

Polytheismus und Monotheismus

Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative

Burkhard Gladigow, Tübingen

‚Polytheismus‘ als Problem der religionswissenschaftlichen Forschung soll im folgenden als erstes angesprochen werden, und – eng damit verbunden – die Relationen der Begriffe Monotheismus – Polytheismus als Element der Europäischen Religionsgeschichte, einer Europäischen Religionsgeschichte, die – singulär in der allgemeinen Religionsgeschichte – ‚von Anfang an‘ mit dem jüdischen, christlichen und islamischen Monotheismus verbunden (oder konfrontiert) war: „Ohne Muhammad kein Karl der Große“. Das hatte auch Folgen für die Konstellation der Disziplinen Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft, die sich – mit unterschiedlichem Erkenntnisinteresse und differierenden Methoden – in verschiedenen Kontexten mit dem Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus auseinandergesetzt haben. Der Bogen meiner Überlegungen sei schließlich bis zur Neuere und Neuesten Religionsgeschichte gespannt, ‚Gegenprobe‘ für die Analyse einer historischen Dynamik: Wie anachronistisch ist ein ‚Polytheismus‘ im europäischen Rahmen, von Julian Apostata über Gemistos Plethon am Beginn der Renaissance bis hin zum ‚*new polytheism*‘ im Amerika des 20. Jahrhunderts? Hat gar Jacob Taubes recht, wenn er sich darum sorgt, „daß die neuere Religionsgeschichte ... nichts Geringeres als eine Apologie des Polytheismus [betreibt], nachdem zweitausend Jahre Christentum unsere Augen dafür geblendet haben[?] ... Die Rekurse auf Mythos post Christum sind in Wahrheit ... nur Wiederholungen der Apostasie Julians“¹.

Für eine religionsgeschichtliche Betrachtung dieser unterschiedlichen Strata und Positionen kann zunächst einmal davon ausgegangen werden, daß eine grundsätzliche *Unvereinbarkeit* von Monotheismus und Polytheismus Programm und Ergebnis theologischer Professionalisierung gewesen ist, – daneben und dagegen stehen schon früh Ansprüche Einzelner, die sich dieser Dualisierung nicht unterwerfen wollten: „Ich bin

¹J. Taubes, Zur Konjunktur des Polytheismus, in: K.H. Bohrer(Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983, (457-470) 464.

ein Herr, groß genug um viele Götter zu verehren“, soll Herzog Geza, Vater Stephans des Heiligen, in der Phase der Christianisierung seines (ungarischen) Reiches gesagt haben. Als Dichter bin ich Polytheist, als Naturforscher Pantheist und als moralische Person monotheistischer Christ, nimmt Goethe in einem Brief an Jacobi von 1813 für sich in Anspruch. Der griechische Polytheismus stehe nicht im Gegensatz zum Monotheismus, sondern „ist vielleicht seine geistvollste Form“² schreibt W. F. Otto im Jahre 1956 in Tübingen. Herausgegriffene Zeugnisse für die Zurückweisung des Anspruchs, ‚der Mensch‘ habe nur eine Religion. Oder Polytheismus und Monotheismus seien Alternativen und für eine Glaubenspraxis unvereinbar – so prononciert über die Jahrhunderte freilich nur von ‚Herren‘, einem Minister oder einem Gräzistik-Professor zu vertreten.

Polytheismus als Problem der religionswissenschaftlichen Forschung – Vielheit der Religionen und Vielheit der Götter

Aus der Sicht einer natürlichen Theologie stand eine Einordnung des Polytheismus zunächst vor der Aufgabe, die Vielheit der Religionen und die *eine* Offenbarung (Offenbarungstradition) gegenüberzustellen – nicht die Vielheit der Götter in ‚einer‘ Religion. Wenn ‚Idolatrie‘ und ‚Götzendienst‘ bereits die Einzelkulte disqualifizieren, kann deren Ansammlung als ‚Heidentum‘ in keine Offenbarungstradition gestellt werden. Mit der Renaissance – Marsilio Ficino ist hier nach Nikolaus von Kues ein Vorreiter³ – wird die Frage nach einer oder unterschiedlichen Offenbarungstraditionen modifiziert beantwortet. Aber auch mit der Entwicklung der Natürlichen Theologie zur Religionsphilosophie⁴ steht die Frage nach der Vielheit der Religionen und ihrem Verhältnis zur einen Wahrheit weiterhin 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 zwar die Tendenz, den vielen verschiedenen ‚positiven Religionen‘ einen eigenen Wert im Blick auf die Gotteserkenntnis zuzugestehen. In enger theologischer Betrachtung

²W. F. Otto, *Theophania*, Hamburg 1956, 79.

