

Macht und Religion
Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken
Religionen

1.1 Macht und Religion 1.2 Religionskritik und Ideologiekritik 1.3 Rahmencharakteristika von Überlegenheit 1.4 Das sakrale Herrschertum 2.1 Staatenbildung und politische Mythologie 2.2 Politische Funktionen von Religion in antiken Interpretationen 3 Hellenistische Religionspolitik 3.1 Beispiel: Der Sarapis-Kult 3.2 Beispiel: Der ptolemaische Herrscherkult 3.3 Charakteristika der *politischen Religion* des Hellenismus 4 Römische Staatstheologie 4.1 Geschichte als politischer Mythos 4.2 Entmythisierung und affirmatives Geschichtsbewußtsein 4.3 Geschichtslose Götter im geschichtlichen Kontext 4.4 Atomisierung religiöser Legitimation: das Auspizienwesen in Rom

1.1 Die Frage nach der religiösen Qualifikation eines Herrschenden ist für eine frühe Zeit nicht zu trennen von seiner dauernden Legitimation, Herrschaft auszuüben, und der aktuellen, mit Erfolg zu wirken. Kurz gesagt, als Kategorie von Wirksamkeit und Resonanz scheint einem Führer, Häuptling, König, Herrscher eine religiöse Dimension seines Wirkens¹⁾ a priori zuzuordnen zu sein. Erst in einem Prozeß kultureller Ausdifferenzierung²⁾ kann aus der *sozialen Tatsache* des sakralen Herrschers³⁾ ein Gespann von Funktionsträgern (Priester und Fürsten, Propheten und Revolutionäre, Eroberer und Missionare) werden, die ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit, ihr Aufeinanderbezogensein, durch eine unendliche Reihe von Usurpations- und Kooperationsversuchen dokumentieren.

In der angesprochenen Aufgliederung liegt der Hauptkonfliktbereich in divergierenden Normierungs- oder Integrationsansprüchen; eine Verlegung des religiösen Interesses auf ein Jenseits oder eine Endzeit⁴⁾ vermeidet dieses Konfliktgebiet nur scheinbar.

1.2 Die Religionskritik der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, deren Ansätze noch weithin das Feld beherrschen⁵⁾, hat mit zunehmender Schärfe versucht, die positive Religion als Herrschaftsinstrument bzw. Rechtfertigungsapparat von Herrschaft zu decouvrieren. Objekt ihrer Kritik ist dabei nicht die Religion als solche gewesen die sog. *natürliche Religion* wird gerade in der Aufklärung entdeckt - sondern ihre politische Instrumentalisierung⁶⁾. Die These des Kritias⁷⁾, Götter seien von einem klugen Mann erfunden worden, damit die Gesetze besser beachtet würden, und die These vom *Priestertrug*, Jenseitsvorstellungen und Ähnliches seien das Mittel, mit dem sich Priester an der Macht hielten (v.Holbach)⁸⁾, gehen eine umfassende Verbindung ein und werden zu einem Argument gegen die etablierte Herrschaft: Kritik an der Religion also als Ausdruck einer politischen Emanzipationsbewegung. Die christliche Religion wird angegriffen als Herrschaft legitimierende und perfektionierende Kraft.

Mit Hegels großem Harmonisierungsentwurf, der die Staatsräson mit der Freiheit des Individuums, die Philosophie mit der Religion und die Antike mit dem Christentum zu versöhnen suchte⁹⁾, schienen die Probleme zumindest theoretisch bewältigt. Hegels Nachfolger schauten sich die Konstruktion in der Praxis genauer an und sahen, daß das Individuum doch wieder in den Fesseln des Staates, die Philosophie in denen der Religion lag. Das Selbstbewußtsein des Menschen, für die Junghegelianer oberster humaner und philosophischer Orientierungswert, ist für sie durch zwei konkrete Institutionen grundsätzlich eingeengt: die christliche

Kirche und den preußischen Staat. Damit ist ein Endpunkt der Reflexion des Verhältnisses von Staat und Religion¹⁰⁾ erreicht: Sogar eine *natürliche Religion* würde auf eine Reduzierung der politischen und individuellen Emanzipationsansprüche hinauslaufen. Atheismus kann so zu einem politischen Programm werden.

Die Denkbewegung zwischen französischer Aufklärung und Hegelscher Linker arbeitet ausgesprochen oder unausgesprochen mit der These, daß sich die politischen Führungskräfte das System Religion erst geschaffen hätten, um Macht auszuüben und - wo möglicherweise bezweifelt - zu legitimieren. Löst man nun diese These aus ihrer Aufgabenstellung im politischen Bereich und konfrontiert sie mit dem Material, das die Religionsgeschichte bereitstellt, so erscheinen die Verhältnisse doch in einem etwas anderen Licht. Was der Ideologiekritik des 19. Jahrhunderts als typischer Fall der Evolution erschien, ist ein Sonderfall unter hochkulturellen Bedingungen, in Klassengesellschaften mit ausdifferenzierten Institutionen.

1.3 Versucht man, die Verhältnisse der frühesten zugänglichen Kulturen oder als äquivalent akzeptierter Naturvölker zu analysieren¹¹⁾, so zeigt sich mit weitestgehender Einmütigkeit, daß ein außergewöhnliches Vermögen - im positiven wie im negativen Sinne - notwendig magische oder religiöse Dimensionen bekommt. *Magische oder religiöse Dimensionen* bedeutet dabei zunächst nicht mehr, als daß eine aktuelle Leistung, oder ein dauerndes Besser-, Größer-, Anderssein mit anderen außergewöhnlichen Erscheinungen in ein Bezugssystem gesetzt wird.

Akzeptiert man, daß es zum elementaren Aufgabenbereich von *Religion* gehört, Bruchstellen, Übergangssituationen und Extremfälle zu sakralisieren¹²⁾, ergibt sich die zuvor gegebene Einordnung, *Mensch mit habituell auffallender Erschei-*

nung, Leistung, Mensch in privilegierter Stellung gleich sakral zu interpretierender, eingeordneter Mensch völlig zwanglos. Das *Religiöse* als die Dimension des Außergewöhnlichen ist somit auch notwendig die Dimension des Macht ausübenden Herrschers. Eine andere Möglichkeit¹³⁾, die erfahrene oder postulierte Überlegenheit des Herrschers, Häuptlings *generell* darzustellen, scheint es auf den von uns zunächst betrachteten Organisationsstufen nicht zu geben.

Bisher wurde das Problem einseitig mit Blick auf die Person des Herrschaft Ausübenden betrachtet; würde man sich damit begnügen, ginge die ganz entscheidende Komponente der Reziprozität dieser Stellung verloren. Ein Herrscher muß *akzeptiert* sein, um seine Funktionen über einen längeren Zeitraum ohne ständige unmittelbare Anwendung von Gewalt ausüben zu können. *Akzeptiert* nicht notwendig als Person, sondern beispielsweise als Amtsträger, aufgrund seiner Herkunft, als Erbe, als Träger von Insignien; kurz, im Blick auf seine Legitimation¹⁴⁾. Sakrale Herrschaft also als Institutionalisierung von Überlegenheit oder *vice versa* als religiös motivierte Bereitschaft, Entscheidungen des Herrschers im Rahmen des Religionssystems hinzunehmen.

Konkret kann eine solche Legitimation so aussehen, daß eine punktuelle Besonderheit eines Menschen auf Dauer gestellt wird und durch Interpretation im religiösen Rahmen auf alle anderen Gebiete erweitert¹⁵⁾ wird. Extrapolation und Generalisierung von Besonderheiten sind wohl die beiden Mechanismen, nach denen Legitimierungen vollzogen werden: Beide setzen für ihr Funktionieren ein System und einen Symbolcode voraus, wie ihn bis zu den archaischen Hochkulturen hin nur *die Religion* bereitzustellen in der Lage war. Institutionalisierung von Macht hat freilich zur Folge, daß die Entfernung von objektiver Überlegenheit zu fingierter Besonderheit fast beliebig zunehmen kann - die Möglichkeit, Gewalt auszuüben, bleibt jedoch jenseits aller Legitimation

Modell von Macht¹⁶⁾.

