sich, Carl Koch folgend, am deutlichsten an der Göttergestalt zeigen, die im Zentrum des römischen Staatskults stand, Juppiter Optimus Maximus. Für Rom läßt sich an diesem Gott nicht nur ein Prozeß der Entmythisierung verfolgen, sondern auch einer Politisierung, einer Kanonisierung auf seine staatlichen Funktionen. Für diesen Prozeß hier nur ein Beispiel:⁴⁶ Während in den latinischen Kulte Juppiter durchaus in einer vollen Manifestationsreihe vom Unterweltsgott bis zum Himmels Gott verehrt wird, ist in Rom zwischen Juppiter und Veiovis eine scharfe Trennung vollzogen worden. Auf der einen Seite ist Juppiter weit über seine Eigenschaften als Himmels Gott hinaus zum Repräsentanten der “geistigen Grundlagen des Staatswesens” geworden, verdichtetes Symbol politischen Selbstbewußtseins; auf der anderen Seite ist mit dem ausgeschlossenen Veiovis der Bereich des Unterirdischen, Chthonischen und damit auch des Gentilizischen verbunden geblieben.

Die Kategorien dieses Ausgrenzungsverfahrens liefern, wenn ich recht sehe, wesentliche Parameter zur Bestimmung des Entmythisierungsprozesses: Jupiters Kult, der Kult des römischen Jupiters ist (mit allen anderen Staatsgöttern) in einem religiös-politisch motivierten Schöpfungsprozeß von der Welt des italischen und griechischen Mythos getrennt worden. Jupiters Kult gehört der umfassenden staatlich-sozialen Sphäre an, von der alle möglichen Brücken zu gentilizischen Sonderkulte – und den darauf folgenden Privilegierungen – entfernt wurden. Es scheint so, als ob der Mythos für die römische Staatstheologie das bloß Relativierende, Kult und Gottheiten dem beliebigen Zugriff freistellende, illegitime Legitimationen ausstellende gewesen sei. Der ‘Offenbarungsbereich’ der römischen Staatsgötter ist demgegenüber die gemeinsame, verpflichtende römische Geschichte oder die bedeutungsvolle Gegenwart, nicht aber die Vorzeit, die Zeit vor Rom, nicht der Mythos.

4 Die Kanonisierungsprozesse, die an Beispielen aus der griechischen und römischen Religionsgeschichte skizziert wurden, haben ihr Kontrollinteresse aus einer angenommenen und reflektierten Variabilität von Tradition⁴⁷ gewonnen, wobei die Folgen der Variabilität vor allem im sozialen und politischen Bereich angesiedelt

wurden. Kanonisierung soll gegen die unterstellten Variabilitäten die Traditionschancen⁴⁸ zugunsten oder im Sinne der kanonischen Daten verändern.

Die effektivste Form von Kanonisierung läuft dabei über eine Metaebene, deren abstrakte Normen Reinterpretationen⁴⁹ erlauben, die positive oder negative Kataloge (Aufzählungen) auf der Objektebene nicht ohne weiteres leisten würden. Aus diesem Grunde haben Dogmatiken als "Nachfolgeeinrichtungen von Ritualen"⁵⁰ die Möglichkeit, totalitär zu werden, ihre Normierungsansprüche progressiv auszuweiten. Auf dieser Kanonisierungsebene sind Distribution und Kontrolle von Wissen leichter beherrschbar, sei es als Teil einer berufsständischen Organisation, sei es über ein Interpretationsmonopol.

Anmerkungen

¹ Der allgemeine Rahmen ist bestimmt durch H. Reimann (1974); E. Leach (1978); zum Begriff 'Identität' N. Luhmann (1979) 315 ff.

² Zum Problemfeld Variabilität N. Luhmann (1977) 142 ff. In Auseinandersetzung mit Luhmann ("Die Funktion der Religion bezieht sich auf die Bestimmbarkeit der Welt" a.a.O.79) entwickelt R. Döbert ein Ablaufmodell, in dem der "Alternativenspielraum menschlichen Handelns" einen wesentlichen Parameter darstellt; R. Döbert (1973) 330–363.

³ Dazu, am Beispiel der Überlieferung von Texten, H. Hunger, O. Stegmüller, H. Erbse, M. Imhof, K. Büchner, H.-G. Beck, H. Rüdiger (1975).

⁴ Luhmann (1977) 59.

