

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Rüpke, Jörg  
Title: "Polytheismus und Monotheismus als Perspektive auf die antike Religionsgeschichte"  
Published in: Gott, Götter, Götzen: XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11. - 15. September 2011 in Zürich).  
Leipzig: Ev. Verlagsanstalt  
Year: 2013  
Pages: 56 – 68  
ISBN: 978-3-374-03047-7

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# POLYTHEISMUS UND MONOTHEISMUS ALS PERSPEKTIVEN AUF DIE ANTIKE RELIGIONSGESCHICHTE<sup>1</sup>

*Jörg Rüpke*

## I EINFÜHRUNG

Den Begriff Polytheismus verdanken wir Philon von Alexandria, der Traditionen der Septuaginta als hellenistischer Philosoph reflektierte. Im Rahmen dieser Theologie der frühen Kaiserzeit spielte die Idee des Monotheismus als unterscheidendes Charakteristikum des Judentums eine wichtige Rolle. »Polytheismus« bildete den notwendigen Gegenbegriff. Wir haben es also mit einem polemischen Begriff zu tun, einem Abgrenzungsbegriff: Der Vorwurf des »Polytheismus« schafft einen klar konturierten Gegner. Die Religionswissenschaft hat sich diesen Begriff zu eigen gemacht. Ganz selbstverständlich folgen wir der Distinktion Philon und begeistern uns daher um so mehr für die verstreuten Indizien eines »paganen Monotheismus«.<sup>2</sup> Ich möchte die Brauchbarkeit dieser generalisierten Unterscheidung in Frage stellen. Für viele Phänomene, so möchte ich zeigen, spielt die Frage, ob es um eine oder mehrere Gottheiten geht, nur eine geringe Rolle. Pointiert formuliert ist meine These, dass die Rede von Monotheismus und Polytheismus eher eine mediengeschichtliche Frage ist: Bestimmte Medien und Textgattungen legen eher die Rede von Ein- oder Mehrzahl nahe. Je nachdem, welches Medium wir zum Leitmedium einer Kultur erheben, haben wir dann eine monotheistische oder eine polytheistische Religion vor uns.

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag beruht auf Arbeiten im Zusammenhang der Kollegforschergruppe »Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive« am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt und greift umfangreich auf *J. Rüpke / U. Rüpke*, *Antike Götter und Mythen*. München 2010 zurück. Dankbar bin ich für intensive Diskussionen in Berlin, Osnabrück wie abschließend für Reaktionen in Zürich auf dem Europäischen Kongress für Theologie, wo ich den Text leider nicht selbst vortragen konnte.

<sup>2</sup> *Z. B. P. Athanassiadi / M. Fredel (Hg.)*, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999; *S. Mitchell / P. Van Nuffelen (Hg.)*, *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010.

## 2 POLYTHEISMUS UND PANTHEON

Ich beginne meine Umschau bei dem Begriff des Pantheon.<sup>3</sup> Der Begriff impliziert die Annahme, dass die für antike Städte – und über Polytheismus auf dem Lande wissen wir kaum etwas – typische Mehrzahl von Gottheiten, die kultisch verehrt wurden, in einem übergreifenden systemischen Zusammenhang stehen, dem eine Arbeitsteiligkeit zu Grunde liegt.<sup>4</sup> Für den griechisch-römischen Raum wurde diese Arbeitsteiligkeit von antiken Systematisierern wie Varro als »Herrschaftsbereiche« konzipiert – Herrschaftsbereiche freilich sehr ungleicher Reichweite. In Rom konnten sie beispielsweise von der politischen Sphäre insgesamt, vertreten durch Iuppiter Optimus Maximus, bis zum Dreitagefieber und der zuständigen Dea Tertiana reichen.<sup>5</sup> Dieses »Pantheon«, diese Götterliste bot das entscheidende Profil eines lokalen Polytheismus<sup>6</sup> und damit auch ein gern ge-

<sup>3</sup> Siehe *J. Rüpke*, Art. »Pantheon«, in: *H. D. Betz (Hg.)*, Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 6, 4. Aufl., Tübingen 2003, 857; vgl. für den Vorderen Orient *W. Sallaberger*, Art. »Pantheon«, in: *E. Ebeling (Hg.)*, Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Berlin 2004, 294.

<sup>4</sup> Wichtige Beiträge: *A. Brelich*, Der Polytheismus, *Numen* 7 (1960), 123–136; *B. Gladigow*, Strukturprobleme polytheistischer Religionen, *Saeculum* 34 (1983), 292–304; *Fr. Schmidt*, Polytheisms. Degeneration or Progress?, *History and Anthropology* 3 (1987), 9–60; *M. Detienne*, Du polythéisme en général, *Classical Philology* 81 (1986), 47–55; *G. Ahn*, Monotheismus – Polytheismus. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: *M. Dietrich / L. Oswald (Hg.)*, Mesopotamica – Ugaritica – Biblica, Neukirchen-Vluyn 1993, 1–25; zur Forschungsgeschichte *B. Gladigow*, Polytheismus, *HrwG* 4 (1998), 321–330; *J. Rüpke*, Polytheismus und Pluralismus. Überlegungen zur religiösen Konkurrenz in der römischen Kaiserzeit, in: *A. Gotzmann / V. N. Makrides / J. Malik / Ders. (Hg.)*, Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Europäische Religionsgeschichte 1, Marburg 2001, 17–34 und *B. U. Schipper*, Art./Rezension »*R. G. Kratz / H. Spieckermann (Hg.)*, Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Bd. 1: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina 2006«, *ZfR* 15 (2007), 94–95. Die Betonung des Systemcharakters ist auch deutlich bei *A. Henrichs*, What is a Greek God?, in: *J. N. Bremmer / A. Erskine (Hg.)*, The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations, *Edinburgh Leventis Studies* 5, Edinburgh 2010, 19–39, hier 38.