1.4 Ein Herrscher des zu Beginn der Ausführungen charakterisierten Typs wird fast überall auf der Welt wie eine heilige Sache¹⁷⁾ behandelt. Das bedeutet, er wird in ein System abgestufter Distanzen eingeordnet, das alle tabuierten Dinge um sich entstehen lassen. Einerseits wird er isoliert, darf nicht von Gemeinem und Profanem berührt werden, andererseits stiftet seine Berührung Heil, Glück, Fruchtbarkeit, Reichtum, Kraft. Die französischen Könige praktizierten bis hin zu Karl X. den Ritus der Krankenheilung durch Berühren, afrikanische und südostasiatische Könige behaupten traditionellerweise von sich, sie würden Regen machen, die Sonne aufgehen lassen, die Saaten zum Reifen bringen. Schon im alten Ägypten garantiert der König das Heil in kosmischen Dimensionen¹⁸⁾: *"Er erleuchtet die beiden Länder, mehr als die Sonnenscheibe. Er macht sie grünen, mehr als ein großer Nil. Er hat die beiden Länder mit Kraft gefüllt. Er ist das Leben, das die Nasenlöcher kühlt..."* . Eines der schönsten Beispiele - J. G. Frazer, *The Magical Origin of the Kings*, hat hierzu ein reiches Material zusammengetragen - ist die Selbstdarstellung eines süd-nigerianischen Häuptlings¹⁹⁾: *"Mittels der Riten bringe ich dem Jäger Wild, mache, daß das Yamgewächs gedeiht, bringe dem Fischer Fische und mache, daß der Regen fällt."* In den gleichen Rahmen gehört schließlich auch das Bild des guten Königs, das Odysseus^{109 ff.}²⁰⁾ der Penelope entwirft: *"...und es trägt die schwarze Erde Weizen und Gerste, beladen sind die Bäume mit Frucht, und es gebären beständig die Schafe, und das Meer gibt Fische dar, wegen der guten Herrschaft, und es gedeihen unter ihm die Männer des Volkes."* Es ist jenes Königsglück²¹⁾, von dem auch die nordischen Quellen vielfach berichten: Erfolg, Wohlergehen des Volkes, schönes Wetter.

Als Machtreservoir erster Ordnung ist der König auch die Projektion kollektiven Wohlergehens²²⁾, Ursprung und

Ziel aller Heilserwartungen der Gemeinschaft. So kann der König zu einem zentralen Objekt des religiösen Systems werden, den gleichen Restriktionen unterworfen wie andere Kultobjekte. Auf den verschiedenen Stufen kultureller Ausdifferenzierung finden wir im Extremfall ähnliche Lösungen des Dilemmas von sakraler Isolierung des Königs und Notwendigkeit zum politischen Handeln. Der sakrale Häuptling wird zunehmend mit Tabu-Vorschriften überhäuft, so daß er handlungsunfähig wird; für die politischen Aufgaben muß ein zweiter Delegierter gefunden werden. Den Interessen der Machthaber entsprechend läuft diese Entwicklung meist in der Weise ab, daß die Restriktionen delegiert²³⁾ werden, institutionelle Änderungen bieten dazu den willkommenen Anlaß: Neben Praetor und Consules treten ein Rex sacrorum und ein Flamen Dialis.

2.1 In hochkulturellen Formationen reicht der rituelle Apparat von Herrschaft allein sicher nicht hin, ihre Ausübung auf Dauer zu legitimieren, es tritt notwendig die Dimension des Mythos hinzu, die die faktische und individuelle Legitimierung in eine generelle und tradierbare Legitimität erheben kann. Unter den Bedingungen von Hochkulturen - möglicherweise in historischer Hinsicht für sie geradezu konstitutiv²⁴⁾ - wird eine begründete, gelenkte Tradition von Herrschaft zunehmend wichtiger - und schwieriger. Die Möglichkeit, Macht und Privilegien von einer Generation an die nächste weiterzugeben, begleitete bereits progressiv die Entwicklung von fortgeschrittenen Hortikulturgesellschaften zu Agrargesellschaften. Zentralistische Herrschaftsausübung über Flächenstaaten und Herrschaftsbehauptung in Klassengesellschaften²⁵⁾ komplizieren die Forderungen an die legitimierenden Ideologien. In gleichem Maße scheinen allerdings auch die Ansprüche an eine objektive Nützlichkeit, Rechtmäßigkeit und Gerechtigkeit von Herrschaft zu wachsen²⁶⁾, Herrschaft kann nunmehr an den Kategorien der eigenen Legitimierung gemessen werden.

Im Bereich der ältesten Staatenbildungen Mesopotamiens und Ägyptens läßt sich schon sehr früh eine mythische Ineinanderschau von kosmischem Aufbau und sozialer, politischer Ordnung erkennen. Das Universum wird als eine Herrschafts- und Rechtsordnung gesehen, ein soziales Rollenspiel, das sich im konkreten Falle in Sozialbeziehungen der persönlich, göttlich gedachten Gestirne vollzieht. Es ist, was man zunächst im Blick auf das alte China als *Politisierung des Kosmos*²⁷⁾ bezeichnet hat, eine Projektion der irdischen Verhältnisse an den Himmel.

In der systemimmanenten Interpretation dieser früharchaischen Mythologeme sind Staat und Recht der Menschen freilich nur Folgeerscheinungen der übergreifenden kosmischen Ordnung. Staat, Recht und politische Organisation haben sich also, wollen sie dauerhaft und vollkommen sein, jener kosmischen, universellen Ordnung²⁸⁾ anzugleichen. Es ist leicht einzusehen, daß innerhalb der Hierarchie der Gestirne die Sonne den bevorzugten Platz einzunehmen hat, daß sich alle politische Zentralgewalt in einer mythisch-kosmischen Legitimation auf die Sonne zurückberufen wird. Die Person des Pharaos, seine Macht und sein Richteramt sind im politischen Mythos des alten Ägypten Abbild und Präsentation der Macht und des Richteramts des Sonnengottes Re. Das Strukturprinzip der Maat (Ordnung, Wahrheit, Recht) verbindet die Person des Sonnengottes und des Sonnenkönigs; die Mythologie des Sonnengottes ist so potentiell immer zugleich politische Theologie.

Analytisch betrachtet ist also die Herrschaftsordnung des ägyptischen Staates Voraussetzung, Modell für das Verständnis des Universums und dieses Weltverständnis in einer Re-Interpretation die Legitimation des Zentralherrschers auf Erden. In den Ausdrucksformen des Mythos kann das Verhältnis von Sonnengott und Pharaos²⁹⁾ als Vater-Sohnbeziehung, Grundform biomorpher Interpretation, oder funktionsanalog nach

den Regeln der Maat verstanden werden. Das Verhältnis Maat - Sonnengott und Maat - Pharao spiegelt die ganze Variationsbreite politischer Ansprüche: Im Alten Reich, am Kulminationspunkt ägyptischer Königsmacht, ist die Maat selbstverständlich identisch mit dem Willen des Herrschers, mit einer fortschreitenden institutionellen und rechtlichen Bindung des Königs steht die Maat neben oder über dem König. Im Mythos schwankt das Verhältnis von Sonnengott und Maat entsprechend als Vater - Tochter- oder Mutter - Sohn-Verhältnis.

