

Burkhard Gladigow

## Polytheismus

1. Gott und ›Lebensform‹
2. Pluralismus und ›mitlaufende Polytheismen‹
3. Pluralismus und religiöse Kompetenz
4. Polytheismen der Neuzeit
5. Neue Polytheismen
6. »Wiederholung der Apostasie Julians« oder »aufgeklärter Polytheismus«?
7. Anachronistische, nativistische und sekundäre Polytheismen
8. Ort der Theodizee im »Kampf der Götter«

Max Webers Verweise auf den Polytheismus als Religionsform und -praxis – wenn es um Grundsätzliches geht, meist auf den griechischen – reklamieren höchst unterschiedliche Strukturelemente des historischen Phänomens. Mit Beschreibungen »... wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte, und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern der Stadt ...<sup>1</sup>«, oder: »Der hellenische Polytheismus opferte der Aphrodite ebenso wie der Hera, dem Dionysos ebenso wie dem Apollon und wußte: sie lagen untereinander nicht selten im Streit,«<sup>2</sup> wird konkret der rituelle Pluralismus der antiken Religionen angesprochen – Weber verbindet ihn freilich, wie selbstverständlich, mit unterschiedlichen ›Ordnungen‹, tendentiell antagonistischen Ordnungen. Dieses Bild des antiken Polytheismus, bei Weber durch einen ›ewigen Kampf‹ charakterisierbar und jeweils ›andere Ordnungen‹ der Götter bestimmt, ist nur zu einem geringen Maße an dem orientiert, was die zeitgenössische religionshistorische Forschung vorgetragen hatte. Um 1900 war – neben anderen – eine Neuorientierung eingetreten, die Martin P. Nilsson als Zeitgenosse kurz so charakterisiert: An die Stelle der Mythen waren die Riten getreten. Das heißt konkret, die Mythologie, die allein ein ›Streit der Götter‹ vermittelt hatte, wurde fast über Nacht aus dem Gegenstandsbereich der Religionsforschung entfernt. Georg Wissowas ›Religion und Kultus der Römer‹ von 1912 ist ein exponiertes Beispiel dafür: Römische Religion ist eine Religion ohne Mythen, die historisch überlieferten Mythen sind griechische, über Literatur importierte Produkte. Vor diesem Hintergrund, dem Hintergrund der gleichzeitigen Altertums- und Religionswissenschaft, erscheint das Bild des antiken Polytheismus als Modell eines ›Wertepluralismus‹ merkwürdig deplaziert oder deformiert. Der praktizierte griechische oder römische Kultus – das ist in

---

<sup>1</sup> *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG I 17*, S.100.

<sup>2</sup> *MWG I 17*, S.242.

etwa auch die heutige Sicht dieser Religionen – gilt nicht Göttern, die über ›Ordnungen‹ oder ›Werte‹ gegeneinanderstehen, sondern Göttern, die in einem regionalisierten, arbeitsteilig organisierten Pantheon bestimmte ›Leistungen‹ (beispielsweise Gesundheit, Erfolg, Sicherheit) versprechen. Und: Auch wenn ein Grieche von zwei Göttern wußte, daß sie »miteinander im Streit liegen«, hätte er *beiden* Göttern opfern müssen<sup>3</sup>, wollte er sich nicht beider Zorn zuziehen. Selbst wenn man berücksichtigt, daß zu Webers Zeit Polytheismus als Religionstyp nie systematisch aufgearbeitet worden ist, darüber hinaus, daß in den verschiedenen Applikationen nicht unterschieden wird, ob nun Götter des gleichen Pantheon miteinander in Streit liegen (oder fremder Götterkreise), ob unterschiedlichen Göttern an verschiedenen Orten geopfert wird (oder am gleichen Ort, an dem sie sich in ›Konkurrenz‹ befinden), bleibt die Verwendung von ›Polytheismus‹, die Herkunft der damit verbundenen Muster, erklärungsbedürftig.

Um den religionshistorischen und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext aufzuhellen, in dem Webers Bild des Polytheismus im Rahmen einer Religionsgeschichte der Neuzeit und der mit ihr verbundenen Geschichte der Religionswissenschaft<sup>4</sup> anzusiedeln ist, zunächst einige Vorbemerkungen zu den systematischen Problemen, dann Bemerkungen zu den unterschiedlichen Interpretations-, Rezeptions- und Bewertungsphasen von ›Polytheismus‹ in der Europäischen Religionsgeschichte.

### 1. Gott und ›Lebensform‹

Wenn man die kulturtheoretische Standardfrage – in anderer Begrifflichkeit auch Referenzrahmen für die Weberschen Applikationen – nach dem Verhältnis von gesellschaftlicher Komplexität und Religion nun im Blick auf polytheistische Religionen stellt, zeigt sich sehr schnell, daß sich gesteigerte kulturelle Komplexität unmittelbar in der *Mehrzahl* von Göttern abbilden kann. Die Arbeitsteiligkeit auch der Götter und ihre Hierarchisierung in einem Pantheon begleiten gut erkennbar die Etablierung komplexer Kulturen (Staaten, Stadtstaaten)<sup>5</sup>: Herrschaft, Gerechtigkeit, Fruchtbarkeit, wirtschaftlicher Erfolg, Kriegserfolg, Heilung usw. können von unterschiedlichen

<sup>3</sup> Burkhard Gladigow, »Chresthai theois. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion«, in: Festschrift Carsten Colpe, hg.v. Christoph Elsas und Hans G. Kippenberg, *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, S.237–251.

<sup>4</sup> Zur Interferenz dieser beiden Bereiche programmatisch Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: C.H.Beck 1997.

<sup>5</sup> Burkhard Gladigow, »Strukturprobleme polytheistischer Religionen«, in: *Saeculum* 34 (1983), S.292–304.

Göttern hergestellt oder garantiert werden. Eine konsequente Ausdifferenzierung gerade der ›großen‹ Götter erfolgt jedoch üblicherweise nicht, und so gibt es in den altmediterranen Panthea nicht nur grundsätzliche Antagonismen von Göttern, sondern auch partikuläre Konkurrenzen, was konkret bedeutet: ›Angebote auf dem gleichen Markt‹. Für die grundsätzliche Offenheit eines Polytheismus, wie etwa des griechischen, ist es jedoch bezeichnend, daß Menschen für die Gesamtheit ihrer Lebensbezüge in der Regel nicht von einem einzigen Gott – und diesem allein – abhängig sind<sup>6</sup>. Ein Gott kann an einem bestimmten Punkte seine Dienste versagen, oder gar feindlich sein; damit ist der Mensch aber noch nicht rettungslos verloren. Ein anderer Gott kann ihm immer noch zu Hilfe eilen, das Unheil von ihm wenden, so wie Athena Poseidons Vorsatz, Odysseus zu vernichten, entgegentritt und ihn schließlich ›rettet‹.

Arbeitsteiligkeit der Götter und ihre tendenzielle Regionalisierung fangen zunehmende kulturelle Komplexität zunächst in einem ›Markt‹ an Leistungs- und Sinnangeboten<sup>7</sup> auf. Eine Wahl zwischen Göttern ist dann an konkreten Bedürfnissen orientiert, oder auch ›nur‹ durch den Kultkalender vorgegeben: Der Gedanke der Konversion (und Konfession) ist den polytheistischen Religionen grundsätzlich fremd – ein Bedarf dafür fehlt weitgehend –, ›henotheistische‹ Zuwendungen an Götter mit monotheistischen Prädikationen sind dagegen häufig (– und dürfen nicht in einen latenten Monotheismus uminterpretiert werden).