<sup>5</sup> Zur römischen Religion nach dem Handbuch von *G. Wissowa*, Religion und Kultus der Römer. HbDA 5,4, München 1912; einführend *J. Rüpke*, Die Religion der Römer. Eine Einführung, 2. Aufl., München 2006; und *J. Rüpke*, A companion to Roman religion, Malden, Mass. 2007.

<sup>6</sup> Den lokalen Charakter griechischer Religionspraxis und Gottesvorstellungen betont aus methodologischen Gründen *F. Graf*, Gods in Greek Inscriptions. Some Methodological Questions, in: *J. N. Bremmer / A. Erskine (Hg.)*, The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations, *Edinburgh Leventis Studies* 5, Edinburgh 2010, 55–80.

nutztes Raster für die Darstellung einer solchen Religion, wenn auch im Einzelnen nicht nur die Namen und Persönlichkeiten der Gottheiten, sondern auch der Grad ihrer Personalisierung und ihrer Interaktion stark variieren konnte.<sup>7</sup>

Aber darf man diesen Panthea wirklich so viel Bedeutung beimessen? Zwar nahmen antike Rituale selbst immer wieder Zusammenstellungen von Göttern, die am Ort verehrt wurden, vor. Bei der römischen Zirkusprozession etwa wurde eine Vielzahl von Göttern als wichtigste Zuschauergruppe in den Zirkus geleitet. Manche Gebete berücksichtigten eine Reihe von Göttern, bevor sie sich auf eine speziell angerufene Gottheit konzentrieren. Aber diese Zusammenstellungen unterscheiden sich untereinander, sie können wechseln, sie sind nie vollständig. Es sind oft private Initiativen, die neue Gottheiten an einen Ort brachten, auch wenn ein großer Tempelneubau im Stadttinneren üblicherweise öffentlicher Zustimmung bedurfte. Namen, Kultbild und architektonische Gestaltung des Tempels – und damit die Charakterisierung der Gottheit wie der Rahmen religiösen Erlebens im Heiligtum – folgten überaus individuellen Interessen.<sup>8</sup> Den Einwohnern selbst konnten sich die tatsächlich vorhandenen Gottheiten allenfalls durch ein (in einer Großstadt schon mühsames) Aufsuchen aller Kultstätten, nicht aber in offiziellen Listen oder dergleichen erschließen: Kultkalender waren hier keine auf Vollständigkeit angelegten Führer.

Gleichwohl erlangten bestimmte Götterzusammenstellungen große Popularität. Das war für Griechenland zwar nicht der erschöpfende Katalog der »Theogonie« des Hesiod, wohl aber die Reihe der göttlichen Akteure der homerischen Epen und der späteren sogenannten »Homerischen Hymnen«, also Textprodukte. Eine – immer wieder leicht anders zusammengesetzte – Gruppe der »Zwölfgötter« wurde verschiedentlich seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. erwähnt, erlangte im Kult aber nie die Bedeutung, die sie in den Texten besaß.<sup>9</sup> In der römischen Kaiserzeit fassten in den germanischen und angrenzenden Provinzen

---

<sup>7</sup> Zu diesem Problem *F. Mora*, Per una tipologia del politeismo, in: *U. Bianchi (Hg.)*, The Notion of »Religion« in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress, Roma 1995, 823–830.

<sup>8</sup> *I. Baldassarre*, La necropoli dell' Isola Sacra (Porto), in: *H. von Hesberg / P. Zanker (Hg.)*, Römische Gräberstraßen. Selbstdarstellung, Status, Standard, München 1987, 125–138; *H. von Hesberg*, Die Basilika von Ephesos. Die kulturelle Kompetenz der neuen Stifter, in: *C. Berns / H. von Hesberg (Hg.)*, Patris und Imperium. Kulturelle und politische Identität in den Städten der römischen Provinzen Kleinasien in der frühen Kaiserzeit. Kolloquium Köln, November 1998, Leuven 2002, 149–158; *H. von Hesberg*, Ein Rundbau für Herakles am Tiber in Rom, in: *X. Lafon / G. Sauron (Hg.)*, Théorie et pratique de l'architecture romaine. Aix-en-Provence 2005, 101–113; *H. von Hesberg*, Ornament als Ausdruck individueller Konkurrenz. Ionische Marmorkapitelle aus der Zeit der Republik in Rom, *Bo J 205* (2005), 137–153.