Das Universum als Machtstruktur, als *Weltregiment*, die Sonne als Gesetzgeber, Herrscher und Richter, das ist, was Ernst Topitsch³⁰⁾ als soziomorphe Auffassung des Universums bezeichnet hat. Die Sonne herrscht wie ein Götterkönig über die anderen Gestirne und Potenzen, der Götterkönig Re ist Projektion und Legitimation des Gottkönigs auf Erden. Die Ordnung des Kosmos und die Überordnung der Sonne³¹⁾ ist durch die Jahrhunderte Modell und Legitimierung von Herrschertum und Zentralgewalt geblieben, bis hin zu jener theatralischen Übersteigerung im Sonnenkönigtum Ludwigs XIV., dessen *lever*³²⁾ noch immer das altorientalische Zeremoniell des Sonnenaufgangs wiederholte, und dessen absolutistische Ansprüche wiederum den traditionellen politischen Rahmen überstiegen.

2.2 So ist es sicher kein Zufall, daß in der Zeit der französischen Revolution die These von der Religion als herrschaftslegitimierender Institution³³⁾ am schärfsten formuliert wird. So die Zielrichtung des Dietrich von Holbach in seinem *Système de la nature*³⁴⁾: "*Man kann nicht leugnen, ... daß das Dogma für diejenigen von großem Nutzen war, die dem Volk Religion gaben und sich zu Priestern machten; es wurde die Grundlage ihrer Macht, die Quelle ihrer Reichtümer und die beständige Ursache von Blindheit und Schrecken, in denen sie die Menschheiten festhalten wollten!*" Bei Holbach ist die alte These vom Priestertrug³⁵⁾ im Zuge der aufkläreri-

schen Tendenzen wieder zu Worte gekommen. Und zwar eine Variante, die man als den moralischen Priestertrug klassifiziert hat, im Gegensatz zum dogmatischen Priestertrug, der die Umsetzung individueller und psychologischer Mängelzustände in Religion bedeutet hätte.

Die These von der sanktionierenden oder legitimierenden Funktion der Religion ist schon sehr alt. In voller Schärfe findet sie sich bereits bei einem griechischen Politiker und Philosophen des ausgehenden 5. Jahrhunderts v. Christus, Kritias³⁶⁾. In fr. 25 D.-K., einem Bruchstück aus dem Satyrspiel *Sisyphos*, heißt es im Rahmen einer Kulturentstehungslehre über die Einführung von Gesetzen: *"Als die Gesetze sie (sc. die Menschen) hinderten, offen Gewalttaten zu begehen, sie aber im Verborgenen solche begingen, da scheint mir, hat zuerst ein schlauer und gedankenkluger Mann die Götterfurcht³⁷⁾ den Sterblichen erfunden, auf daß ein Schreckmittel da sei für die Schlechten, auch wenn sie im Verborgenen etwas täten oder sprächen oder dächten."* Die Götter also erfunden als Hilfskonstruktion, subsidiär zu den staatlichen Zugriffsmöglichkeiten, und als Perfektionierung der Strafverfolgung³⁸⁾ jenseits der objektiven Tatbestände: Über das Tun hinaus ist nun auch schon das Sprechen und das Denken diszipliniert.

Eine ganz ähnliche These vertritt Polybios für die römische Religion, verstärkt freilich durch eine bestimmte Klassenausrichtung³⁹⁾: *"Der größte Vorzug des römischen Gemeinwesens aber"*, stellt Polybios 6,56 fest, *"scheint mir in ihrer Ansicht von den Göttern zu liegen, und was bei anderen Völkern ein Vorwurf ist, eben dies die Grundlage des römischen Staates zu bilden: eine beinahe abergläubische Gottesfurcht. Die Religion spielt dort im privaten wie im öffentlichen Leben eine solche Rolle und es wird soviel Wesens darum gemacht, wie man es sich kaum vorstellen kann. Vielen wird das wahrscheinlich seltsam erscheinen, ich glaube in-*

dessen, daß es um der Masse des niederen Volks (τοῦ πλήθους χάριν) willen geschieht. Denn wenn man ein Staatswesen bilden könnte, das nur aus Weisen besteht, würden solche Methoden wohl nicht nötig sein. Da jedoch das Volk immer leichtfertig und voller gesetzwidriger Begierden ist, geneigt zu sinnlosem Zorn, zu Leidenschaften, die sich in Gewalttaten entladen, bleibt nichts übrig, als sie durch dunkle Angstvorstellungen und die dazugehörige Mythologie (τοῖς ἀδύλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγωδίᾳ) in Zaum zu halten. Die Alten scheinen mir daher die Vorstellungen von den Göttern, den Glauben an die Unterwelt, nicht unüberlegt und zufällig der Menge beigebracht zu haben; umso eher scheint es mir unbedacht und unverständlich, wenn man ihr diesen Glauben jetzt austreibt." Hier liegen die Ansätze einer erstaunlich "modernen" Religionskritik⁴⁰⁾, wobei "Kritik" nicht eigentlich der richtige Ausdruck ist, da beide Analytiker der Religion die Funktion des "Glaubens" vordergründig positiv werten: Kritias, indem er die religiöse Sanktionierung von Gesetzen, deren Existenz er lobt, als besonders effizient herausstellt, und Polybios, der die disziplinierende Wirkung der römischen Religion nüchtern wertet.

3 Unter den Fragestellungen unseres Rahmenthemas ist der hellenistische Herrscherkult⁴¹⁾ ein außerordentlich interessantes Studienobjekt, weil unter Bedingungen entwickelt, deren politische Implikationen uns noch gut erkennbar sind - und weil dieser Herrscherkult über den römischen Kaiserkult das Modell des abendländischen Gottesgnadentums geworden ist.

Die traditionellen Modelle von Heroenkult und Ahnenverehrung machen deutlich, aus welchen Einstellungen heraus über lange Jahrhunderte hin die Reizschwelle für eine volle Apotheose des Herrschers der Tod war. Die Herrscher erhalten zu ihren Lebzeiten zwar göttliche Ehren, zu Göttern erklärt werden sie aber regelmäßig erst nach ihrem Tode. Die göttli-

chen Ehren ersetzen dabei zunächst die völkerrechtlich weit- hin unklaren Abhängigkeitsverhältnisse durch religiöse Devotion, bzw. dokumentieren sie in dieser Weise. Selbst in dieser Zeit, die man gern als eine Epoche der Glaubensauflösung charakterisiert, ist das Formengut *der Religion* noch geeignet, politische Ansprüche und politische Unterordnung verpflichtend darzustellen.

3.1 Derjenige hellenistische Herrscher, der als erster eine Vergöttlichung zu seinen Lebzeiten gewagt und durchgesetzt hatte, ist nach unserer Kenntnis Ptolemaios II. Philadelphos gewesen, der 283 - 246 V.Chr. als Makedone über Ägypten herrschte. Der abendländische Modellfall eines Königskultes ist unter ganz besonderen, um nicht zu sagen atypischen Bedingungen entwickelt worden, die ich im folgenden zu skizzieren⁴²⁾ versuchen werde.

Die makedonischen Könige über Ägypten, aus einem Randstaat der hellenistischen Welt stammend und über einen Randstaat mit uralter kultureller Tradition herrschend, waren mehr als andere genötigt, ihre Herrschaft gegenüber ihrem Volk zu legitimieren und für die hellenistische Öffentlichkeit zu repräsentieren. Die politische Funktionalisierung der Religion, die sie betreiben, ist deutlich an zwei Gruppen gerichtet: ihre autochthonen Untertanen in Ägypten und die hellenistische Welt im Schatten des großen Alexander. Diesen Zielrichtungen entspricht, wie sich der zweite Ptolemaier der Institution *Religion* gegenüber verhält.