Wenn aber etwa in der Antike mit der ›Wahl‹ eines Gottes eine ›Lebensform‹ verknüpft und gegen andere Götter und ihre Ansprüche vertreten wird<sup>8</sup>, wird dies in den literarischen Verarbeitungen als höchst konfliktrichtig, systemstörend dargestellt: Hippolytos, der sich für Artemis und gegen Aphrodite entschieden hat, und Orpheus, Apollon-Helios gegen Dionysos wählend, kommen jämmerlich ums Leben. Auch das epische Vorbild, Paris auf dem Ida, und die späte und schnell allegorisch interpretierte Figur des Herakles am Scheidewege<sup>9</sup> gehen letztlich an ihrer über Göttinnen vermittelten Lebenswahl zugrunde. Die frühen Beispiele und ihre literarischen Diskussionen versuchen zu zeigen, daß rigoristische Positionen in einem polytheistischen System zum Scheitern verurteilt sind. Erst das Exemplum des Herakles prämiert die Entscheidung für ›Leistung/Bewährung‹ (*areté*) und gegen

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Das »Marktmodell« ist zunächst von Peter L. Berger für einen engeren Rahmen vorgeschlagen worden, dann aber von der Wissenssoziologie zunehmend erweitert worden; Peter L. Berger, »Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse«, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1 (1965) S. 235–249.

<sup>8</sup> Dazu grundsätzlich B. Gladigow, »Chrestai theois« (s. Anm. 3).

<sup>9</sup> Vgl. Karl Reinhardt, »Das Parisurteil«, in: ders. (Hg.) *Tradition und Geist*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, S. 16–36, sowie B. Gladigow, »Strukturprobleme polytheistischer Religionen« (s. Anm. 3), S. 243ff.

›Glück‹ (*eudaimonia*)<sup>10</sup>, freilich erst im Durchgang durch den Tod, – zudem bereits in einem pythagoreischen Kontext. Zu der Logik einer *longue durée* in der Religionsgeschichte gehört, daß Herakles (neben Asklepios) zu den Göttern gehört, die am längsten in Konkurrenz zu dem christlichen Gott blieben.

## 2. Pluralismus und ›mitlaufende Polytheismen‹

Mit dem 18. Jahrhundert setzten – nach höchst konkreten Vorläufen in der Renaissance<sup>11</sup> – neue Versuche ein, den Polytheismus allgemein zu rehabilitieren, entweder in der mittelbaren Form, daß man ihn einer bestimmten Phase kultureller Entwicklung zuordnete, oder in der unmittelbaren Weise, ihn unter der Rubrizierung »Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst« als »neue Religion«<sup>12</sup> anzupfehlen. Dieser Entwurf hat im »Zeitalter der Singularisierungen«<sup>13</sup> eine kompensierende Logik und markiert nach der Früh-Renaissance eine zweite Reklamation des Polytheismus für Pluralität, Offenheit, Gewaltenteilung. Die Früh-Romantik leitet dann so etwas wie eine »Wiederentdeckung des Polytheismus«<sup>14</sup> ein, die freilich schnell in eine bloße Individualisierung eines allgemeinen religiösen Gefühls einmündet. Für Schleiermacher sind die vielen unterschiedlichen Religionen nur die Formen, unter denen »die unendliche Religion sich im Endlichen darstellt«<sup>15</sup>; das romantische Muster vom Anschauen des Unendlichen im Endlichen hatte freilich eine höhere Affinität zum Pantheismus als zu einem, wie auch immer gearteten Polytheismus.

Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein war die abwertende Einordnung des Polytheismus aus der Sicht einer natürlichen Theologie vorherrschend: Nur die Vielheit der Religionen und die *eine* Offenbarung (- Offenbarungstradition) sind in dieser Perspektive und Tradition das erklärungsbedürftige Problem, – nicht die Vielheit der Götter in ›einer‹ Religion. Hinter diesem –

<sup>10</sup> Zur Motivgeschichte Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg: Claassen 1955, S. 329ff.

<sup>11</sup> Zu Gemistos Plethon: B. Gladigow, »Religio docta bei Marsilio Ficino. Religion, Erfahrung, Wissenschaft«, in: Walter Haug/Dietmar Mieth (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München: Fink 1992, S. 275–285.

<sup>12</sup> Zitate aus dem sog. »Systemprogramm des deutschen Idealismus«, wiederabgedruckt im Anhang von Rüdiger Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm*, Bonn: Bouvier, 1973.

<sup>13</sup> Reinhart Kosellek, »Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte«, in: derselbe, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp 1989, S. 38–66 auf S. 54.

<sup>14</sup> So die Überschrift von Kap. 4 bei Micael Landmann, *Pluralität und Antinomie*, München/Basel: Reinhard 1963, S. 118. ihr gehen voraus Kap. 3: »Das neue Verständnis des Mythos« und Kap. 2: »Vom bleibenden Recht des Polytheismus«.

<sup>15</sup> Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (1799). Hg. v. R. Otto. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991<sup>7</sup>, S. 169.

durch Marsilio Ficino und Nikolaus von Kues in den Grenzen der Renaissance wieder aktualisierten Gesichtspunkt – verschwindet die ›Vielzahl der Götter‹ der einzelnen ›positiven Religion‹ fast gänzlich. Auch mit der Entwicklung der Natürlichen Theologie zur Religionsphilosophie<sup>16</sup> steht die Frage nach der Vielheit der Religionen und ihrem Verhältnis zur Wahrheit im Vordergrund, und nicht die nach einer Vielheit von Göttern in einem Pantheon. Aufklärung und Kritik an der Aufklärung transportieren die gleiche Sichtweise: Von Reimarus über Lessing bis zu Schleiermacher wächst die Tendenz, den vielen, verschiedenen ›positiven Religionen‹ einen eigenen Wert im Blick auf die Gotteserkenntnis zuzugestehen.

Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß es schon vor der Aufklärung Ansätze gab, den ›heidnischen Religionen‹ einen von der christlichen Heilsgeschichte unabhängigen Wert zuzugestehen: Ich nenne hier Schriften wie die des Francois de la Mothe le Vayer, *De la vertu des Payens* (Kardinal Richelieu gewidmet) von 1757 oder, auf deutscher Seite die »Allgemeine Religions- und Staatsgeschichte eines Joseph Ringmüller von 1772, der keine Probleme hat, im 3. Hauptstück das ›Heidenthum in seiner Größe‹ zu behandeln und Götterlehre, Götterdienst und Glaubens- und Sittenlehre des Heidentums ›als ordentlich verfasst‹ (S. 407) zu präsentieren – geschrieben ›zum gemeinnützigsten Gebrauche besonders der wirzburgischen Schulen‹.

Lessings Plädoyer für eine »Vergleichung der Religionen«<sup>17</sup> von 1754 mündet in sein Konzept von einer Erziehung der Menschheit im Rahmen der göttlichen Offenbarung, ein Entwurf, der deutlich über die Grenzen der Aufklärung hinausweist. Seine Bewertung des Polytheismus als eines Versuchs der beschränkten menschlichen Vernunft, den Gottesbegriff »zu bearbeiten«, indem sie »den Einzigsten Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere (zerlegte), und jedem dieser Teile ein Merkzeichen (gab)«<sup>18</sup> reduziert die historischen Polytheismen freilich wieder auf einen latenten, intendierten, aber nicht erreichten Monotheismus. Bei einem anderen großen Vorläufer der Religionswissenschaft als Disziplin treten – mutatis mutandis – die gleichen Probleme auf: Schleiermacher weist zwar – noch nachdrücklicher als Lessing – der Vielfalt der positiven Religionen einen eigenen, legitimen Status zu (sie sind ›notwendige‹ Konkretisierungen), relativiert aber für eine religionshistorische Erforschung der Religionen diese Position dadurch, daß er 1799 den verschiedenen Gottesvorstellungen nur akzidentellen Charakter zuweist, – alle internen Reflexionen zudem, Dogmatik und Mythologie vor allem, zurückweist.

<sup>16</sup> Dazu Konrad Feiereis, »Die Vielheit der Religionen. Zur religionsphilosophischen Diskussion in der deutschen Aufklärung«, in: Charlotte Hörgl u. a. (Hg.), *Wesen und Weisen der Religion*, München: Hüber 1969, S. 188–211.