<sup>9</sup> *C. R. Long*, The Twelve Gods of Greece and Rome, *EPRO 107*, Leiden 1987.

sogenannte Jupiter-Giganten-Säulen immer wieder wichtige Gottheiten in Vierer-, Siebener- und Achter-Gruppen zusammen.<sup>10</sup>

»Pantheon« wurde in der Antike für solche Gruppenbildungen nie verwendet. Seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. gab es in der hellenischen Welt Heiligtümer, die »allen Göttern« geweiht und als Pantheion oder Pantheon bezeichnet wurden. Ein solches gemeinsames Heiligtum war aber Ausnahme, nicht Regelfall. Üblicherweise war eine Gottheit klar als Eigentümer einer Kultstätte ausgewiesen; wenn sie sich den Kult regelmäßig mit einer anderen Gottheit teilte, wurde das eigens vermerkt. Selbst kleinere Göttergruppen, Triaden, also Dreiergruppen zum Beispiel, bildeten Ausnahmen. Auf dem römischen Kapitol wurde zwar die »kapitolinische Trias« im Haupttempel verehrt, aber Jupiter (im Zentrum), Juno und Minerva besaßen je eine eigene Zelle in diesem Bauwerk. Die Einrichtung eines Heiligtums für alle Götter stellt demnach eine Folge eines theologischen Nachdenkens dar, das in der hellenistischen Zeit gelegentlich auch die für Bauprojekte zuständigen politischen Entscheidungsträger und Stifter in den griechischen Städten erfasste.<sup>11</sup>

### 3 POLYTHEISMUS UND MONOTHEISMUS IN TEXTEN

Aber blicken wir zunächst in Texte. In einer polytheistischen Religion, die dem Prinzip der »Herrschaftsbereiche« der Götter folgt, ist der Erfolg der Verehrung der Götter besonders von der Kenntnis dieser Kompetenzbereiche abhängig. Am Ende der römischen Republik schrieb Marcus Terentius Varro ein Handbuch über die »gottesdienstlichen Altertümer«, in dem er seinen Lesern entsprechende Informationen gerade auch dort, wo das Wissen fast verlorengegangen war, zur Verfügung stellen wollte. Leider ist auch dieser Text selbst nur in Zitaten, zumeist christlicher Kirchenväter, erhalten. Dennoch, an wenigen anderen Stellen können wir antike Versuche, die eigene polytheistische Religion zu systematisieren, auch durch die Überlieferung durch Tertullian und Augustinus so gut erkennen; eine Vielzahl anderweitig oft nicht belegter Gottheiten erlauben etwa den Prozess von der Zeugung bis zur Versorgung des Neugeborenen detailliert zu analysieren.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Zum Material *W. Spickermann*, Germania Superior. Religionsgeschichte des römischen Germanien, Bd. 1, Tübingen 2003.

<sup>11</sup> Für das als Pantheon bekannte kuppelförmige Kultgebäude auf dem Marsfeld der Stadt Rom ist im Übrigen gar nicht erwiesen, dass es gerade einem solchen gemeinsamen Kult diente; kurz *L. Haselberger*, Mapping Augustan Rome, Journal of Roman Archaeology suppl. series 50, Portsmouth, RI 2008, 188f.

<sup>12</sup> Varro, ant. rer. div. fr. 90–154; zur Analyse *J. Rüpke*, Gottesvorstellungen als anthropologische Reflexionen in der römischen Gesellschaft, in: *J. Stagl / W. Reinhard (Hg.)*, Gren-

Varro ist wichtig, aber eine Ausnahme. Systematisierende philosophische Texte – und als ein solcher Text verstand sich auch Varros Abhandlung – zeichneten sich seit dem Beginn dieses Typs von Denken gerade dadurch aus, dass sie nach einer einzigen letzten Ursache oder Grundmaterie der sichtbaren Welt suchten. So dachten sie über die Entstehung der Welt aus Feuer allein oder aus vier Elementen, aus Atomen oder aus dem einen göttlichen Verstand nach. Wie Varro am Ende seiner Abhandlung klar macht, dass selbst er die Tradition zwar respektiert, aber philosophisch eigentlich nur von einem Gott reden sollte,<sup>13</sup> suchten auch andere Denker nach einem Balanceakt zwischen Tradition und Reflexion. Der Stoiker Cornutus fasst am Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. und am Schluss seiner Abhandlung über die Lehrmeinungen zur griechischen Theologie diesen Rettungsversuch zusammen: »Und so dürftest Du nun wohl, o Kind, auch die anderen Dinge, welche in mythischer Form über die Götter überliefert worden zu sein scheinen, ebenso auf die aufgezeigten Elemente zurückführen können, in der Überzeugung, dass die Alten nicht gemeine Leute waren, sondern sowohl ausreichende Fähigkeiten besaßen, um die Natur des Kosmos zu verstehen, als auch dazu neigten, über sie [die Natur; J. R.] in Symbolen und Rätselworten zu philosophieren.«<sup>14</sup> Der schon anfangs genannte pagane Monotheismus oder der von Cornutus vorgestellte Oligotheismus ist gerade kein Phänomen eines (wie es das Wort *pagan* andeuten könnte) ländlichen Eingottglaubens einer für das Christentum reifen Welt, sondern eine Tradition des Denkens, die genau so alt ist, wie der Polytheismus der griechischen Poleis.