Ptolemaios' II. Religionspolitik, nächst dem Aufbau eines zentralistischen Wirtschaftssystems seine wichtigste innenpolitische Aufgabe, verrät religiöses Einfühlungsvermögen und politische Klugheit. Die griechische Toleranz in den Dingen des Glaubens ist zur hellenistischen gesteigert. Der zweite Ptolemaier respektiert noch nachdrücklicher als sein Vater den ägyptischen Kult und läßt bedeutende Tempelanlagen

ägyptischer Götter ausbauen oder neu anlegen. Sein Hauptaugenmerk aber liegt auf den Kulturen, unter denen sich Griechen und Ägypter vereinigen konnten. Der schon von Ptolemaios Soter eingeführte Sarapis-Kult ist ein hervorstechendes Beispiel für die ptolemaische Politik, die Religion zur Einigung ihres Reiches und Konsolidierung ihrer Herrschaft einzusetzen. Ein "neuer" Gott wurde gefunden, der im Konvergenzbereich hellenistischer Bedürfnisse und ägyptischer Traditionen lag. Eine psychologisch geschickte Propaganda hat dem Sarapis-Kult⁴³⁾ zudem weit über Ägypten hinaus Anhänger eingebracht.

3.2 Der zweite wichtige Kult, in dessen Ausübung sich Ägypter und Griechen einigen sollten, war der ptolemaische Herrscherkult. Dieser Herrscherkult hatte zwar durchaus seine Entsprechungen in der Verehrung des Pharaos, war aber in seinen Formen notwendig ein griechischer Kult, da hier für das hellenistische Ägypten die einzige Möglichkeit lag, beide Volksteile in demselben Formengut zusammenzuschließen. Ausgangspunkt des hellenistischen, insbesondere aber des ptolemaischen Herrscherkults, ist der Alexanderkult. Ptolemaios II. hat hier die Politik seines Vaters beharrlich und klug fortgeführt und mit seiner eigenen Apotheose, dem End- und Zielpunkt des hellenistischen Herrscherkults, abgeschlossen.

Der erste Schritt auf diesem Weg erfolgt durch die Divinisierung Ptolemaios' I. nach dessen Tod 283 v. Chr., der zweite durch die der Mutter nach deren Tod. Beide Eltern wurden schließlich als Theoi Soteres in einem gemeinsamen Kult verehrt. Es folgt die Erhebung der Schwester und Gemahlin Arsinoe II. zur Thea Philadelphos, woran sich folgerichtig, nach dem Vorbild der Eltern, der Kult beider Geschwister als Theoi Philadelphoi anschließt. So hat - über eine Reihe von vermittelnden Zwischenstufen - der hellenistische Königs Kult seinen ersten Höhepunkt erreicht: Noch bei Leb-

zeiten ist der König (zusammen mit seiner Gattin) in seinem eigenen Reich zum Gott erhoben, erhält Tempel, Priester und Kult.

Daß die Einsetzung des Herrscherkults in Ägypten schneller als in den anderen Diadochenstaaten vor sich ging, ist zunächst einmal auf den altägyptischen Königskult - der Pharaos als Sohn des Sonnengottes - zurückzuführen. Doch reichen die ägyptischen Vorbilder sicher nicht hin, den Entschluß Ptolemaios' II., sich bei seinen Lebzeiten als Gott verehren zu lassen, zu erklären. Wie die meisten seiner politischen und kulturellen Maßnahmen war auch diese als eine Selbstdarstellung an die hellenistische Öffentlichkeit gerichtet. Der Königskult diente der Legitimierung einer absolutistischen Herrschaft in einem Land, das von einem makedonischen Heer-König erobert worden war.

3.3 Der hellenistische Herrscherkult als eine *"politische Religion"*, wie es P. Wendland bezeichnet hat, ist in einer Zeit entstanden, in der sich die Herrschaftsverhältnisse außerordentlich schnell veränderten. Es ist die Zeit nach Alexander dem Großen, in der Territorien und Herrscherhäuser, Regierungsformen und politische Zuordnungen in rapider Folge vertauscht wurden. Umso größer der Zwang des jeweiligen Herrschers, die Legitimität seiner Herrschaft in propagandistisch effektvoller Weise darzustellen, umso größer freilich auch die Bereitschaft der Beherrschten, in unsicheren Zeiten einen kraftvollen Führer zu akzeptieren.

Die aktuellen politischen Bedürfnisse nach Legitimation und gesicherter Zuordnung treffen auf eine Zeit, in der die olympische Religion fast bedeutungslos geworden war, weder Erlösung noch Geborgenheit versprach, weder moralische Ansprüche noch politische Sicherheit. Die Bereitschaft, dem hellenistischen Herrscher, der sichtbar Macht und Herrlichkeit in sich vereinigte, kultische Ehren zu erweisen, resul-

tiert aus einem religiösen und politischen Vakuum. Das klassische kultische Dilemma zwischen abstraktem und fernem Hochgott und präsenter Lokalgottheit⁴⁴⁾ löst sich in dieser Phase zugunsten des lokalen Herrschers. In einer geradezu decouvrierenden Präzision sind alle diese Aspekte in das Lied⁴⁵⁾ eingegangen, das die Athener 291/0 an Demetrios I. von Makedonien richteten: "...O Du, des mächtigsten Poseidon und Aphroditens Sohn, sei uns begrüßt. Die anderen Götter gibt es entweder nicht oder sie sind weit entfernt; entweder hören sie uns nicht, oder sie kümmern sich nicht um uns. Du aber bist hier und Dich können wir sehen, nicht aus Holz oder Stein, sondern von Angesicht zu Angesicht. Darum flehen wir zu Dir, bringe den Frieden uns zuerst, Du Liebster; die Macht dazu hast Du ja."

Die hellenistischen Könige tragen Kultbeinamen, die dieser politischen und religiösen Stimmung Rechnung tragen, Euergetes und Soter, Wohltäter und Heiland⁴⁶⁾. Im hellenistischen Königskult lebt die alte Typologie des sakral reformulierten Herrschers, in den Kategorien des Außergewöhnlichen, wieder auf, freilich auf einem reflektierten Tableau politischen Interesses und religiöser Distanz. Es geht nur bedingt um emotionale Zuwendung und seelisches Erhobensein, noch weniger - auf der anderen Seite - um eine hybride Selbstvergottung. Es geht darum, die Komplexität politischer Bedingungen in allgemein verständliche Signale und Verhaltensmuster umzusetzen: Diesen Symbol-Code zur Beschreibung von Zuordnungs- und Abhängigkeitsverhältnissen stellte seit alters die Religion.

4 Unter ganz anderen Bedingungen konnte sich in einem anderen aufstrebenden hellenistischen Staat, Rom, ein sehr viel konziseres Verhältnis von Staat und Religion entwickeln als in den hellenistischen Staaten, in denen Herrscherkult und Verehrung der alten Götter nebeneinander liefen, in denen der Herrscherkult Epiphänomen politischer Bedingungen

geblieben ist. Anders in Rom, das in den langen Phasen politischer Kontinuität Kultus und Politik denselben Strukturgesetzen unterwarf, wo politische Organisation und Rezeption von Göttern und Mythen demselben Gestaltungswillen unterlagen.

Das römische Staatswesen hat deutlich von Anfang an seine Religion, den römischen Staatskultus, nach seinen politischen Ideen⁴⁷⁾ gegliedert und bestimmt. Iuppiter Optimus Maximus steht nicht nur im Zentrum der Religion, sondern auch in gleichem Maße im Zentrum des Staatsdenkens, in seinem Kraftfeld vollzieht sich die Bildung der *res publica*. Individuelles und staatliches Leben zentrieren um diesen Iuppiter: Ihm bringt der junge Bürger seine *toga* dar, vor seinem Priester findet die *confarreatio* statt, Iuppiter Optimus Maximus gelobt der ausziehende Feldherr die Beute, ihn vertritt der Feldherr beim Triumph, ihm verfällt der Frevler am Volkstribunen.