⁵ Mary Douglas (1974) 79 ff., 196 ff.

⁶ Dazu F. Solmsen (1942); zum systematischen und historischen Rahmen mit weiterer Literatur B. Gladigow (1986a) 72ff.

⁷ Rep. 369a; in der Variation *πολιτεία, ἣν μυθολογοῦμεν* bezieht sich darauf rep. 501 e.

⁸ Rep. 377 a.

⁹ Rep. 377 b/c.

¹⁰ Rep. 377 e.

¹¹ Rep. 379 a.

¹² Rep. 379 c und 381 b. Hier liegt eine der kürzesten positiven Formulierungen von 'Vollkommenheit' vor; zu Vollkommenheitspostulaten in der Geschichte der griechischen Religion und Philosophie vor allem E. Topitsch (1972) 130 ff.

¹³ Vgl. B. Gladigow (1986a) 73 ff.

¹⁴ O. Dreyer (1970).

¹⁵ Dazu E. Topitsch (1972) und ders. (1973) 39 ff.

¹⁶ O. Reverdin (1945); P. Boyancé (1947); V. Goldschmidt (1949); F.P. Hager (1970); C.J. de Vogel (1970).

¹⁷ Vgl. N. Luhmann (1977) 81.

¹⁸ Platons konkreter Einfluß auf die griechische Religionsgeschichte des 4. Jahrhunderts ist wohl noch gering; von wann ab man seine Wirkung auf 'Religion' ansetzen will, hängt weitgehend von dem verwendeten Religionsbegriff ab. W. Burkerts Satz "Religion ist seit Platon und durch ihn wesentlich verschieden von dem, was gewesen war" (1977, 474) formuliert wohl eher eine neuplatonische Retrospektive. Zu den möglichen Gegenständen von Religionsgeschichte B. Gladigow, (1983a) 1–16.

¹⁹ Es ist das Verdienst der strukturalistischen Schule, auf den Systemcharakter polytheistischer Religionen hingewiesen zu haben: J.P. Vernant (1974a); ders. (1974b).

²⁰ Dazu, mit weiterer Literatur, B. Gladigow (1986b).

²¹ An diesem Punkt gibt es gravierende Unterschiede zwischen Namen und Bild; B. Gladigow (1979) 103–122.

²² E. Schmidt (1909); in größerem Rahmen, an einem konkreten Beispiel vorgeführt, bei N. Ehrhard (1983).

²³ Vgl. B. Gladigow (1983b).

²⁴ Götter der Stadt und Stadtgötter sind nocheinmal voneinander zu unterscheiden. Die Besonderheiten städtischer Religionen, im Unterschied zu Religionen im Kontext anderer Organisationsformen, sind – soweit ich sehe – noch nicht in der Weise, wie es J.-P. Vernant (1982) für das Verhältnis von Stadt und Philosophie vorgeführt hat, systematisch aufgearbeitet worden.

²⁵ Vgl. allgemein A.S. Samuel (1972); die religiösen Funktionen des Kalenders hat vor allem M. P. Nilsson herausgestellt, so etwa 1962 (verbunden mit einer These über die Entstehungszeit der Monatsnamen, die sich heute nicht mehr halten läßt, s. W. Burkert (1977) 345 f. mit weiterer Lit.).

²⁶ Vorarbeiten bei M.P. Nilsson (1940), E.R. Dodds (1977) 168–187; W.K.C. Guthrie (1950) 254–306, zum Grundsätzlichen La religion populaire (1979) und B. Gladigow (1983) 11–13.

²⁷ W. Burkert (1977) 273. Die ‘Theorie’, die die Rezeption neuer Elemente als unproblematisch erklärt, behauptet die Gleichheit entsprechender Götter; vgl. I.M. Linforth (1928), H.J. Rose (1958) und W. Burkert (1985).

²⁸ O. Reverdin (1945) 228 ff.

²⁹ Zum Problemkreis, für welche Religion die genannten Autoren ihre positiven Aussagen machen, B. Gladigow (1986a) 77 ff.

³⁰ W. Jäger (1953) 23; H. Fraenkel (1962) 112 ff.

³¹ Herodot 2,53; B. Snell (1955) 43 ff., 65 ff.; zur Herodotstelle jetzt W. Burkert (1985) 121 ff.

³² Dazu B. Gladigow (1986a) 80 ff.