#### 4 DER POLYTHEISMUS DER BILDER UND TEMPEL

Die antiken Götter waren in Bildern und Gebäuden in den Städten präsent. Im archaischen Griechenland des achten und siebten Jahrhunderts v. Chr. wie im Italien des sechsten Jahrhunderts v. Chr. wurden in Weiterführung ägyptischer Ideen Bautypen und Bauschmuck entwickelt, die klar erkennen ließen, dass in ihnen keine Menschen wohnten.<sup>15</sup> Verbunden war dies mit einer parallelen –

---

zen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 8, Wien 2005, 435–468.

<sup>13</sup> Varro, *ant. rer. div.* XVI.

<sup>14</sup> Cornutus 35,7; Übers. *H.-G. Nesselrath*, Cornutus, Die griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen, Tübingen 2009.

<sup>15</sup> Zu antiken Tempeln und ihren Funktionen *D. Arnold*, Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler, Zürich 1992; *W. Burkert*, The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece, in: *M. V. Fox (Hg.)*, Temple in Society. Winona Lake 1988, 27–47; *J. E. Stambaugh*, The Functions of Roman Temples, ANRW II.16,1 (1978), 554–608;

und im Blick auf den Alten Orient ebenso wenig originellen Entwicklung einer anthropomorphen Darstellung dieser Götter.<sup>16</sup> Sie unterschied sich ebenso von der in Ägypten vorherrschenden Praxis, die Fremdheit auch dieser personalisierten Götter durch die Kombination von menschlichen Körpern mit Tierköpfen (oder ganz in Tierform) darzustellen, wie von der verbreiteten Praxis, nur ganz gering gestaltete Zeichen als Götterbilder zu nutzen, fast unbearbeitete Baumstammabschnitte etwa oder große Steine. Solche archaischen Kultbilder genossen hohe Wertschätzung, erlaubten aber wenig Differenzierung, zumal wo und so lange wie auf den Einsatz von Schrift und damit Namensangaben verzichtet wurde. Solche Statuen erlaubten nicht nur narrative Darstellungen in anderen Bildgattungen, sondern sogar, Götterscheinungen im Traum zu identifizieren, wie Cicero erklärt.<sup>17</sup> Die Menschengestalt der Götter ließ sich dabei durch ihre Schönheit, wertvolle Materialien (wie Gold oder Elfenbein)<sup>18</sup> oder gar monumentale Größe von Bildern von Menschen absetzen: Der Koloss von Rhodos, eine Darstellung des Sonnengottes Helios, ist das bekannteste Beispiel für Letzteres. Solche Bilder erlaubten, die wachsende Zahl der Götter der einzelnen Städte zu überblicken und zwischen ihnen unterscheiden zu können. Eine Konventionalisierung erlaubte ihre eindeutige Repräsentierung im öffentlichen wie privaten Raum. Der Gott mit dem Dreizack war sicher Poseidon, mit Flügelschuhen sicher Hermes oder Mercurius.<sup>19</sup>

## 5 DER POLYTHEISMUS DER MYTHEN

Die anthropomorphe Vorstellung hatte Konsequenzen. Wenn man sich Götter nach menschlichem Muster vorstellte, mussten sie das grundlegendste Merkmal des Menschen teilen, die Geschlechtlichkeit. Es gab Göttinnen und Götter. Wenn

---

*J. W. Stamper*, *The Architecture of Roman Temples. The Republic to the Middle Empire*, Cambridge 2005.

<sup>16</sup> Allgemein *T. S. Scheer*, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, *Zetemata* 105, München 2000; zu Repräsentationsstrategien kurz *J. Rüpke*, *Representation or presence? Picturing the divine in ancient Rome*, *Archiv für Religionsgeschichte* 12 (2010), 183-196; *A. Henrichs*, *What is a Greek God?*, in: *J. N. Bremmer / A. Erskine (Hg.)*, *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, *Edinburgh Leventis Studies* 5, Edinburgh 2010, 19-39, 32-35.

<sup>17</sup> Siehe *Cic. nat.* 1,81; für Griechenland: *K. D. Lapatin*, *New Statues for Old Gods*, in: ebd., 142-151.

<sup>18</sup> Dazu *Ibid.*, in *K. D. Lapatin*, *Chryselephantine Statuary in the Ancient Mediterranean World*, Oxford 2001.

<sup>19</sup> Siehe *J. Rüpke*, *Representation or presence? Picturing the divine in ancient Rome*, *Archiv für Religionsgeschichte* 12 (2010), 183-196, 183: *Casa dei Vettii*, VI.15 a/b.