<sup>17</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Rettung des Hieronymus Cardanus*, Werke VII, S. 212.

<sup>18</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Werke VIII, Einleitung § 6, S. 592.

### 3. Pluralismus und religiöse Kompetenz

Eine *Einheit* von religiösem und gesellschaftlichem Bewußtsein ist – nach Ansicht der Theoretiker des kulturellen Wandels – als eine Folge des Säkularisierungsprozesses in der Neuzeit verloren gegangen<sup>19</sup>, – eine solche Einheit bestehe nur noch bei besonderen religiösen Gruppierungen. Prämisse dieser von der Struktur her richtigen Beobachtung ist, daß die Definition von Religion so gewählt wird, daß ein Mensch jeweils nur ›eine‹ Religion hat, haben kann – mit der Folge, daß diese eine Religion unter beschleunigten gesellschaftlichen Wandlungsprozessen nicht mehr alle Bedürfnisse abdeckt. Mit dieser Diagnose im Hintergrund entsteht entweder – aus theologischer Sicht – der ›Zwang zur Häresie‹, P.L. Bergers Befund, oder aber ein freier Wechsel der Orientierungssysteme, wie er in unterschiedlicher Breite in komplexen Kulturen wohl immer praktiziert worden ist. Pluralisierung auf Säkularisierung zurückzuführen<sup>20</sup>, beschränkt die Analyse auf moderne Entwicklungen und betrachtet sie aus einem theologischen Blickwinkel. Behält man dagegen die volle Komplexität der religiösen Entwicklungen innerhalb der Europäischen Religionsgeschichte im Auge (»mitlaufender religiöser Pluralismus«), bleibt die typische Offenheit einer pluralistischen Pragmatik der Regelfall, – für polytheistische Religionen ist sie konstitutiv.

Daß die zuständigen Wissenschaften, vor allem die Religionswissenschaft, diesen für europäische Verhältnisse typischen komplexen religiösen Orientierungen kaum Aufmerksamkeit geschenkt haben, hängt wohl auch damit zusammen, daß eine sukzessive Ausgliederung unterschiedlicher Lebensbereiche aus den christlichen Normierungsansprüchen generell als ›Säkularisierung‹ interpretiert wurde, – womit die Säkularisate zugleich pauschal aus dem Bereich von Religion ausgeschieden wurden. Gelten die anderen Systeme noch theologisch unbestritten als ›Religionen‹, wird der Wechsel von Orientierungssystemen, nach Bedarfslagen oder in biographischer Sukzession, im Schema von Apostasie und Konversion verhandelt: Temporäre, partielle oder sukzessive Wechsel unterliegen dabei gewissermaßen automatisch einem Häresie-Verdacht. P.L. Bergers ›häretischer Imperativ‹ ist ein solcher halbherziger Versuch, die Defizienzen des traditionellen Christentums in der modernen Gesellschaft zu beschreiben – und zu bewerten. Zusammengefaßt in der Antithese: »Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene; für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit. ... Modernität

<sup>19</sup> Richard van Dülmen, *Religion und Gesellschaft, Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Fischer 1989, S. 222f.

<sup>20</sup> Auf eine Pluralisierung der sozialen Lebenswelten sind die Analysen von Peter L. Berger fokussiert. – Zum Problem der Privatisierung von Religion jetzt Hubert Knoblauch, »Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse«, in der Einleitung zu: Thomas Luckmann, *Unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 19ff.

schafft eine Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird.«<sup>21</sup> (Bitte hören Sie gewissermaßen aus den ›off‹ immer mit: »Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird ...: einem solchen Alltag gewachsen zu sein.«) Aus einer anderen Perspektive, aber über den gleichen Sachverhalt, urteilt Hermann Lübke so: »Moderne komplexe Gesellschaften sind weniger als jemals Gesellschaften zuvor auf homogene Orientierungssysteme inhaltsreicher Art und auf Einheit der Kulturgenossen in diesem Orientierungen angewiesen.«<sup>22</sup>

#### 4. Polytheismen der Neuzeit

Ende des 18. Jahrhunderts wird in dem sog. Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus eine religiöse Stimmung zusammengezogen, die man mit einem gewissen Recht als »Die Wiederentdeckung des Polytheismus«<sup>23</sup> bezeichnen kann, – nicht von Polytheismus als Gegenstand der Forschung<sup>24</sup>, sondern als ein neues religiöses Denkmuster, das ein offeneres Deutungs- und Orientierungsmodell gegen eine monotheistische Theologie und einen eindimensionalen aufklärerischen Rationalismus stellen sollte. Mit dem emphatischen Aufruf zu einem »Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst«, zusammengefaßt in: »wir müssen eine neue Mythologie haben«, wird nicht weniger als eine »neue Religion« angemahnt: »Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein«. ›Mythologie‹ und ›Religion‹ sind in diesem Rahmen – C. G. Heynes und Herders Neubewertung des Mythos entsprechend<sup>25</sup> und sie übertreffend – eng zusammengezogen: Mythos ist nicht ein Spiel dichterischer Phantasie, sondern der Versuch der Menschheit, die Dinge sinnlich zu erfassen, zu beschreiben und zu erklären. Von Herder selbst wird zunächst eine Konzeption vertreten, in der Mythologie gegenüber Religion das allgemeinere und ursprünglichere Phänomen ist, – und damit zum eigentlichen Gegenstand des Philosophen im Unterschied zu dem des ›Religionsforschers‹<sup>26</sup> wird.

<sup>21</sup> Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Die Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Fischer 1980, S. 41.

<sup>22</sup> Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz: Styria, 1986, S. 249 mit Verweis auf Gerhard Schmidtchen, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München: Kösel 1979, S. 15.

<sup>23</sup> So Michael Landmann (s. Anm. 14).

<sup>24</sup> Dazu Burkhard Gladigow, »Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997), S. 59–77.

<sup>25</sup> Ulrich Faust, *Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder*, Münster: Aschendorff 1977, S. 39ff.

<sup>26</sup> Der »Religionsforscher« sieht in Herders »Fragment einer Abhandlung über die Mythologie, besonders über die indische« von 1784/5 die Verirrungen einer »Abgötterei«, der

Dem polytheistischen Programm des deutschen Idealismus von 1794 oder 1796 ging Schillers Gedicht »Götter Griechenlands« um wenige Jahre voraus, in dessen erster Fassung von 1788 einem mechanistischen Weltbild und dem Monotheismus – auf unterschiedlichen Ebenen – eine Absage erteilt wurde<sup>27</sup>. Die »entgötterte Natur« und der einsame christliche Gott sind für Schiller die Konsequenzen des Monotheismus, die letztlich nur noch im Bereich der Dichtung zurückgenommen werden können. In der Vorrede zur »Braut von Messina« heißt es: »Die Götter sind in die Brust des Menschen zurückgekehrt. Der Dichter muß ... die Götter wieder aufstellen«. Mit Schiller bekommt jener »Künstlerpolytheismus« der Renaissance<sup>28</sup> ein neues Gesicht, nun – im 18. Jahrhundert – gegen die mechanistische Einrichtung der modernen Welt gerichtet. In dieser Tradition ist die christliche Strategie gegenüber der antiken Kunst und Kultur, sie durch bloße Ästhetisierung zu desakralisieren (>*potius*« *artis pretio quam divinitate metienda*<sup>29</sup>) gewissermaßen zurückgenommen. In der Folge davon nähern sich freilich Mythologie und Polytheismus nicht mehr vollständig an: »Mythos« umfaßt auf der einen Seite nicht nur Göttermýthen<sup>30</sup> und Polytheismus ist auf der anderen Seite nicht mehr notwendig mit Mythos verbunden. Die daraus hervorgehenden unterschiedlichen Konstellationen sind für die Folgezeit, bis in die Gegenwart hinein, konstitutiv.

Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts war eine Phase der Wiederannäherung an den Polytheismus zu einem Ende gekommen, die, mit Jean Bodins Wiedereinführung des Begriffs um 1580 beginnend, in David Hume's Neubewertung des Polytheismus<sup>31</sup> über eine Ablösung von dem negativ besetzten Begriff »Idolatrie«<sup>32</sup> gelaufen war. Dieser Phase geht wiederum eine Art Vorgeschichte in der Einordnung des Polytheismus im Rahmen einer *histoire sacrée*<sup>33</sup> voraus. Das 17. Jahrhundert war voll von Versuchen, den Einfluß des israeliti-

---

Philosoph aber »die verschiedene Denkart und Fassungskraft der Verehrenden«. Dem Philosophen wird in dem Fragment als Aufgabe so etwas wie eine Würdigung »polytheistischer Religiosität« zugeschrieben; vgl. U. Faust, (s. Anm. 25) S. 46ff.

<sup>27</sup> Willy Theiler, »Der Mythos und die Götter Griechenlands«, in: *Horizonte der Humanitas, Freundesgabe für Walter Wili*, Bern: Haupt 1960, S. 15–30.

<sup>28</sup> Michael Landmann (s. Anm. 14), S. 123.

<sup>29</sup> Codex Theodosianus 16.10,8, dazu: Hubert Cancik, »Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert«, in: Hartmut Zinser, (Hg), *Der Untergang von Religionen*, Berlin: Reimer 1986, S. 65–90.

<sup>30</sup> Zur Rezeptionsgeschichte Walter Burkert, »Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne«, in: *Les Études Classiques aux XIXe et XXe Siècles: Leur Place dans L'Histoire des Idées*. Entretiens sur l'Antiquité Classique Bd. XXVI, Vandoevres-Genève: Fondation Hardt, 1980, S. 159–207.

<sup>31</sup> David Hume, *Natural History of Religion* (1757) Kap. Vff.

<sup>32</sup> Dazu Francis Schmidt, »Naissance des polythéismes (1624–1757)«, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 59 (1985), S. 77–90.

<sup>33</sup> Dazu Don Cameron Allen, *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*, Baltimore/ London: John Hopkins, 1970, S. 53–82 (»The Renaissance Search for Christian Origins: The Sacred History«).



schen und christlichen Monotheismus auf die antiken heidnischen Autoren zu zeigen: Monotheismus und Polytheismus oder Bilderverehrung sind dabei im Schema von Degenerationstheorien miteinander verknüpft. Protestantische Autoren verbinden darüberhinaus mit besonderer Inbrunst katholische Kultpraxis mit dem antiken Heidentum<sup>34</sup>: Roma paganizans<sup>35</sup> ist ein fester Topos der interkonfessionellen Polemik. Trotz dieser konfessionellen Engführungen bleibt ›Polytheismus‹ als gelebter, philosophisch reflektierter, polemisch ausgegrenzter Religionstyp ein Deutungsmuster für Orientierungsprobleme, Kongruenzen und Differenzen. In einer Unterströmung der Europäischen Religionsgeschichte bleiben die Alternativen präsent, die Geschichte gelebter Religionen aufgehoben, – oder: die Anachronismen werden in neuen Kontexten zu neuen Deutungsmustern. Allgemeiner – und schöner – formuliert bei Hans Kippenberg im vorletzten Satz seiner ›Entdeckung der Religionsgeschichte‹: »Die Vergangenen und fremden Religionen wurden so dargestellt, daß die Ansprüche der modernen Gesellschaft auf eine vollständige Abkehr von der Tradition durch die Gegenstände selber konterkariert wurden.«

Mit der Befreiung der Diskussion aus den Fesseln von Bibelexegese und interkonfessioneller Polemik gewinnt ›Polytheismus‹ im Umfeld der Aufklärung einen gewissen ›Modellcharakter‹ für bestimmte, in der christlich-abendländischen Tradition unterdrückte und ›vergessene‹ Sichtweisen und Orientierungsmuster. Die neue Situation in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist dadurch charakterisierbar, daß dem Polytheismus nun für bestimmte Topoi historisch und systematisch ein Eigenwert zugeschrieben wird, daß man nun unabhängig von Urteilen der Bibel – oder gegen sie – ›den Heiden‹ eigene Werte und Tugenden zuordnen kann: *De la vertu des payens*<sup>36</sup>. Ein weiteres, folgenreiches Motiv für eine »Wiederentdeckung des Polytheismus« wird über seine »Naturnähe« begründet und führt schließlich über die Zwischenstufen der Romantik und Neo-Romantik zu den verschiedenen Neo-Paganismen der Gegenwart. Auch hier wird ein Programm der Renaissance wieder aufgegriffen, das in Weiterführung des wieder aktualisierten Neuplatonismus Mythos und Natur auf der einen Seite und die *phantasia* auf der anderen zusammenordnete. Wenn in dieser Tradition die Mythen, Bilder und Riten Formen sind, durch die sich die in der Natur verborgenen Götter zeigen, gibt es zwischen Naturerkennen und Respektieren eines traditionellen Polytheismus eine notwendige Verbindung. Im Anschluß an Macrobius' Zitat aus Porphyrios (*adeo semper se et sciri et coli numina maluerunt qualiter in volgus*

<sup>34</sup> Guter Überblick bei Don Cameron Allen, ebd., S. 53–82.

<sup>35</sup> Johann Valkenier, *Roma paganizans*, Franeker: Idzartus Alberti, 1656.

<sup>36</sup> François de La Mothe le Vayer, *De la vertu des payens*, Paris, 1642. Zu La Mothe le Vayer als »libertin« Dorothee Kimmich, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, S. 94ff. und S. 114f.

*antiquitas fabulata est ...*<sup>37</sup>) faßt Pierre Hadot<sup>38</sup> diese »Rechtfertigung des traditionellen Polytheismus«, die auch Ausgangspunkt für Schillers »Götter Griechenlands« ist, so zusammen: »Die Mythologie ist in gewisser Weise ein Entwurf der Physik, da sie mit Hilfe der bildhaften Form etwas von den Mächten ahnen läßt, die die Natur beherrschen ...«

Hier wird zugleich ein grundsätzlicher Konflikt dieses Jahrhunderts erkennbar, soteriologisch unter der Alternative *natura versus scriptura* gefaßt: Während ›die Heiden‹ von den naturnahen Göttern und dem Wechsel ihrer Kulte abhängig sind, leben die Christen in der Sicherheit ihrer Schrift<sup>39</sup>. Eine Überwindung dieser Alternative ließe sich als einer »der Träume des 18. Jahrhunderts« bezeichnen, als Rückkehr in eine Welt, »die von der mosaischen Unterscheidung unberührt ist.«<sup>40</sup> Die weiterlaufende, ambivalente Bewertung des ›Heidentums‹ spiegelt die Unmöglichkeit oder Möglichkeit, ein neues Heidentum in der Form eines ›neuen‹ Polytheismus zu entwerfen, der in der Spannung zum mosaischen Monotheismus lebt. Polytheismus als Alternative (nicht: Überwindung der Alternative) zum Wahrheitsanspruch des Monotheismus oder ›Polytheismus der Naturnähe‹ bleiben bis in die Gegenwart die konkurrierenden Muster von Rezeption und Option: So kann man heute den griechischen Pan als den Gott ansprechen, der eine Umweltethik getragen hätte<sup>41</sup>, – wäre nicht der antike Polytheismus untergegangen – oder den philosophischen Wert des antiken Polytheismus ganz allgemein propagieren: *Le génie du paganisme*<sup>42</sup>.

## 5. Neue Polytheismen

»Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott! ... Und wieviel neue Götter sind noch möglich!« Nietzsches plakative Formulierungen<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Macrobius, *Comment. in Somn. Scip.* 1, 2, 20.

<sup>38</sup> Pierre Hadot, *Zur Idee der Naturgeheimnisse. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen »Ideen zu einer Geographie der Pflanzen«*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwiss. Klasse 8, Mainz 1982, S. 19.