³³ K. Kerényi (1964) 12–14; B. Gladigow (1986a) 73.

³⁴ Vgl. W.C. Van Unnik (1960) 292 ff. und Chr. Schäublin (1974) 144 ff.

³⁵ B. Gladigow (1986a) 78 ff.

³⁶ Zur Einordnung C. Koch (1968) 11 f.; F. Altheim (1951) 123 ff.

³⁷ Am konsequentesten durch L. Deubner (1925) 421 ff.

³⁸ K. Latte (1926) 244 (= 1968, 76 ff), vgl. auch ders. (1967) 50 ff.; mit dieser Arbeit setzt sich F. Altheim (1951) 99–119 kritisch auseinander.

³⁹ W.F. Otto (1912) 318 ff. und (1913) 62 ff.; F. Altheim (1930a); E. Fraenkel (1922) 59 f., 88 ff.

⁴⁰ Dies schon vorher durch die Arbeiten von F. Altheim von 1930a und 1930b.

⁴¹ In allgeringerem Rahmen, aber vor allem auf die christliche Debatte bezogen, behandelt das Thema K. Goldammer (1955); die römischen Verhältnisse bleiben jedoch unbeachtet.

⁴² K. Meister (1919) 144 ff. und C. Koch (1968) 26.

⁴³ C. Koch (1968) 26 f.; zur Interpretation von primigenius Einwände bei K. Latte (1967) 176.

⁴⁴ Vgl. J. Carcopino (1941) 49–171.

⁴⁵ Gedrängter Überblick mit Lit. W. Fauth (1979) 383–389.

⁴⁶ S. C. Koch (1968) 34 ff.

⁴⁷ Einschränkend zur Variabilität des Mythos Th. P. van Baaren (1972) 199–206; zur Variation von Mythen als Strategie B. Gladigow (1985).

⁴⁸ Die Erfolge von Kanonisierungsprozessen lassen sich in einem gewissen Rahmen mit dem Vokabular der Populationsgenetik als Veränderungen von Traditionschancen beschreiben. Vorstufen hierzu bei R. Dawkins (1978) 233–237, der mit der Konzeption des ‘Mem’ eine zum Gen analoge kulturelle Einheit entwirft, die bestrebt ist, ihren Anteil am ‘Mempool’ zu erhöhen.

⁴⁹ Dazu grundsätzlich N. Luhmann (1977) 89 ff., der unter dem Begriff der Respezifikation den zu Generalisierung gegenläufigen Prozeß beschreibt.

⁵⁰ N. Luhmann (1977) 86.

Literatur

Altheim, F. (1930a) Griechische Götter im alten Rom. Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 22,1.

(1930b) Terra Mater. Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 22,2.

(1951) Römische Religionsgeschichte Bd.1 Baden Baden

van Baaren, Th. P. (1972) “The Flexibility of Myth”, in: Studia G. Widengren, Leiden, 199–206.

Boyanéc, P. (1947) “La religion du Platon”, in: Rev. des Études Anciennes 49, 178–192.