Römer einmal überhaupt nicht wussten, mit welchem Gott sie es in einer schwierigen Situation zu tun hatten, schlossen sie Missverständnisse oder Beleidigungen aus, indem sie die Formel »Seiest Du Gott oder Göttin« verwendeten.<sup>20</sup> Aus Geschlechtlichkeit folgten Liebschaften und Freundschaften, Ehebruch und Vergewaltigung. Waren die Götter auch unsterblich, so mussten sie deswegen nicht ungeboren sein. Kinder wurden gezeugt und verschlungen, wurden groß oder blieben kindisch. Verwandtschaftsverhältnisse konnten nicht nur bei Menschen allerhand erklären oder provozieren. Das Privatleben der Götter war ein beliebtes Feld für Spötter.

Aber bei solchen Geschichten blieb es nicht. Die Götter waren schließlich tätige Mitbürger, wirkten, manchmal täglich oder im Jahreslauf, vor allem aber dann, wenn es brenzlich wurde. Dann erschienen sie in der Schlacht, halfen bei der Geburt – oder ließen einen Schiffbrüchigen im Stich und ertrinken. Der zuletzt Genannte konnte davon nicht mehr erzählen, das stellten schon antike Beobachter fest.<sup>21</sup> Aber an die großen Situationen, in denen der Beistand eines um Hilfe gerufenen Gottes nicht ausblieb, erinnerte man sich. So teilten manche Götter auch das Merkmal Geschichtlichkeit mit den Menschen. Ein solcher Gott konnte Menschen auch besuchen, wenn sie ihn nicht anriefen oder erwarteten. Er konnte sich mit anderen Göttern streiten oder beraten.

Vor allem die griechische Kultur bot Gelegenheiten, solche Geschichten öffentlich zu machen, in der hier erfundenen Bauform und Institution des »Theaters«. Vor allem in der Tragödie waren es die Geschichten von Interaktionen von Göttern und Menschen, vor allem aus der klassischen Mythologie, den Stoffen aus der Generation vor und nach den Helden von Theben und Troja, die die Bühne bestückten. Diese Institution war ein Exportschlager. Aus dem hellenistischen Judentum kennen wir einen Dramatiker Ezechiel, der die Septuaginta im späten dritten oder im zweiten Jahrhundert v. Chr. in ein Drama mit dem Namen »Auszug«, *Exagogé*, umsetzte, das den Auszug der Israeliten aus Ägypten darstellte. Nichts spricht dagegen, dass dieses Stück in Alexandria auf die Bühne kam – aber das muss Spekulation bleiben.<sup>22</sup>

Die anspruchsvollen Stoffe und oft zweistündigen Handlungsfolgen solcher Tragödien scheinen in der römischen Kaiserzeit zugunsten des *Mimus*,

<sup>20</sup> Dazu *J. Alvar*, *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus, sive dea, Numen* 32 (1985), 236–273; *G. Ferri*, *Tutela urbi. il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, *Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge* 32, Stuttgart 2010.

<sup>21</sup> *Diagoras* bei *Cic. nat.* 3,89.

<sup>22</sup> *K. Kuiper*, *De Ezechiele poeta Iudaeo*, *Mnemosyne* NS 28 (1900), 237–280; *N. L. Collins*, *Ezekiel, the author of the Exagoge. His calendar and home*, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 22 (1991), 201–211; zum Theater: *R. Scodel* (Hg.), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor 1993.

des kürzeren, stärker auf Kürze, Witz und holzschnittartige Charakterisierung von Personen und Situationen zugeschnittenen Stücks, zurückgetreten zu sein.<sup>23</sup> Die große Zahl der Theater, die mit den Stadtgründungen und dem Stadtbau in allen Provinzen des Römischen Reiches, in Africa wie Britannien, einherging,<sup>24</sup> bot dieser Gattung sicherlich primär eine Bühne. Aber die Kenntnisse von den Taten der Götter schöpfte man weiterhin vor allem aus Theateraufführungen.

Wie schon angeklungen ist, waren Göttergeschichten gleichwohl nicht nur Inhalte von Dramen. Das Erzählen über Götter bezeichnet man allgemeiner als Mythos, als »Erzählung« oder schlicht eine »Äußerung«.<sup>25</sup> Wie »Polytheismus« gewann auch dieses Wort sein Profil aus der polemischen Verwendung. Herodot und Thukydides, die Väter der europäischen Geschichtsschreibung, engten den Begriff ein, um ihr eigenes Schreiben von Mythen abzusetzen. »Mythos« und »Geschichte« (*historia*) wurden Gegenbegriffe. Damit war Mythos noch keine Lügengeschichte, aber doch eine Erzählung, deren historischer Wahrheitsgehalt nicht zu überprüfen war. Wo andere Informationen fehlten, konnte man auf solche Geschichten verweisen, aber man hütete sich zu behaupten, dass es tatsächlich so gewesen sei. Anders die Philosophen. Platon setzte dem »Mythos« den »Logos« entgegen. Auch dieser Gegensatz mag heute schärfer klingen, als er damals war. Ein »Logos« oder mehrere »Logoi« waren zunächst auch Äußerungen, Darstellungen, in manchen Fällen sogar Geschichten. Das konnte sich auch auf Götter oder religiöse Dinge, etwa den Sinn von Ritualen beziehen. Aber auch hier gab es eine Interessengruppe, die ihr eigenes Tun mit Hilfe dieses Begriffes neu zu bestimmen suchte. Schon für die vorsokratische Philosophie war der Logos zu einem Schlagwort für das Argumentieren, für das rationale Argument geworden. Wollte man dagegen mit Mythen argumentieren, musste man sie deuten, auslegen. Ansonsten waren es einfach Geschichten ohne rational überprüfbaren Wahrheitsgehalt.