<sup>39</sup> Zu dieser Opposition und dem »Traum des 18. Jahrhunderts« Jan Assmann, »Heiden: der religiöse Unterschied«, in: *Merkur* 558/9 (1995), S. 957–962.

<sup>40</sup> Ebd., S. 961.

<sup>41</sup> Johnson Donald Hughes, »Pan: Environmental Ethics in Classical Polytheism«, in: Eugene C. Hargrove (Hg.), *Religion and Environmental Crisis*, Athena/ London: University of Georgia Press 1986, S. 7–24. Auf S. 22 die Erwägung: »what might have happened if Great Pan had not died. ... it is quite possible that an explicit environmental ethics might have developed in the west much earlier than it actually did...«.

<sup>42</sup> Marc Augé, *Le génie du paganisme*, Paris: Gallimard 1982.

<sup>43</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* 19, in: Karl Schlechta (Hg.), *Friedrich Nietzsches Werke* Bd. 2, S. 1178 und: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, Bd 3, Darmstadt 1958, S. 838;

annoncieren eine weitere mögliche Position zwischen echter Remythisierung und einer »Repaganisierung des Weltvertrauens«<sup>44</sup>. Nietzsche, die große Bezugsfigur für einen »neuen Polytheismus« nach dem Tod Gottes, sieht den »größten Nutzen der Polytheismus«<sup>45</sup> in der »wundervollen Kraft, Götter zu schaffen«, die ihrerseits Rechtfertigungen von »Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen« waren. Die »Neo-Paganismen« des 20. Jahrhunderts<sup>46</sup> berufen sich – direkt oder indirekt – vor allem auf Nietzsches Begründung des Individuums aus der Struktur des Polytheismus: »Da gab es nur eine Norm: ›der Mensch‹ – und jedes Volk glaubte diese eine und letzte Norm zu *haben*. Aber über sich und außer sich, in einer fernen Überwelt, durfte man eine *Mehrzahl von Normen* sehen: der eine Gott war nicht die Leugnung und Lästerung des anderen Gottes! Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte man zuerst das Recht von Individuen.«<sup>47</sup> Nietzsches pathetischer Polytheismus hat seine zeitgleichen Entsprechungen in Giosuè Carduccis *Odi barbare*<sup>48</sup> und Auswirkungen auf den *paganismo superior* des Fernando Pessoa. Beide Dichter benutzen ihr Bild des antiken Polytheismus als Medium für ein modernes, antiklerikales und nationales Weltgefühl, das sich auf die spezifischen Anforderungen der Moderne einläßt. Christentum wird im Rahmen des antiken Polytheismus gesehen: »Nasce um deus. Outros morrem. A Verdade/ nem veio nem se foi: o Erro mudou« ( Ein neuer Gott erscheint, und andre müssen weichen, Statt Wahrheit Irrtum nur mit neuen Zeichen). Pessoa's »Esoterisches Gedicht« geht weiter mit: »Wir stehen jetzt in andrer Ewigkeit,

---

Zusammenstellung der beiden Zitate bei Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (1979), Frankfurt: Suhrkamp 1996, S. 36.

<sup>44</sup> In diesem Sinne ist auch Blumenberg, ebd., S. 41 zu lesen: »Alles Weltvertrauen fängt an mit den Namen, zu denen sich Geschichten erzählen lassen.«

<sup>45</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* 143, in: Karl Schlechta (Hg.), *Friedrich Nietzsches Werke*, Bd. 2 (wie Anm. 43), S. 134f. Zum allgemeinen Rahmen Yves Ledure, »Nietzsche et le polythéisme. Une Approche plurielle du divin«, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 61 (1977), S. 533–548.

<sup>46</sup> Zum Kontext: Richard Faber, »Pagan« und Neo-Paganismus. Versuch einer Begriffsklärung«, in: Richard Faber/Renate Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1986, S. 10–25.

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* III 143, hg. von Karl Schlechta Bd. 3 (wie Anm. 43), S. 135.

<sup>48</sup> Carduccis *Odi barbare* inspirierten Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff zu Übersetzungen, die er zusammen mit einem Begleitgedicht an Julius Wellhausen schickte. Das an den Freund Wellhausen gerichtete Begleitgedicht spiegelt – bei aller Ironie – etwas von Wilamowitz' religiösen Positionen: »Als Christgeschenk legt unter den Tannenbaum... der Hellenist die Heidenverse/ nieder dem Theologieprofessor. ... Wir Atheisten? Monotheismus nur/ ist Atheismus. Einzige Wahrheit ist/ hier einzig Lüge. Fromm und gläubig/ lieben wir alle die weiland Götter. ... Kein Gott lebt ewig. Christus und Antichrist/ bringt Götterdämmerung, Typhon und Fenriswolf./ Der große Pan ist tot, erklingt die plötzliche Kunde vom Fels zum Meere./ Doch ewig leben Götter im Element./ im Menschenbusen, sehnend nach Schön und Gut./ lebt ewig der Gott. Am farb'gen Abglanz/ haben, sein Ebenbild, wir das Leben.« Aus: Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen*, Leipzig: Köhler 1928, S. 188.

und dennoch: besser war die alte Zeit.«<sup>49</sup> Für eine religionshistorische Einordnung bleibt weiterhin offen, welche Art konkreter religiöser Orientierung aus diesen Entwürfen hervorgeht. Für die aktuelle Situation notiert Lonnie D. Kliever im Blick auf diese Frage: »The nascent polytheism is still more ›lived out‹ than ›thought out‹. ... Nietzsche foresaw this polytheism but he did not live to give it a lodestone and a language.«<sup>50</sup>

Etwa zur gleichen Zeit, in der in Amerika die Diskussion um einen ›neuen Polytheismus‹ anlieft, fand – wohl unabhängig davon<sup>51</sup> – in Deutschland eine an manchen Punkten vergleichbare Auseinandersetzung um einen ›aufgeklärten Polytheismus‹ statt. Die deutsche Diskussion schließt, anders als die amerikanische, unmittelbar an das ›Systemprogramm‹ und Max Webers Bild des Wertepluralismus im Schema eines Götterkampfes an: »Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf« (MWG I, 17 S. 101). Soweit sich die Diskussion an M. Weber orientierte, stand mit dem Pluralismus auch die moderne Orientierungsproblematik und eine mögliche Überforderung des Menschen<sup>52</sup> im Vordergrund. Den Übergang zu der notwendigen Entscheidung des modernen Menschen darüber, »welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist«, hatte Max Weber der Ablösung des Polytheismus durch einen ethisch definierten Monotheismus zugeordnet: »Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte die Vielgötterei entthront zugunsten des ›Einen, das not tut‹ – und hatte dann angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser ›Alltag‹.«<sup>53</sup> Focus der Attestierung von »Kompromissen und Relativierungen« und des Bildes von den »alten vielen Göttern« ist eine Überforderung durch die Moderne: »Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein.«<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Aus Fernando Pessoa, *Esoterische Gedichte. Mensagem. Botschaft. Englische Gedichte*, Zürich: Athenaeum 1989, S. 16f.

<sup>50</sup> Lonnie D. Kliever, »Polysymbolism and Modern Religiosity«, in: *The Journal of Religion* 59 (1979), S. 178f.

<sup>51</sup> Odo Marquard, verweist zwar in: »Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?«, in: Jacob Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt*, München: Finke 1983, S. 77. Anm. 3 unter dem Stichwort der »positiven Implikationen von Polytheismus« auf David L. Miller, geht aber in seiner Argumentation und Auswertung nicht mehr auf ihn ein.

<sup>52</sup> Zum Motiv der Überforderung bei Max Weber: Karl Löwith, »Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag«, in: *Merkur* 18 (1964), S. 501–519; zu den amerikanischen Verhältnissen S. 517f.

<sup>53</sup> MWG I /17, S. 101; WL, S. 604f.

<sup>54</sup> MWG I /17, S. 101; WL, S. 605.