Iuppiter, um es kurz zu machen, ist nicht nur die zentrale Göttergestalt, sondern auch zugleich eine *politische Idee*⁴⁸⁾, eine Konzeption von Staat. Das kapitolinische Ritual um Iuppiter und die anderen Götter bedient sich zwar der Formen des etruskischen und griechischen Kultus, belegt diese Riten jedoch in einem ungeahnten Ausmaß mit politischen Funktionen. Vergleicht man nun die Funktionalität und Bestimmtheit des römischen Staatskultus mit der Variabilität und Bezugsvielfalt des (griechischen) Mythos, so wird schnell deutlich, daß einer Rezeption enge Grenzen gesetzt sind. Komplexität, Variabilität und Polarität der mythischen Welterfassung mit ihrer Offenheit für alles Extreme, ihrem Interesse an Utopischem und Verdrängtem, sind der römischen Auffassung von Staatsreligion diametral entgegengesetzt.

4.1 Der Mythos als Korrelat des Kultus wird von den Römern nun nicht in einer Weise aufgegeben, daß ein Vakuum entstan-

den wäre, sondern der Mythos wird durch das Determinierte, Festumrissene und auf die eigene Existenz unmittelbar Bezogene, durch die Geschichte ersetzt. Die römischen Götter offenbarten sich nicht in einer mythischen Vorzeit, sondern in der Geschichte⁴⁹⁾, der römischen Geschichte. Alles das, was man über das *Leben im Mythos* der archaischen Kulturphasen sagen kann, mit der vollen Präsenz und Gültigkeit des vorzeitlichen Geschehens, gilt für das römische Verhältnis zur Geschichte, es ist ein Leben in der Geschichte. Die archetypischen Situationen des Mythos, an denen der Grieche sich, sein Verhalten, orientieren konnte, sind für den Römer Situationen der eigenen Geschichte, die *mores maiorum* übernehmen die Rolle mythischer *exempla*.

Kaum etwas ist für diese Verhältnisse bezeichnender als die Beobachtung, daß die Römer - natürlich, möchte man fast sagen - keine kosmogonischen Mythen kennen. Da die römischen Staatsgötter erst mit oder nach der Gründung der Stadt auftreten, können sie mit der Entstehung der Welt in keinem Zusammenhang stehen - und insoweit interessiert den Römer die Entstehung der Welt überhaupt nicht. Varros Erwägungen zu Beginn der *Antiquitates rerum divinarum*⁵⁰⁾ über die Reihenfolge der Behandlung von *res humanae* und *res divinae* sind deutlich von dieser Einstellung geleitet. Er entscheidet sich dafür, erst die *res humanae* zu behandeln, da die *res divinae* als staatliche Institutionen jünger sein müßten. Die Vorstellung, daß die römischen Götter für den römischen Staat dasein müßten - und umgekehrt - schließt alles weitere Fragen aus, somit auch den Mythos.

4.2 Der historische Prozeß der Entmythisierung, dessen Endpunkt wir eben zu charakterisieren suchten, ist ganz wesentlich auf den "römischen Iuppiter" ausgerichtet, an dem Carl Koch in dem gleichnamigen Buch⁵¹⁾ das römische Verhältnis zum Mythos verdeutlichte. Die Iuppiter-Religion ist in einem religiös-politischen Schöpfungsprozeß aus der Welt des ita-

lischen Mythos herausgehoben worden. Iuppiters Kult gehört der umfassenden staatlich-sozialen Sphäre an, die alle möglichen Brücken zu gentilizischen Sonderkulten (und den daraus folgenden Privilegierungen) um sich entfernt hat. Dieser Iuppiter Optimus Maximus ist immer zugleich Gott des Gesamtvolks: Wer sich gegen einen Volkstribunen vergangen hatte, verfiel nicht etwa den Gottheiten der *plebs*, Ceres, Liber und Libera (dorthin fiel nur sein Vermögen), sondern Iuppiter, dem Wahrer der allgemeinen staatlichen Ordnung.

Dem stadtrömischen Iuppiter steht jener Veiovis⁵²⁾ gegenüber, der als chthonischer Gott zugleich der Gott der Totendienste, des Ahnenkultes, und damit einer gentilizischen Mythologie⁵³⁾ ist. In den latinischen Kulten fielen beide Aspekte der Gottheit weitgehend zusammen, Rom hat hier scharf getrennt. Insofern konnte Veiovis in Rom übergangsweise der Repräsentant der von der Iuppiterreligion in einem konsequenten Erhöhungsprozeß freigelassenen Sphäre des Vergangenen werden, der gentilizischen Rückbindung. Für Iuppiter unmittelbar unmöglich, kann Veiovis als Gentilgottheit reklamiert werden. Im iulischen Geschlecht scheinen Überlieferungen über den italischen Iuppiter als einen Stammvater der *gens Iulia*⁵⁴⁾ lebendig geblieben zu sein: Zu ihrer Zeit meldet die *gens Iulia* auf diesem Wege ihre politischen Ansprüche an. Auch unter den Bedingungen eines Ständestaates mit einer nach gentes gegliederten Führungsschicht läuft die Generalisierung von Machtansprüchen über das Formengut der Religion: Genealogie wird in historischen Mythos transformiert und so verbindliche politische Aussage.

Der italische Mythos selbst aber ist - ich habe es im Vorhergehenden zu umreißen versucht - in Rom der Staatsraison, besser der Staatsidee zum Opfer gefallen. Der Mythos ist für römisches Staatsdenken das bloß Relativierende, Kult und Gottheiten dem beliebigen Zugriff Freistellende, illegitime Legitimationen Ausstellende. Der *Offenbarungsbereich*

der römischen Staatsgötter ist demgegenüber die Geschichte oder die bedeutungsvolle Gegenwart, nicht aber die Vorzeit, die Zeit vor Rom, und damit nicht der Mythos.

4.3 In wenigen Bereichen unterscheiden sich griechische und römische Denkweise derart grundsätzlich wie im mythisch-historischen Selbstbewußtsein. Das ausgeprägt mythologische Denken der Griechen mußte bei ihnen tendenziell zu einer Entwertung der Gegenwart⁵⁵⁾ führen, haben doch alle wichtigen, prototypischen Ereignisse in der Vorzeit stattgefunden, gehörten die großen Heroen und ausgezeichneten Situationen in das *spatium mythicum*. Ganz anders die Römer: Nicht vergangenes Heroentum und gegenwärtige Mittelmäßigkeit, sondern Verpflichtung zu historischer Konstanz und Identität. Siege und Triumphe der Gegenwart sind nicht minder glanzvoll als die der Vergangenheit, wirken doch die gleichen Götter in ihnen.

In gleicher Weise fehlen dem römischen Geschichtsbe-
wußtsein - soweit allein religiöse Belange betroffen sind -
mythosche Qualitäten, insofern das Handeln der Götter merk-
würdig punktuell⁵⁶⁾ betrachtet wird. Man beschränkt sich
letzten Endes darauf zu zeigen, daß da und dort göttliche
Eingriffe in den geschichtlichen Ablauf festzustellen seien,
und versichert sich in typisierten Situationen der göttli-
chen Zustimmung (Auspikation). Die Autonomie zusammenhängen-
den göttlichen Handelns wird zwar nicht bestritten, ist aber
eigentlich nicht von Interesse, ebenso wie die Geschichte
des Verhältnisses zur zentralen Gottheit, wie sie das altis-
raelische Selbstbewußtsein charakterisiert.