Und dennoch wurden sie erzählt und verbreitet, weil sie etwas bedeuteten. Diese Bedeutsamkeit führt zur Wiederholung, zur Tradierung der Erzählung. Und umgekehrt kann die tradierte, die geläufige Erzählung dazu benutzt werden, immer wieder neue Sachverhalte zu illustrieren oder Probleme zu beleuchten. Sie wird mit Bedeutung aufgeladen. In Gesellschaften ohne oder

<sup>23</sup> I. Knapp Opelt, Das Drama der Kaiserzeit, in: E. Lefèvre (Hg.), Das römische Drama. Darmstadt 1978, 429-457.

<sup>24</sup> Z. B. E. Bouley, Les théâtres culturels de Belgique et des Germanies: Reflexions sur les ensembles architecturaux théâtres-temples, Latomus 42 (1983), 546-571; C. Ertel u. a. (Hg.), Das Theater und die Kultbezirke des römischen Byblos, Zeitschrift für Orient-Archäologie I (2008), 90-152.

<sup>25</sup> Einführend: F. Graf, Griechische Mythologie. Eine Einführung, München 1991; J. Rüpke / U. Rüpke, Antike Götter und Mythen. München 2011.

mit eingeschränkter Schriftlichkeit ist das eine Überlebensvoraussetzung für Erzählungen. Wenn Schrift aber nicht nur für Abrechnungen und Königslisten zur Verfügung steht, sondern auch für Mythen, dann können sich auch Erzählungen halten, die ihre aktuelle Bedeutung verloren haben. Sind sie einmal kanonisiert, geht an ihnen kein Weg mehr vorbei. Dann muss man entweder die alten Bedeutungen wieder entschlüsseln – oder einfach neue erfinden.

Das Erzählen oder die Narration ermöglicht eine Form der Reflexion, die komplexe Zusammenhänge, ambivalente Sachverhalte, Zweideutigkeiten und Paradoxe, in eine Sequenz von Vorher und Nachher bringt. Sie macht aus Qualitäten und Charakterzügen Handlungen. Das gilt für Mythographen wie Historiker, es gilt für jedwedes Erzählen, auch unser eigenes. Das aber hat Konsequenzen für unser Polytheismus-Problem. Schon die hebräische Bibel benötigt, um die Menschheitsgeschichte in Gang zu setzen, neben dem Schöpfergott einen zweiten Akteur, die Schlange, die Eva den Apfel aufdrängt. Die Christen erzählen die Geschichte von einem Sohn Gottes, und setzen so die Wahrnehmung der erneuten Zuwendung Gottes an die Menschen in eine Geschichte um, die Generationen von Theologen die Aufgabe einer »Christologie« gibt, die aus diesem Sohn Gottes einen Menschen und einen Gott machen muss. Um die noch grundsätzlichere Frage zu klären, wie Gott aus dem Nichts die Welt schafft, die dann etwas ist, was nicht Gott ist, erzählen andere Christen noch viel kompliziertere Geschichten und vermehren die Zahl der Akteure. Den angeblichen Anhängern des römischen Christen Valentinus (Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) schreibt Epiphanius in seinem im späten vierten Jahrhundert n. Chr. verfassten »Arzneikasten« folgenden Mythos zu:

Am Anfang schloss der immer junge, beide Geschlechter in sich vereinigende Urvater alles in sich, ohne dass das Eingeschlossene ein eigenes Bewusstsein hatte. Aber das in ihm eingeschlossene »Denken« (das präzise »Schweigen« genannt werden müsste) wollte heraus und gewann die »Größe« zu einer geschlechtlichen Vereinigung. Daraus entstand der »Vater der Wahrheit«, der auch »Mensch« genannt wird. Das weibliche »Schweigen« verband sich mit dem männlichen »Menschen« aufgrund ihres gemeinsamen Anteils am Licht und brachte so die »Wahrheit« hervor. Die Wahrheit brachte ihren Vater durch ihre Wollust dazu, sich mit ihr immerwährend zu vereinen. Die Frucht dieser Vereinigung war ein Abbild der schon bestehenden Vierheit von dem »Abgrund« genannten Urvater, Schweigen, Vater und Wahrheit, nämlich: Mensch, Kirche, Wort (Logos) und Leben.