In diesem Rahmen wird im allgemeinen keine ›Remythisierung‹ betrieben, die sich als »neuheidnische Regression hinter jenes Selbstverständnis von Autonomie und Individualität«<sup>55</sup> einordnen ließe, sondern das weitgehend traditionelle Muster pluralistischer Orientierung wiederaufgerufen. Für eine religionshistorische Diskussion dieser Kontroverse scheint es notwendig zu sein, grundsätzlich zwischen Mythologie und Polytheismus, zwischen kognitiver oder narrativer Bewältigung<sup>56</sup> auf der einen, und gelebtem Polytheismus auf der anderen Seite zu unterscheiden. Ebenso ist geboten, die Differenzen, die zwischen einem möglichen »Spielwettbewerb« unter verschiedenen »Kleinen Erzählungen« (P. Koslowski) und »Entscheidungen« in einem »religiösen Alltag« (M. Weber) bestehen, aufrechtzuerhalten: Pluralismus als Orientierungsproblem in komplexen Kulturen läßt sich nicht über den Begriff des ›Spieles‹ dekonstruieren<sup>57</sup>. Ein Vergleich der nordamerikanischen Diskussion mit der Kritik an den Marquardschen Optionen für einen neuen Polytheismus zeigt, wie wichtig es ist, diese Unterscheidungen zu beachten: Andernfalls stehen sich in paradoxer Weise gegenüber die Kritik an Marquards neuem Polytheismus als »einer Legitimation der Konkurrenzgesellschaft im Namen einer aufgeklärten Polymythie«<sup>58</sup> auf deutscher Seite und das amerikanische Lob des Polytheismus als potentielle »liberation religion«<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Jürgen Habermas, in: Merkur 42 (1988), S. 154; letztlich zustimmend zitiert bei Christoph Jamme, *Gott hat ein Gewand. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt: Suhrkamp 1991, S. 14; zum gleichen Kontext ebd., S. 265; vgl. ferner ders., »Kommen die Götter? Kritische Fußnoten zur post-modernen Diskussion um die ›Neue Mythologie‹«, in: *Hegelstudien* 20 (1985), S. 316–329.

<sup>56</sup> Dies das Interesse der Arbeit von Christoph Jamme, *Gott hat ein Gewand. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, a. a. O., S. 15: »Mythische Erfahrungsformen sind deshalb für das gegenwärtige Denken attraktiv, weil der Mythos einen anderen Typus von Vernunft als das instrumentelle Denken repräsentiert, weil er andere Vorstellungen von Wirklichkeit ermöglicht. ... Der Mythos ist ein diagnostisches Instrument zur Auslotung des Raumes unserer Rationalität, mit dessen Hilfe wir auch die historische Genese der heutigen Differenzierungen aufarbeiten können ...«

<sup>57</sup> Vgl. Peter Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit*, Wien: Passagen 1989, S. 73 (im Kap.: »Postmoderne Polymythie?«): »Die Ideologie der Ontologisierung des Spieles und der Remythologisierung der Moderne bildet die anarcholiberale Variante der Postmoderne. Sie ist eine Rückkehr zum Polytheismus und verläßt damit die Moderne und das Christentum.« Es folgt eine Kritik der »anarcholiberalen Utopie des Spieles«.

<sup>58</sup> So Christoph Jamme (wie Anm. 56) S. 265.

<sup>59</sup> Robert S. Jr. Ellwood, »Polytheism: Establishment or Liberation Religion?«, in: *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), S. 344–349.

## 6. »Wiederholungen der Apostasie Julians« oder »Aufgeklärter Polytheismus«?

Für den wissenschaftsgeschichtlichen Kontext der Diskussion – nun im Horizont unseres Jahrhunderts gesehen – ist von grundsätzlicher Bedeutung, daß für Max Weber – wie für John Stuart Mill und die Vertreter des Neuen Polytheismus – Polytheismus die Form der religiösen Deutung von Welt ist<sup>60</sup>, die am unmittelbarsten mit konkreter Erfahrung korrespondiert. In einer Rede von 1916 hatte Max Weber festgehalten: »Der alte nüchterne Empiriker John Stuart Mill hat gesagt: rein vom Boden der Erfahrung aus gelange man nicht zu *einem* Gott – mir scheint: am wenigsten zu einem Gott der Güte –, sondern zum Polytheismus. In der Tat: wer in der ›Welt‹ (im christlichen Sinne) steht, kann an sich nichts anderes erfahren als den Kampf zwischen einer Mehrheit von Wertreihen... Er hat zu *wählen*, welchem dieser Götter, oder wann er dem einen und wann er dem anderen dienen will und soll ...«<sup>61</sup> Weber orientiert sich für sein Bild der Lebensführung in einer entzauberten Moderne<sup>62</sup> immer wieder an der Situation des vormodernen Griechen unter den Bedingungen eines gelebten Polytheismus: »Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in einem anderen Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ›Wissenschaft‹.«<sup>63</sup> Bei aller Ähnlichkeit zwischen antiker und moderner Situation wird zugleich deutlich, daß das Subjektivistische der Weberschen Wertewahl<sup>64</sup> für ihn die Signatur der Neuzeit ist: Im Schema des Kampfes der Götter ermöglicht sie zugleich die »axiologische Wende« (W.Schluchter) und einen rationalen Rahmen für den Kampf der Götter. »Man kann sogar weitergehen und sagen,« faßt M.Hennen die Option plakativ zusammen<sup>65</sup>, »daß der Freiheitsbegriff bei Weber primär auf Polytheismus abziele.«

Protagonist einer neuen Diskussion über den Polytheismus war in Deutsch-

<sup>60</sup> Julien Freund, »Le polythéisme chez Max Weber«, in: *Archives de Science Sociales des Religions* 61 (1986), S.51–61.

<sup>61</sup> Max Weber, *PS* S.145. Die Rede trägt den Titel: »Zwischen zwei Gesetzen«.

<sup>62</sup> Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*. Wichtig der Hinweis Schluchters a.a.O., Bd.1, S.347 Anm.21, daß bei Weber die »Entzauberung« gerade nicht zu einer »Entgötterung« führt.

<sup>63</sup> Max Weber, *MWG I/17* S.100; *WL*, S.604.

<sup>64</sup> Dazu W. Schluchter, »Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an M. Weber«, in: ders., *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp 1996, S.223–255.

<sup>65</sup> Manfred Hennen, *Krise der Rationalität – Dilemma der Soziologie*, Stuttgart: Enke 1976, S.56.

land vor allem Odo Marquard mit seinem ›Lob des Polytheismus‹<sup>66</sup>, einem aus dem Systemprogramm abgeleiteten Versuch, eine »Polymythie« zu entwerfen, »die spezifisch der modernen Welt zugehört«. Nietzsche folgend bestimmt Marquard den Beginn der Moderne durch das »Ende des Monotheismus«<sup>67</sup> und leitet aus dieser These die Forderung nach einem »aufgeklärten Polytheismus« ab, der das wiederherstellt, was mit der Freiheit der Mythologie verbunden war: »die Pluralität der Geschichten, die Gewaltenteilung im Absoluten, das große humane Prinzip des Polytheismus.«<sup>68</sup> Die an Marquard anschließende Kontroverse bekommt durch einen weiteren Bezugspunkt ihre besondere Schärfe: Über ein Aufgreifen von Petersons These »Monotheismus als politisches Problem«<sup>69</sup> wird der Polytheismus der Neuzeit zugleich als mögliche politische Theologie in die Diskussion gebracht, – nachdem Peterson dem christlichen, trinitarischen Monotheismus diese Möglichkeit abgesprochen hatte. O. Marquards provozierendes ›Lob des Polytheismus‹ ist so auch der Versuch, in einer »entzauberten Wiederkehr des Polytheismus« eine politische Theologie zu entwerfen, die sich in politischer Gewaltenteilung zeigt<sup>70</sup>, aber auch in »spezifisch neuzeitlichen Formen der Mythologie«<sup>71</sup>, zu denen dann auch die Geschichten der Geschichtswissenschaft gehören.