4.4 Für die konkrete Verbindung von aktueller politischer
Macht und religiöser Legitimation, von staatsrechtlicher
Qualifikation und kultischer Integration verantwortlichen
Handelns ist nichts charakteristischer als das römische Au-
spizierenwesen⁵⁷⁾: Kein Amtsantritt und keine Volksversamm-

lung, kein Auszug eines Heeres und keine Übernahme einer Provinzverwaltung, keine Stadtgründung, kein Schlachtbeginn ohne vorherige Einholung der Auspizien. Bei der Auspikation geht es bezeichnenderweise nicht in erster Linie um jenen allgemein menschlich gewünschten "Blick in die Zukunft"⁵⁸⁾, sondern um die Zustimmung der Gottheit zu dem nun unmittelbar bevorstehenden Handeln⁵⁹⁾, und damit auch um den staatsrechtlichen Bestand dieses Handelns. Der Zwang zur religiösen Legitimation allen Handelns⁶⁰⁾ legt sich wie ein dichtgeknüpftes Netz über das politische Leben. Der politischen Dimension des "römischen Iuppiter" entspricht es unmittelbar, daß er allein es ist, der im Auspizien-Verfahren seine Zustimmung erteilt.

Ein in den Krieg ausziehender Feldherr hatte an dem Morgen des Tages, an dem er die Stadt verlassen wollte, seine Auspizien auf dem Kapitol einzuholen. Der Kultakt war für den rechtlichen Bestand des militärischen Kommandos unabdingbar: *auspicium* und *imperium*⁶¹⁾ sind prinzipiell untrennbar. Treten Zweifel an der Gültigkeit der Auspizien auf, ist der Feldherr gezwungen, umzukehren und den legitimierenden Akt nachzuholen. Wir haben mehrfach Berichte⁶²⁾, daß selbst in kritischen militärischen Situationen - ein Römer müßte sagen: gerade in kritischen Situationen - Feldherren nach Rom zurückgeschickt wurden, um sich ihrer Kriegsauspizien zu versichern. Diese sakral-staatsrechtliche Konstruktion hat übrigens erhebliche militärische Folgen gehabt. Die Aufstellung außerordentlicher militärischer Kommandos scheiterte jahrhundertlang daran, daß die Kriegsauspizien vom stadtrömischen Amtsgebiet auszugehen hatten. Grundsätzlich hat man auch für die späteren außerordentlichen Kommandos daran festgehalten, durch eine Legalfiktion allerdings stadtrömisches Gebiet an andere Orte übertragbar gemacht.

Noch bedeutsamer und folgenreicher war der Zwang, Volksversammlungen *auspicato* abzuhalten, d. h. am Morgen des

Versammlungstages mußten Auspizien eingeholt werden, die Bedingung für die rechtliche Gültigkeit der Beschlüsse waren. Die Verkündigung eines hindernden Zeichens (*nuntiatio*)⁶³⁾ durch Augur oder Magistrat erfolgte unmittelbar in der Form einer Vertagung: *alio die*. Das Ende der römischen Republik kennt ein intrikates System von *nuntiationes* und *obnuntiationes*, durch Auguren und Magistrate, das die Möglichkeit des sakralen Veto voll in den Apparat politischer Manipulationen hineinzieht. Die verschiedenen Versuche, eine Ordnung in das Auspizienwesen - vor allem seinen Mißbrauch zur permanenten Opposition - zu bringen, können systemimmanent jeweils überspielt werden. Erst als die römischen Kaiser diese Art von Auspikation auf Dauer an sich ziehen, verschwindet das sakrale Veto, die Negativform sakraler Legitimation endgültig.

Grundsätzlich ist das Auspizienwesen der republikanischen Zeit durch eine *Atomisierung* der Legitimation des Imperium-Trägers ausgezeichnet: Für jeden konkreten, bedeutsamen Handlungsablauf muß eine Unbedenklichkeitserklärung Jupiters eingeholt werden; das Aktualitätsprinzip siegt über das Prinzip der generellen Legitimation. Anders als das *imperium*, das grundsätzlich unbeschränkt⁶⁴⁾ ist, ist die *Reichweite* des *auspicium* grundsätzlich beschränkt⁶⁵⁾: Auspizien beziehen sich nur auf die bevorstehende Handlung, müssen am selben Tag eingeholt werden, an dem die Handlung beginnt, sie müssen an dem Ort stattfinden, an dem die Handlung eingeleitet wird, sie enden an bestimmten räumlichen Grenzen (*pomerium*, Fluß).

Das System der Auspikation, das dem römischen Imperiumsträger eine Geschäftsführung ohne Auftrag (Jupiters), ohne sakrale Legitimation, unmöglich macht, ist von der generalisierten Vollmacht des sakralen Königs - bei Wahrung der gleichen grundsätzlichen Abhängigkeit von der jeweiligen Religion - am weitesten entfernt. Zugleich aber konstruiert

es in dem staats- und sakralrechtlichen Binom "*auspicium imperiumque*" die engste praktisch denkbare Verbindung von Politik und Religion.

Tübingen

Burkhard Gladigow

Anmerkungen zu Burkhard Gladigow,
Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen.

- 1) Erste Überblicke bei L. de Heusch et alii, *Le pouvoir et le sacré*, Annales du Centre d'Étude des Religions 1, 1962; J.F. Thiel, *Politische Macht und religiöses Heil - religiöse Macht und politisches Heil*, in: J.F. Thiel, A. Doutré, *Heil und Macht*, Studia Instituti Anthropos 22, 1975, 17-29; noch immer wichtig M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 2, 1956⁴, 541-876 (Soziologie der Herrschaft), insbesondere 696 ff. (Politische und hierokratische Herrschaft). Zu definitorischen Implikationen der Religionstheorien G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970³, 3 ff. ("Das Objekt der Religion, § 1 Macht...") und E.E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt 1968. Vgl. ferner R. Hauser, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* 2, München 1963, 98-111 s.v. Macht.
- 2) Charakterisierungen des Prozesses bei R.N. Bellah, *Religiöse Evolution*, in: C. Seyfarth, W.M. Sprondel, *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267-302; R. Döbert, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: K. Eder, *Seminar: Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 330-363.
- 3) Vgl. H. Frankfort, *Kingship und the Gods*, Chicago 1948; S.H. Hooke, (Hg.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford 1958; G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955; M. Noth, *Gott, König, Volk im Alten Testament*, in: *Ges. St. zum Alten Testament*, 1960, 188-229; umfassend: *La regalità sacra. The Sacral Kingship. Contributions of*

the central theme of the VIIIth Int. Congr. for the Hist. of Religions (Rom 1955), Leiden 1959; O. Höfler, *Germanisches Sakralkönigtum* 1, Tübingen 1952; H. Nachtigall, *Das sakrale Königtum und die Entstehung früher Hochkulturen*, Ztschr. f. Ethnologie 83, 1958, 34-33; E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* 2, Paris 1969, 9-95.

- 4) Vgl. B. Gladigow, *Unsterblichkeit und Moral*, in: B. Gladigow (Hg.) *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, 111 ff.
- 5) Zusammenstellung der relevanten Texte und Konzeptionen bei L. Lenk, *Ideologie*, Neuwied 1971⁵, 63 ff.; vgl. ferner die Textauswahl von F. Fürstenberg, *Religionssoziologie*, Neuwied 1964², insbesondere seine problemgeschichtliche Einleitung 13-31.
- 6) Guter Überblick bei K. Lenk a.a.O. 17 ff.
- 7) fr. 25 D.-K. vgl. auch unten Anm. 36.
- 8) D. v. Holbach, *Système de la nature*, Paris 1820, 223 ff. (deutscher Auszug bei K. Lenk a.a.O. 71 ff.).
- 9) Zu Prämissen und Folgen R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Staatswiss. Studien N.F. 27, Zürich 1957, 41 ff.; zum Grundsätzlichen K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958⁴, 44 ff.
- 10) Zur ersten Orientierung K. Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Göttingen 1961; W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969; G. Rohrmoser, *Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie*, N. Ztschr. f. syst. Theol. 2, 1960, 44-64; J. Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Hamburg 1967, 32 ff.; E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (1958), München 1972, 282 ff.; ders., *Begriff und Funktion der Ideologie*, in: E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1971, 15-52.
- 11) Materialreich und einseitig J.B. Frazer, *The Magical*