Mensch und Kirche vereinigten sich und brachten zwölf Wesen hervor, die selbst zeugungsbegierig waren. Männlich waren Paraklet (»Herbeigerufener«), Väterlicher, Mütterlicher, Ewigdenkender, Wollender (das Licht) und Kirchlicher. Weiblich waren Glaube, Hoffnung, Liebe, Einsicht, Seligkeit, Weisheit. Wort und Leben brachten zehn Wesen hervor – und hier breche ich ab.<sup>26</sup> Eine solche Ge-

schichte ist kein Beispiel für einen Polytheismus der sogenannten Gnostiker, sondern ein Beispiel dafür, wie selbst die Mythen sogenannter Monotheisten, wie das Medium des Erzählens selbst zum Polytheismus neigt.<sup>27</sup>

## 6 DER POLYTHEISMUS UND MONOTHEISMUS DES KULTES

Es wird Zeit, das Zusammenspiel der bisher behandelten Medien zu bedenken. Die »Bedeutung« oder »Kompetenz« einer Göttin oder eines Gottes war aus einem, in den Tempeln in der Regel plastischen Bild, also einer Statue, nur begrenzt abzulesen. Attribute – eine Schlange, ein Füllhorn, ein Geldbeutel, ein Blitz – boten nur sehr pauschale und nur in bestimmten Kontexten eindeutige Charakterisierungen. Hier nun mussten Bilder und Texte zusammenspielen. Ort für ein solches intensives Zusammenspiel war das Ritual. Hier konnten die Anwesenden hören, um was eine Gottheit gebeten wurde, im Verein mit welchen anderen Göttern und in welcher Reihenfolge man die Bitte um Hilfe oder den Dank an sie richtete. Sogenannte Votivgaben konnten an ein solches Bitt- oder Dankritual dauerhaft erinnern, oft in symbolträchtiger Form oder mit einer entsprechenden Beschriftung. So konnten auch Fremde beim Umhergehen in einem Heiligtum die »Funktion« der jeweiligen Gottheit kennenlernen. Gebetstexte waren hier leistungsfähig. Die »Homerischen Hymnen« waren Muster, um ganze Götterbiographien zu entwickeln. Sie zielten auf die Überredung der angesprochenen Gottheit, indem sie diese an ihre früheren Taten erinnerten. Die Frömmigkeit des oder der kollektiv Bittenden wurde unter Beweis gestellt, indem diese ihr Wissen über die Gottheit, beginnend mit deren Herkunft, vorführten. Förmliche Erzählungen waren diese Gebete nicht, auch wenn sie auf solche verweisen konnten. Ein einzelnes Adjektiv wie »Leier schlagend« oder Attribut wie »Rinderdieb« konnte vielleicht sogar in einem Hymnus zum Lachen bringen.

Dass die besondere Kapazität solcher Hymnen und Anrufungen aber nicht in dem bloßen Verweis auf mannigfaltige Erzählungen liegen konnte, zeigt das Beispiel der Gottheit Isis. Von Ägypten aus, wo sie zunächst in Kuhgestalt, dann als stillende Muttergottheit dargestellt wurde, hatte sich ihr Kult schon in hellenistischer Zeit über den ganzen Mittelmeerraum verbreitet; er verband Elemente ägyptischer Exotik mit ordentlichen griechischen Formen. In Rom etablierte sich ihr Kult im Zentrum der Stadt, auf dem Kapitol im ersten Jahrhundert v. und n. Chr.<sup>28</sup> Es sind aber die im ägyptischen Oxyrhynchos erhaltenen Papyri,

<sup>26</sup> *Panarion/Adversus haereses* 31,5–6, unter Verwendung der Übersetzung von Kurt Latte.

<sup>27</sup> Siehe *T. D. Barnes*, *Monotheists all?*, *Phoenix* 55,1–2 (2001), 142–162.

<sup>28</sup> Zur römischen Isis: *F. Mora*, *Prosopografia Isiaca* 2. *Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco*. EPRO 113, Leiden 1990; *K. Lembke*, *Das Iseum Campense in Rom: Studie*

die uns die Macht des Mediums vor Augen führen. Im frühen zweiten Jahrhundert n. Chr. trägt sie hier in ein und demselben Text Dutzende von Namen, die all die vielen Bereichsgötter überflüssig machen und ihre Funktionen von Isis wahrgenommen werden lassen. Nur die wichtigsten seien hier genannt:<sup>29</sup>

Isis wird angerufen als die Eine, Bubastis, Flottenlenkende, Vielgestaltige, Aphrodite, Wohltätige, Huldvolle, Liebende, Unsterbliche, Geberin, Herrscherin, In-den-Hafen-Führende, Schöngestaltige, Heilige, Vaterlose, Freude, Retterin, Allmächtige, Allergrößte, Allsehende, Freundschaft, Gute, Mächtigste, Vielnamige, Herrin, Unterstützerin, Fülle, Beste, Schönste, Atargatis – und erneut breche ich ab.