Jacob Taubes hat in einer kritischen Replik »Zur Konjunktur des Polytheismus« auf Marquards Intervention für eine moderne Polymythie geantwortet und nimmt nun seinerseits Mythologie in einer spezifischen Weise ernst: »Wenn Mythologie nicht nur eine Literaturgattung: Göttergeschichten, Geschichten von Heroen und Dämonen, bezeichnet, sondern durch eine besondere Geisteslage bestimmt ist. ... Odo Marquard wird sich fragen (lassen) müssen, ob sein spätes ›Lob des Polytheismus‹ die philosophische Choreographie skizziert, nach der jene akademisierten ›Kosmiker‹ in der Bundesrepublik und in Frankreich sich in Szene setzen können.«<sup>72</sup> Im Zentrum der Kritik steht die Vermutung, daß mit »der religionsgeschichtlichen Apologie des Heidentums und dem philosophischen Lob des Polytheismus ... nicht nur eine mythische Geisteslage indiziert, sondern produziert (wird)«, zusammengezo-

<sup>66</sup> Odo Marquard, »Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie«, in: Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam 1981, S. 91–116.

<sup>67</sup> Marquard, »Lob des Polytheismus«, a.a.O., S. 53.

<sup>68</sup> Ebd., S. 50.

<sup>69</sup> Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (1935), in: ders., *Theologische Traktate*, München: Kösel 1950, S. 45–147.

<sup>70</sup> Odo Marquard, »Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?« in: Jacob Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Religionstheorie und Politische Theologie I*, München: Fink 1983, S. 77–84.

<sup>71</sup> Ebd., S. 84.

<sup>72</sup> Jacob Taubes, »Zur Konjunktur des Polytheismus«, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 457–470, das Zitat auf S. 461f.

gen in das auktoriale Verdikt »Die Rekurse auf Mythos post Christum sind in Wahrheit nur Wiederholungen der Apostasie Julians.«<sup>73</sup> Seine Analyse des »Verhältnisses von Polytheismus und Geschichte« läuft insgesamt auf eine religiöse Kritik am Duktus von Religionsphilosophie und Religionsgeschichte hinaus: »Was die neuere Religionsgeschichte betreibt, ist nichts Geringeres als eine Apologie des Polytheismus, nachdem zweitausend Jahre Christentum unsere Augen dafür geblendet haben.«<sup>74</sup> Die von Taubes unterstellten Verbindungen zu Alain de Benoists ›Comment peut-on être païen?‹<sup>75</sup> verweisen parallel dazu auf eine immer noch aktuelle Beziehung bestimmter ›Neo-Paganisten‹ zur ›Neuen Rechten‹<sup>76</sup>, – werden freilich der Argumentations-Tradition des »Systemprogramms« kaum gerecht.

### 7. Anachronistische und nativistische Polytheismen

Eine funktionale und strukturelle Analyse eines vor- und nichtchristlichen religiösen Pluralismus und eine Bestimmung des Religionstyps ›Polytheismus‹ muß sich auch daran messen lassen, inwieweit sie in der Lage ist, ›moderne Pluralismen‹ theistischer oder nicht-theistischer Art zu erfassen. Das ist im Falle des rezenten Hinduismus oder des Shintoismus, aber auch vergleichbarer Variationen des Buddhismus – in ihren Ländern – in einem gewissen Rahmen noch möglich, bereitet jedoch Schwierigkeiten, wenn neuzeitliche oder moderne europäische Phänomene erfaßt werden sollen. Auffallend ist, daß – in einer Verkehrung des spätantiken Ausgangssituation – im Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte von Zeit zu Zeit ›insuläre Polytheismen‹ in einer monotheistischen Umwelt auftreten. Das gilt, zumindest der Intention nach, auch für den ›Polytheismus von Mistra‹ im 15. Jahrhundert. Wohl nur unter den besonderen Bedingungen, die der übermächtige Druck des islamischen Ostens auf das byzantinische Reich ausübte, das sich seit dem ersten Kreuzzug zugleich vom lateinischen Westen verraten fühlte, konnte noch einmal ein ernstgemeinter Entwurf eines Polytheismus entstehen. In Gemistos Plethons *Nomon Syngraphe*<sup>77</sup> findet sich am Vorabend der Florentiner Re-

<sup>73</sup> Ebd., S. 464.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Ebd., S. 469: »Gedanken sind frei, aber nicht folgenlos. Daß ein ›Lob des Polytheismus‹ gerade dort aufgenommen wird, wo gefragt wird: comment peut-on être païen? wo eine ›europäische Glaubensalternative‹ versucht wird ... hat mich aufhorchen lassen.« Bezogen auf Alain de Benoist, *Comment peut-on être païen* (1981) dt. Übersetzung *Heide sein*, Tübingen: Grabert 1982.

<sup>76</sup> Dazu Edgar William »New Right – Old Paganism; Anatomy of a French Movement (Nouvelle Droite)«, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 37 (1983), S. 304–313.

<sup>77</sup> Jetzt am besten zugänglich über Wilhelm Blum, *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452)*, Stuttgart: Hiersemann 1988; zum politischen und religiösen Programm Norbert Wokart, »Hellenische Theologie.



naissance der Versuch, auf der Basis eines neuplatonisch eingefärbten antiken Polytheismus eine vernünftige Religion und einen vernünftigen Staat zu bilden. Obwohl in Plethons neuplatonischem Referenzrahmen die Alternative Polytheismus-Monothetismus keine zentrale Bedeutung hat, wird er von seinen christlichen und antiplatonischen Gegnern aufs heftigste attackiert: Der ›Reformversuch‹ hat, auch aus diesen Gründen, keine Chance. Unabhängig von aller christlichen Polemik seiner Zeit bleibt, daß Plethon in der Tradition von Zarathustra und Platon einen philosophischen Polytheismus restaurieren wollte, dessen Götter ihm ein anderes Deutungs- und Regelungspotential erschlossen, als der eine Gott der christlichen Theologie. An Plethon knüpft Marsilio Ficino an, der nun, mit einem veränderten Religionsbegriff operierend, in einer neuen Weise platonische Tradition und christliche Religion zusammenzuführen sucht<sup>78</sup>, nicht in Plethons ›philosophischem Polytheismus‹, sondern mit dem Muster der *prisca theologia*, die vorchristliche und christliche Offenbarungstradition vereint.

In der aktuellen Diskussion, gewissermaßen am anderen Ende dieses langlaufenden Diskurses, steht die These von der Modernität des Polytheismus (»Le polythéisme est à la mode«<sup>79</sup>) und das »Lob des Polytheismus«<sup>80</sup> Focus einer Auseinandersetzung über die Vertreibung des Polytheismus aus der Geschichte und des Versuchs, ein »Polymythie« zu entwerfen, »die spezifisch der modernen Welt zugehört«<sup>81</sup>. Der Beginn der »modernen Welt« wird von Marquard und anderen durch das »Ende des Monothetismus« bestimmt und ein moderner »aufgeklärter Polytheismus«<sup>82</sup> postuliert. Diese Verbindung von moderner Welt und Polytheismus gehört in den Kontext der ›Kompensationsthese‹, die Marquard im Anschluß an Ritter als »Grundthese« zur Funktion der Geisteswissenschaften wieder in die Diskussion gebracht<sup>83</sup> hatte. In einer Kritik am »Monomythos« der Moderne werden vor allem »Entgeschichtlichungen« konstatiert, die durch »Sensibilisierungs-, Bewahrungs- und Orientierungsgeschichten« kompensiert werden sollen. Weithin unbeachtet blieb, daß Marquards prononcierter These im Jahre 1979 das provozierende »Lob des Polytheismus«<sup>84</sup> vorausgegangen war, das die gleichen Grundmuster in ei-

---

Die Religionsreform des Georgios Gemistos Plethon«, in: Richard Faber/Renate Schlesier (Hg.) (s. Anm. 46), S. 183–197.