- Origin of the Kings*, London 1920; zu den antiken Verhältnissen H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, Oxford 1947 (Kritik und Epikritik: ders., *Wesenszüge altrömischer Religion*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 2, Berlin 1972, 348-376, insbes. 366 ff.). Beschreibung des Übergangs von archaischen zu Klassengesellschaften durch die Art der Herrschaftslegitimation bei K. Eder, *Die Reorganisation der Legitimationsformen in Klassengesellschaften*, in: K. Eder (Hg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 288-299 (vgl. auch S. 21 ff.); zu Problemen des Anwachsens einer Zentralgewalt R. Döbert, *Zur Logik der Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen* in: K. Eder (Hg.), *Seminar... a.a.O.* 350 ff.
- 12) Weiteres hierzu bei N. Luhmann, *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*, in: Dahm, Luhmann, Stoodt, *Religion-System und Sozialisation*, Darmstadt 1972, 20 ff.
 - 13) Zur Leistung von Religionssystemen, kollektive Verbindlichkeiten symbolisch zu fixieren, allgemein C. Geerts, *Religion as a Cultural System*, in: M. Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 1-46.
 - 14) Zum Problem von Legitimität und Legitimation M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe Köln-Berlin 1964, 22 ff. und N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied-Berlin 1969, 27 ff.
 - 15) Zum Differenzierungsprozeß P.R. Hofstätter, *Gruppendynamik*, Hamburg 1957, 11 ff., 134 ff.
 - 16) G. Lenski, *Macht und Privileg*, Frankfurt 1977, 78 ff.
 - 17) Vgl. F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes* 1, Stuttgart 1957, 28 ff.; ferner A.D. Nock, *Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire*, Journ. Hell. St. 45, 1925, 84 ff.; zu einer römischen Sonderform B. Gladigow, *Die sakralen Funktionen der Likatoren. Zum Problem von institutioneller Macht und*

- sakraler Präsentation, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I 2*, Berlin 1972, 295-313. - In das Zeremoniell des französischen Königtums sind viele Komponenten sakraler Herrschaftslegitimation eingegangen, vgl. etwa J.P. Bayard, *Le sacre des rois*, Paris 1964 (Lit.) und M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Straßburg 1924.
- 18) J. Spiegel, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur*, Heidelberg 1953; W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 1927³, 73 ff. Zur sozio-kosmischen Königsideologie, insbesondere der mediterranen Kulturen, E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, 47-123; kritische Wertung der religiös-politischen "Spiegelungstheorien" bei E.E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt 1968, 87-120. - Zitat im Text nach J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt I*, 1906, § 747 (zit. bei G. van der Leeuw, *Phänomenologie*..... 119 f.).
- 19) J.G. Frazer, *The Magical Origin of the Kings*, London 1920, 118.
- 20) Od. τ 109 ff. (βασιλεὺς ἀμύμων), ὃς τε θεουδῆς / ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων /, εὐδικίας ἀνέχησι, φέρησι δὲ γαῖα μέλαινα / πυρροῦς καὶ κριθᾶς, βρέθησι δὲ δένδρεα καρπῶ, / τρίκτη δ' ἔμπεδα μήλα, θάλασσα δὲ παρέχη ἰχθῦς / ἔξ εὐγηροῖνης, ἀρητῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αἰτοῦ. Übersetzung nach W. Schadewaldt. Interpretiert als Relikt eines Jahreskönigtums bei H. Meltzer, *Ein Nachklang des Königsfetischismus bei Homer*, *Philologus* 62, 1903, 481 ff.
- 21) Vgl. G. van der Leeuw, *Phänomenologie* 117 ff.
- 22) Vgl. P. Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, Zürich (1953), 246 ff. - Zum psychologischen Mechanismus kurz P.R. Hofstätter, *Gruppendynamik*, Hamburg 1957, 142 ff.
- 23) P. Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt* 248: "Bei den Yoruba z. B. ist der König oder besser gesagt, der Priester-Häuptling, einfach die sichtbare Verkörperung"

zung der Gruppe als solcher, mit Funktionen, die eine komplizierte bürokratische Beamtenschaft für ihn aufstellt und sorgfältig überwacht. Da er als Symbol der Gruppe mit der Verrichtung des Rituals betraut ist, von dem das Gedeihen aller abhängt, hat er jegliche Handlungsfreiheit eingebüßt und kann verhältnismäßig leicht abgesetzt werden. Er ist von Individuen, gewöhnlich den Häuptlingen von Dörfern und Städten, umgeben, deren Pflicht es ist, darauf zu achten, daß er einerseits sein Amt als symbolische Autorität des Stammes ausübt, andererseits aber niemals versucht, diese Fiktion in eine praktische Realität zu verwandeln." Zur gleichen Konstellation P.R. Hofstätter, *Gruppendynamik* 136 ff. ("Die Unfreiheit des Führers").

- 24) Auf diese Verbindung hat A. Heuss, *Zum Problem einer geschichtlichen Anthropologie*, in: H.G. Gadamer, P. Vogler, *Neue Anthropologie 4, Kulturanthropologie*, Stuttgart 1973, 180 hingewiesen: "Primäre Hochkulturen bedeuten ein starkes Risiko und sind wahrscheinlich in der Regel Ergebnis geglückter Experimente unter zahlreichen mißglückten (d.h. auf die Dauer nicht haltbaren). Ausgewiesen werden die Hochkulturen durch die Tatsache von Herrschaftsbehauptung. Sie entwickeln deshalb in ihren Frühformen immer eine Metaphysik der Herrschaft zu ihrer Stütze."
- 25) Hierzu G. Lenski, *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung* (1973), Frankfurt 1977, 245 ff., 256 ff.
- 26) G. Lenski a.a.O. 245: "Alle offiziellen Ideologien behaupten, das bestehende System diene dem Gemeinwohl. Da keine Ideologie lange am Leben bleibt, wenn ihr Anspruch durch überhaupt nichts gedeckt ist, muß ein Herrscher die darin enthaltenen Versprechen bis zu einem gewissen Grade schon einlösen. Tatsächlich sind die Ideologien in fortgeschrittenen Hortikulturgesellschaften genauso wenig wie anderswo reine Ausbeutungsinstrumente; sie sind

- immer auch Instrumente zum Schutz des einfachen Volkes."*
- 27) Von O. Franke, *Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen*, in: Vortr. Bibl. Warburg 1925/6, Leipzig 1928, 15 geprägt, von E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* 47 übernommen.
 - 28) Vgl. die oben in Anm. 18 angegebene Lit.
 - 29) E. Topitsch a.a.O. 49 ff., im Anschluß an die Arbeiten von J. Spiegel.
 - 30) Typologie der Modellvorstellungen E. Topitsch a.a.O. 7-46; historische Einordnung durch K. Lenk, *Ideologie* 31 ff.
 - 31) Zu den politischen Implikationen einer Mikrokosmos-Makrokosmos-Entsprechung E.R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, Yale Classical Studies 1, 1928, 65 ff.
 - 32) L. Hautecoeur, *Louis XIV Roi Soleil*, Paris 1953; andere Aspekte bei J.P. Bayard, *Le sacre des rois*, Paris 1964, 98 f.
 - 33) Einen Überblick bietet K. Lenk, *Ideologie*, in seiner problemgeschichtlichen Einleitung 21 ff. Vgl. auch die in Anm. 10 genannte Lit.
 - 34) D. d'Holbach, *Système de la nature*, Paris 1820, 352; zitiert bei K. Lenk a.a.O. 22.
 - 35) Zur Geschichte dieser Argumentation in der Neuzeit J. Matthes, *Religion und Gesellschaft*, Hamburg 1967, 44 ff.
 - 36) Zur Interpretation zuletzt H. Hommel, *Delphisch-sokratische und neutestamentliche Moral*, in: B. Gladigow (Hg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, 203 ff., mit Hinweis auf eine Zuweisung der Verse an Euripides durch A. Dihle.
 - 37) V. 13 (θεῶν) δέος Wecklein, γυνῶναι θεοῦς Köchly: δέοσ-ηθητοῖσιν N: δὲ ὅς θνητοῖσι LEG.
 - 38) Ausführlicher hierzu B. Gladigow, *Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik*, Ztschr. f. Religions- und Geistesgesch. 26, 1974, 298 ff.
 - 39) Weiteres zur θεολογία πολιτικῆ bei M.P. Nilsson, *Gesch.*