- Burkert, W. (1977) Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart.
 (1985) "Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem", in: *Museum Helveticum* 42, 121–132.
- Carcopino, J. (1941) "La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis", in: ders., *Aspects mystiques de la Rome paienne*.
- Dawkins, R. (1978) *Das egoistische Gen*. Berlin.
- Deubner, L. (1925) *Die Römer*, in: *Lehrbuch der Religionsgeschichte* 2, hg. von A. Bertholet u. E. Lehmann, 418–505. Tübingen.
- Dodds, E.R. (1977) "Die Religion des gewöhnlichen Menschen im klassischen Griechenland, in: ders., *Der Fortschrittsgedanke in der Antike* 168–187. Zürich-München.
- Döbert, R. (1973) "Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religions-systemen, in: K. Eder (1973) 330–363.
- Douglas, M. (1974) *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Frankfurt.
- Dreyer, O. (1970) *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden*. New York.
- Eder (Hg.), K. (1973) *Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt.
- Ehrhardt, N. (1983) *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchungen der kultischen und politischen Einrichtungen*. Frankfurt.
- Fauth, W. (1979) Art. "Kybele" in: *Der Kleine Pauly* 3, 383–389.
- Fränkel, H. (1962) *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München.
- Fraenkel, E. (1922) *Plautinisches im Plautus. Philologische Untersuchungen* 28.
- Gladigow, B. (1979) "Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme", in: H. Brunner, R. Kannicht, K. Schwager (Hgg.), *Wort und Bild*, 103–122. München.
 (1983a) *Rez. W. Burkert, Griechische Religion (1977)*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 235, 1–16.
 (1983b) "Strukturprobleme polytheistischer Religionen", in: *Saeculum* 34, 292–304.
 (1985) "Mythische Experimente – experimentelle Mythen" in: R. Schlesier (Hg.), *Faszination des Mythos*, 61–82. Basel-Frankfurt.
 (1986a) "Mythologie und Theologie. Aussagestufen im griechischen Mythos", in: H.v. Stietenron (Hgg.), *Theologien und Theologen in verschiedenen Kulturkreisen*, 70–88. Düsseldorf.
 (1986b) "Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter", in: *Visible Religion* 4, 114–133.
- Goldammer, K. (1955) "Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologien", in: *Studium Generale*, 378–393.
- Goldschmidt, V. (1949) *La religion du Platon*. Paris.
- Guthrie, W. K. C. (1950) *The Greeks and their Gods*. London.
- Hager, F.P. (1970) *Der Geist und das Eine*. Bern-Stuttgart.
- Hunger, H., (1975) mit Stegmüller, O., Erbse, H., Ihmhof, M., Büchner, K., Beck, H.-G., Rüdiger, H., *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*. München.
- Jäger, W. (1953) *Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart.
- Kerenyi, K. (1964) "Theos und Mythos", in: ders., *Griechische Grundbegriffe, Albae Vigiliae* 19, 12–14.
- Koch, C. (1968) *Der römische Juppiter (1937)*. Darmstadt.
- La religion populaire* (1979) *Colloques internationaux du CNRS, Paris 1977*, ed. du CNRS. Paris.
- Latte, K. (1926) "Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung", in: *Archiv für Religionswissenschaft* 24. 1926/7, 244–258. Jetzt auch in: ders., *Kleine Schriften*, München 1968, 76–90.
 (1967) *Römische Religionsgeschichte*. München.
- Leach, E. (1978) *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt.
- Linforth, I.M. (1928) "Named and Unnamed Gods in Herodotus", in: *Univ. Calif. Publ. in Class. Philol.* 9,7 201–243.
- Luhmann, N. (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt.
 (1979) "Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften", in: *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, 315–345. München.
- Meister, K. (1919) *Lateinisch-griechische Eigennamen*. Leipzig-Berlin.

- Nilsson, M.P. (1918) Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders. 2. Aufl. Lund 1962.
 (1940) Greek Popular Religion. New York.
- Otto, W.F. (1912) "Römische Sagen", in: Wiener Studien 34, 318–331.
 (1913) "Römische Sagen", in: Wiener Studien 35, 62–74. (= Aufsätze zur römischen Religionsgeschichte, Meisenheim 1975, 131–157).
- Reimann, H. (1974) Kommunikations-Systeme. Umriss einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse. Tübingen.
- Reverdin, O. (1945) La religion de la cité Platonicienne. Paris.
- Rose, H. J. (1958) "Divine names in Classical Greece", in: Harv. Theol. Rev. 51, 27–32.
- Samuel, A.S. (1972) Greek and Roman Chronology. München.
- Schäublin, Chr. (1974) "Μῆτε προσθεῖναι, μήτ' ἀφελεῖν" in: Museum Helveticum 31, 144–149.
- Schmidt, E. (1909) Kultübertragungen, in: Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 8.
- Snell, B. (1955) Die Entdeckung des Geistes. Hamburg.
- Solmsen, F. (1942) Plato's Theology. Ithaca.
- v. Stietencron, H. (Hg.) (1986) Theologien und Theologen in verschiedenen Kulturkreisen. Düsseldorf.
- Topitsch, E. (1972) Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. München.
 (1973) "Vom göttlichen Wissen", in: ders., Gottwerdung und Revolution, 39–134.
- van Unnik, W.C. (1949) "De la règle Μῆτε προσθεῖναι, μήτ' ἀφελεῖν dans l'histoire du canon", in: Vigiliae Christianae 3, 1–36.
- Vernant, J.P. (1974a) Mythe et pensée chez les Grecs. 4. Aufl. Paris.
 (1974b) Mythe et société en Grèce ancienne. Paris.
 (1982) Die Entstehung des griechischen Denkens (1962). Frankfurt.