<sup>78</sup> Burkhard Gladigow, »Religio docta bei Marsilio Ficino« (s. Anm. 10), S. 275–285.

<sup>79</sup> Marcel Detienne, »Du polythéisme en général«, *Classical Philology* 81 (1986), S. 47.

<sup>80</sup> Odo Marquard, »Lob des Polytheismus« (s. o. Anm. 66), S. 40–58.

<sup>81</sup> Ebd., S. 53.

<sup>82</sup> Ebd., S. 53; in: ders., *Aufgeklärter Polytheismus* (s. Anm. 70), S. 83 auf Gewaltenteilung konzentriert: »Die politische Gewaltenteilung ist aufgeklärter – »säkularisierter« – Polytheismus: seine Entzauberungsgestalt.«

<sup>83</sup> Kurzer Überblick über Genese und Kritik bei Ruth und Dieter Groh, »Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese«, in: dies., *Weltbild und Naturaneignung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 150–170.

<sup>84</sup> Odo Marquard, »Lob des Polytheismus«, (s. Anm. 66).

nem offenerem Rahmen verfolgte: »Den Freiheitsspielraum der Nichtidentitäten, der beim Monomythos fehlt, gewährt hingegen die polymythische Geschichtenvielfalt. Sie ist Gewaltenteilung: sie teilt die Gewalt der Geschichte in viele Geschichten; und just dadurch ... erhält der Mensch die Freiheitschance, eine je eigene Vielfalt zu haben.« Das Programm, das der Gegenwart eine »Polymythie« anempfiehlt, ist gegen die »Singularisierungen«<sup>85</sup> gerichtet, die seit dem 18. Jahrhundert aus Geschichten »die« Geschichte machen, und orientiert sich weithin am sogenannten »ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus« mit seinem Plädoyer für eine »Neue Mythologie«.

## 8. Ort der Theodizee im Kampf der Götter

Die aktuelle Diskussion um die »Kompensationsthese« – die These also, die Geisteswissenschaften hätten gegenüber den Nachteilen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts eine kompensierende Funktion – spiegelt diese Schwierigkeiten eines Pluralismus auf einer vergleichbaren Ebene: den unterschiedlichen »Kulturen in der Kultur«.

Die Diskussion um die Kompensationsthese, die Kritik an einer »Konjunktur des Polytheismus« und Klagen über eine »neue Unübersichtlichkeit« sind auf einer vergleichbaren Ebene Indikatoren für die Schwierigkeit, im internen und externen Kontext von Wissenschaften mit Vieldeutigkeit, Sinnvielfalt und Komplexität umzugehen. Der Umgang mit konkurrierenden »Sinndeutungssystemen« erfordert von ihren Benutzern oder Anwendern andere Qualitäten und Qualifikationen, als es eine Orientierung an traditionellen Religionen oder konservativen Bildungstraditionen verlangt hat oder verlangen würde. Da diese Sinnentwürfe jeweils den kulturellen Ausdifferenzierungsprozessen folgen, ist es für eine pragmatische Orientierung notwendig, sie kulturell »einordnen« zu können, kulturell kompetent zu sein. Ausgangspunkt der Konzeption Ritters – und später Marquards – ist die Figur des homo compensator, in der Marquard ein zentrales Motiv der philosophischen Anthropologie sieht<sup>86</sup>, ein Motiv, das Anthropologie letztlich seit der Antike begleitet habe. Daß die moderne Variante des Kompensationsbegriffs aus der Leibnizschen Theodizee abgeleitet wird<sup>87</sup>, ist für die hier verfolgte Fragestellung von zentraler Bedeutung: Weber leitet den Passus über die Typologie der Gottesvorstellungen in der Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen mit einem – völlig berechtigten – Hinweis auf die Theodizee des Glückes

<sup>85</sup> Reinhart Koselleck, »Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte« (s.o. Anm. 13), S. 47ff.

<sup>86</sup> Odo Marquard, »Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs«, in: Gerhard Frey/Josef Zelger (Hg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Anthropologie der Gegenwart I*, Innsbruck: Solaris 1983, S. 55–66.

<sup>87</sup> Odo Marquard, »Homo compensator« (s. Anm. 86), S. 57f.

ein (»Das Glück will ›legitim‹ sein«); erst dann folgt eine längere Erörterung über die »rationale Theodizee des Unglücks.«

Aus Plessners Bild vom Menschen in seiner ›exzentrischen Positionalität‹ (nackt, gleichgewichtslos, halb), der in Kultur die Kompensation seiner Halbheit findet<sup>88</sup>, wird eine Aussage über das Verhältnis von Wissenschaftsgruppierungen im Rahmen von Kultur: Die »Geisteswissenschaften« kompensieren die »lebensweltlichen Verluste« der harten Naturwissenschaften; sie ermöglichen solchermaßen die Ausbildung von »Handlungs- und Lebenssinn«. Die These von der Unvermeidlichkeit und »unüberbietbaren Modernität« der Geisteswissenschaften ist als neo-konservatives Palliativum heftig angegriffen worden: Marquards Geschichtsphilosophie biete hier »mentale Teddybären« für »geisteswissenschaftliche Bejahungshelfer«<sup>89</sup>. Wenn man die Diskussion aus ihrer politischen Frontstellung herauslöst, bleibt ein Unbehagen an Marquards Wissenschaftssystematik bestehen, die es ihm so einfach erlaubt, »eine quasignostische Verlagerung der Theodizee« in einen Zwischenraum zwischen den Wissenschaften zu vollziehen. Plessner hatte hier, wohl plausibler, Kultur in ihrer Gesamtheit zu Korrektiv erhoben; Ritter, der unmittelbare Vorläufer, die Geschichtslosigkeit der bürgerlichen Gesellschaft als zu kompensierendes Defizit<sup>90</sup> angesehen. Die Innenverhältnisse von Wissenschaften (Stichwort: Wandel der DisziplinKonstellationen) im Ensemble kultureller Entwicklungsprozesse anzusprechen, geht über den traditionellen Rahmen von Wissenschaftsgeschichte hinaus. Sekurisierungsprozesse als elementare Komponenten kultureller Entwicklungen, Bilanzierungen von Leben und Lebenssinn in komplexen Kulturen (die dies erst eigentlich fordern) und Ausdifferenzierungen von Wissenschaften samt den (von ihnen nolens volens mit transportierten) Orientierungsmustern, sind Weiterführungen eines bilanzierenden Pluralismus. Die »alten vielen Götter« zeigen sich, so scheint es, weniger in einem »ewigen Kampf«, als vielmehr in einem schwer durchschaubaren, komplexen Szenario von »struggles and alliances«. Der komplexe religionshistorische Erfahrungsraum wandelt sich nicht unmittelbar in ein einfaches Plausibilitätsmuster, ein einfaches Konstellationenschema. Goethe hatte dies Dilemma für sich so gelöst: »... als Dichter und Künst-

<sup>88</sup> Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gesammelte Schriften IV, Frankfurt: Suhrkamp 1980, S. 385 und 395.

<sup>89</sup> Norbert Bolz, »Politik des Geistes. Von mentalen Teddybären und geisteswissenschaftlichen Bejahungshelfern. Eine Kritik des Marquardschen Kompensationstheorems«, in: Karl Ermert (Hg.) *Loccumer Protokolle* 18 (1988), S. 20–25; Jörg Dierken, »›Kompensation‹ – Bemerkungen zu einer wissenschaftsfunktionalen These von Odo Marquard«, in: ebd., S. 177–189; Herbert Schnädelbach, »Kritik der Kompensation«, in: Karl Markus Michel, Tilman Spengler (Hg.), *Wozu Geisteswissenschaften?* Kursbuch Bd. 91, Berlin: Rotbuch 1988, S. 35–45.

<sup>90</sup> Joachim Ritter, »Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft«, in: ders., *Subjektivität*. 6 Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 105–140.

ler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eines so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes ... als sittliche Persönlichkeit ... bin in Christ.«