- d. griechischen Religion* 2², München 1961, 190 ff.; zu Polybios' Wertungen Alvarez de Miranda, *La irreligiosidad de Polibio*, *Emerita* 24, 1956, 27-65.
- 40) Zu Kritik und Kriterien der Antike (und ihrer Tradition) Wg. Schmid, *RAC* 5 (1962) s.v. Epikur 744 ff., 793 ff. und R. Sannwald, *Marx und die Antike* 126-148 ("Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie").
- 41) Aus der Fülle der Literatur seien genannt C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956; F. Taeyer, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkults*, 2 Bde., Stuttgart 1957/1960; W. Enßlin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, Sb. Bayer. Akad. d. Wiss., München 1943; W. Blum, *Justinian. Die philosophische und christologische Fundierung kaiserlicher Herrschaft*, in: St. Otto (Hg.), *Die Antike im Umbruch*, München 1974. 109-125.
- 42) Zu weiteren Aspekten der Herrschaft Ptolemaios' II. B. Gladigow, *Ptolemaios II. Philadelphos*, in: *Die Großen der Weltgeschichte* 1, München 1970, 745-755 mit Lit.
- 43) Vgl. P.M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World*, Opusc. Athen. III, Acta Inst. Athen. Sueciae, 1960, 1 ff., 20 ff.
- 44) Hierzu kurz B. Gladigow, *Götternamen und Name Gottes. Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte*, in: H. v. Stietencron (Hg.) *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 25 ff.
- 45) Athenaios 6, 253 e (nach Duris F. Gr. Hist. 76, F 13) ὁ τοῦ κρατίστου παῖ Ποσειδῶνος θεοῦ, / χαῖρε, κάρροδίτης./ ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοὶ / ἢ οὐκ ἔχουσιν ὄψα / ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἔν, / σὲ δὲ παρόνθ' ὀρώμεν, / οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν /, εὐχόμεσθα δὴ σοι / πρῶτον μὲν εἰρήνην ποίησον, φίλτατε / κύριος γὰρ εἶ σύ. Dazu C. Habicht, *Gottmenschentum...* 232 f. mit Lit.
- 46) Vgl. M.P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion* 2, München 1961, 182 ff.

- 47) Vgl. insbesondere C. Koch, *Gottheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform*, in: ders., *Religio*, Nürnberg 1960, 94-113 (wiederabgedr. in: R. Klein (Hg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1966, 39-64).
- 48) C. Koch, *Der römische Iuppiter* (1937), Darmstadt 1968, 33 ff., 121 ff.
- 49) C. Koch a.a.O. 128 ff.
- 50) fr. 4 Agahd (= Aug. civ. dei VI 4 p. 150, 17 ff.) ... *Varronis igitur confitentis ideo se prius de rebus humanis scripsisse postea de divinis, quia divinae istae ab hominibus institutae sunt, haec ratio est: "Sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium: ita priores sunt civitates quam ea, quae a civitatibus instituta sunt". Dicit autem prius se scripturum fuisse de diis, postea de hominibus, si de omni natura deorum scriberet...*
- 51) S. oben Anm. 48. Vgl. noch W.F. Otto, *Römische Sagen*, Wiener Studien 34, 1912, 318-331 und 35, 1913, 62-74 und F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* 1, Baden-Baden 1951, 123 ff.
- 52) Dazu kurz mit Lit. G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965, 306 ff.
- 53) C. Koch a.a.O. 124 ff. Vgl. noch E.F. Bruck, *Römisches Staatsrecht und Propaganda: Ius imaginum und Consecratio Imperatorum*, in: ders., *Über römisches Recht*, Berlin 1954, 1-23.
- 54) C. Koch a.a.O. 62 f., 25 f.; ders., *Gottheit und Mensch ...* 57 ff. Die qualitative Differenz der Legitimation hat bereits E. Norden, *Vergils Aeneis im Lichte ihrer Zeit*, Neue Jahrbücher 7, 1901, 280 (kl. Schr.394) in diesem Zusammenhang betont: "Für antikes Gefühl stand die sakrale Legitimierung ebenso hoch über der dynastischen wie die Götter über den Menschen."
- 55) Vgl. B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Spudasmata 16, 1967, 18 ff.
- 56) Versuch einer Bewertung bei F. Altheim, *Römische Reli-*

gionsgeschichte 1, 111 f.

- 57) Zur staatsrechtlichen Seite umfassend Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* 1 (1887³), Basel-Stuttgart 1963, 76-116; ferner G. Wissowa, RE 2 (1896) Sp. 2580-2587 s.v. *Auspicium* und RE 2 (1896) Sp. 2313-2344 s.v. *Augures*. - Versuch einer kulturanthropologischen Einordnung bei A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt-Bonn 1964², 246 ff., vgl. auch 138 ff.
- 58) Vgl. W. Schmiedbauer, *Zur Psychologie des Orakels*, *Psychologische Rundschau* 21, 1970, 88-98.
- 59) Cic. de div. 2, 70 *non enim sumus ii nos augures qui avium reliquorumque signorum observatione futura dicamus...*
Cic. de leg. 2, 20 *...interpretes Iovis optimi, publici augures ... "Bevorstehend" ist in römischer Konkretheit der Tag, an dem die Handlung begonnen wird, meist die Zeit zwischen Mitternacht und Morgengrauen; für den Ort gilt Analoges, s. Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht 1, 102 ff.*
- 60) Cic. de div. 1, 2 (3) *...principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur. Deinde auguribus et reliqui reges usi et exactis regibus nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur.*
- 61) P. de Francisci, *Intorno alla natura e alla storia dell' Auspicium Imperiumque*, *Studi Albertatio* 1, Mailand 1953, 397-432; F. Muller, J.H. Waszink, RAC 1 (1950) Sp. 975-981 s.v. *augurium*. Vgl. ferner H. Ericson, *Die römischen Auspizien in ihrem Zusammenhang mit der Magistratur*, *Arch. f. Religionswiss.* 33, 1936, 284-303. Zu Augustus' Reformen auf dem Wege über den Augurat J. Gagé, *Les sacerdoces d'Auguste et ses reformes religieuses*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 48, 1931, 75-108.
- 62) Liv. 8, 30, 1. 32, 4. 10, 3. 6. 23, 19, 2. *Terminus ist repetere auspicia.*
- 63) Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* 1, 109 ff.; St. Wein-

- stock, RE 17, 2 (1937) Sp. 1726-1735 s.v. *obnuntiatio*.
- 64) A. Heuss, *Zur Entwicklung des Imperiums der römischen Oberbeamten*, Ztschr. d. Savigny-Stiftung, Rom. Abt. 64, 1944, 57-133.
- 65) Th. Mommsen hat a.a.O. 89, 3 versucht, zwischen dem abstrakten Recht des Magistrats, die Götter innerhalb seines Kompetenzbereichs zu befragen (= *auspicium*) und demselben Recht, bezogen nun auf den konkreten Fall (= *spectio*), zu unterscheiden. Diese Trennung ist schon insofern irrelevant, als der übliche Plural *auspicia* (*publica populi Romani*) die Summe aller Einzelfälle umfaßt. *Auspicium* für die eigentliche Bezeichnung von Amtsgewalt in ältester Zeit hält J. Bleicken, *Die Verfassung der römischen Republik*, Paderborn 1975, 82 f.