Es ist deutlich, dass diese Namensfülle im Rahmen einer polytheistischen Religion verwendet wird. Die Existenz anderer Götter wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt; im Gegenteil, gerade ihre herausgehobene Stellung unter anderen Göttern kennzeichnet ihre Größe. Die Reichweite dieser theologischen Aussage ist also begrenzt. Lob und die Praxis, auch kultische Titel anderer Gottheiten auf die gerade angebetete Göttin zu übertragen, ist als Strategie, Dank und Bitte an Götter zu richten, nicht ungewöhnlich. Und doch lässt sich eine Entwicklung beobachten. Die Vorstellung einer einzigen oder doch letzten Gottheit, die in der Philosophie seit ihren Anfängen geläufig ist, dringt in hellenistischer Zeit und in der Kaiserzeit erst allmählich in den Kult ein. Auch der einzelne Gott steht für die Qualitäten des Göttlichen insgesamt. Man hat genau das als »paganen Monotheismus« bezeichnet oder als »Henotheismus«, Verehrung einer einzigen Gottheit innerhalb einer polytheistischen Religion.<sup>30</sup> Aber das trifft nicht das Wichtigste. Der für die Antike typische religiöse Pluralismus erlaubt es nicht nur, sich in einzelnen Situationen ganz auf eine Gottheit zu konzentrieren, sondern auch unter einem einzelnen religiösen Zeichen, dem Namen und Bild einer Gottheit, das Göttliche insgesamt zu bedenken und anzurufen. Polytheismus und Monotheismus sind keine Gegensätze, sondern werden in unterschiedlichen Medien in unterschiedlicher Weise konturiert und in ein Verhältnis zueinander gebracht.

---

über den Isiskult unter Domitian. Archäologie und Geschichte 3, Heidelberg 1994; *U. Egelhaaf-Gaiser*, Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 2, Stuttgart 2000.

<sup>29</sup> P. Oxy. 11,1380-81.

<sup>30</sup> Dazu aufschlussreich *H. S. Versnel*, Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1. Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes, Three Studies in Henotheism, Studies in Greek and Roman Religion 6, Leiden 1990.

## 7 ZUSAMMENFASSUNG

Wenn Cicero in seinen Reden grundsätzlich und in allen Situationen »Di omnes« anruft, ist er dann – nach der eingangs gegebenen Definition – ein Polytheist? Wenn Christen schon im Frühmittelalter für jeden Tag des Jahres mindestens einen Heiligenkult anführen können, sind sie dann Monotheisten? Wo ordnen wir eine angelologische Christologie,<sup>31</sup> wie wir sie in Texten des zweiten Jahrhunderts wie dem »Hirten des Hermas« fassen können, ein? Wo die Rede von der Unterscheidung von *daimones* und dem einen Gott?<sup>32</sup> Auf kaiserzeitlichen Sarkophagen und Katakomben im Römischen Reich fließen Motive der griechisch-römischen und der jüdisch-christlichen Mythologie in ein Bildrepertoire zusammen.<sup>33</sup> Im vierten Jahrhundert n. Chr. weist die Katakombe an der Via Latina unter anderem Bilder vom Sündenfall (Adam und Eva mit Apfel und Schlange), von Daniel in der Löwengrube und dem ins Meer geworfenen Jonas, von Jonas in der Kürbislaupe und Jesus unter den Aposteln, von der alttestamentarischen Susanna im Bade und der Bergpredigt, von Mose und den drei Jünglingen im Feuerofen auf. Aber neben Jakob an der Himmelsleiter und der Himmelfahrt des Elias stehen auch Bilder der Erdgöttin Tellus und das Haupt des weiblichen Ungeheuers Gorgo, stehen der sterbende Admetos und der Keulen schwingende Herkules, stehen Athena und Alkestis, die von Herkules aus der Unterwelt heraufgeführt wird. Die Nutzung dieser gemalten Götter und der Erzählungen dahinter erfolgte sicherlich nicht getrennt nach der Konfession der in der jeweiligen Nische Bestatteten.<sup>34</sup>

Wenn Götter zu zählen keine Erbsenzählerei sein soll, muss sie ihr Zählen an mediale, kommunikative und historische Kontexte und deren traditionale wie diskursive Bezüge binden. Natürlich haben Bilderkult und Ikonoklasmus, haben Mythos und die reduktionistischen Weltbilder der Philosophie unterschiedliche Affinitäten. Monolatrie geht leichter mit Bilderverbot und apha-

---

<sup>31</sup> B. G. Bucur, Angelomorphic pneumatology. Clement of Alexandria and other early Christian witnesses. Supplements to Vigiliae Christianae 95, Leiden 2009.

<sup>32</sup> H.-G. Nesselrath (Hg.), On the Daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy, Sapere 16, Tübingen 2010.

<sup>33</sup> P. Zanker / B. C. Ewald, Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage, München 2004.

<sup>34</sup> Siehe J. Rüpke, Bilderwelten und Religionswechsel, in: R. v. Haehling (Hg.), Griechische Mythologie und frühes Christentum, Darmstadt 2005, 359–376, hier 370–372; Material: F. P. Bargebuhr, The Paintings of the »New« Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 1991,2, Heidelberg 1991; A. Ferrua, Katakomben. Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina, Stuttgart 1991.

scher, sich selbst zum Verschweigen bestimmender Theologie zusammen. Aber das sind zugleich typische Positionen von Minderheiten und Revolutionären, die in einem anders gearteten Umfeld agieren. Solche Details gilt es zu erfassen. Anders funktioniert die Rede vom Polytheismus gar nicht.