³Überblick bei P. Meinhold, *Entwicklung der Religionswissenschaft im Mittelalter und zur Reformationszeit*, in: U. Mann (Hg.), *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973, 357-380, dessen Darstellung allerdings davon bestimmt ist, „die Entwicklung der Religionswissenschaft als einer eigenen theologischen Disziplin“ (a. a. O., 361) zu beschreiben.

⁴Dazu K. Feiereis, *Die Vielheit der Religionen. Zur religionsphilosophischen Diskussion in der deutschen Aufklärung*, in: Ch. Hörgl et alii (Hg.), *Wesen und Weisen der Religion*, München 1969, 188-211.

tung kann aber noch im 20. Jahrhundert – immer noch – Polytheismus allgemein über ‚Sünde‘ definiert und in eine notwendige Beziehung zu ‚Unsittlichkeit‘ gebracht werden: „Das Wesen des Polytheismus oder der Verehrung einer Vielheit göttlicher Mächte statt des Einen wahren Gottes beruht auf der Naturbefangenheit des durch die Sünde entarteten religiösen Gefühls und Verhaltens der Menschheit.“⁵

Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß es schon vor der Aufklärung vorsichtige Ansätze gab, den ‚heidnischen Religionen‘, also den polytheistischen Religionen, einen von der christlichen Heilsgeschichte unabhängigen Wert zuzugestehen: Ich nenne hier als Beispiele Schriften wie die des François 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 trotz seiner christlichen Grundorientierung 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 gemeinnützigen Gebrauche besonders der wirzburgischen Schulen“. Lessings Plädoyer für eine „Vergleichung der Religionen“⁶ 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)“⁷, reduziert die historischen Polytheismen freilich wieder auf einen latenten, intendierten, aber nicht erreichten Monotheismus. Bei dem anderen großen Vorläufer der Religionswissenschaft als Disziplin⁸ treten – *mutatis mutandis* – die gleichen Probleme auf: Schleiermacher weist zwar – noch nachdrücklicher als Lessing – der Vielfalt der positiven Religionen

⁵O. Zöckler, in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Leipzig 1904, 539 s. v. a. Art.: Polytheismus; am Schluß des Artikels ein pathetisches Insistieren auf den „schweren Greueln“, die mit Polytheismus verbunden sind: „Von den da (sc. im NT) zusammengestellten furchtbaren Schuldregistern hat weder eine bis in die letzten erreichbaren Tiefen eingedrungene Erforschung der Kultur- und Sittengeschichte des klassischen Altertums, noch eine wahrhaft gründliche ethnologische Forschung im Bereich der modernen Völkerkunde Wesentliches wegzutilgen vermocht.“ (a. a. O., 549).

⁶G. E. Lessing, *Rettung des Hieronymus Cardanus*, Werke VII, 212.

⁷G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Einleitung § 6, Werke VIII, 592.

⁸Dazu jetzt B. Gladigow, Friedrich Schleiermacher (1768 - 1843), in: A. Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, 17-27.

einen eigenen, legitimen Status zu (sie sind ‚notwendige‘ Konkretisierungen⁹), relativiert aber für eine religionshistorische Erforschung der Religionen diese Position dadurch, daß er den verschiedenen Gottesvorstellungen nur akzidentellen Charakter zuweist, – alle internen Reflexionen zudem, Dogmatik und Mythologie vor allem, zurückweist.

Der Bereich der systematischen Kontroversen: Singularisierung versus Pluralismus

Erklärungsbedürftig erschien in der dominierenden Forschungstradition jeweils die Übergangs- und Durchgangsphase ‚Polytheismus‘ samt den damit verbundenen Degenerations- oder Evolutionsthesen (Urmonotheismus-These, Drei-Stadien-Modelle)¹⁰ – und nicht die Singularität eines professionell konzipierten Monotheismus. Für eine besondere historische Situation und eine bestimmte Region sind die Potentiale beider Religionsformen freilich bis zu einem gewissen Maße auch historisch aufgearbeitet und in wechselnden Kontexten diskutiert worden: in der Konkurrenz des Christentums mit anderen antiken Religionen der Spätantike. Erkennbar wurde, daß die Ausdifferenzierung monotheistischer Programme aus der polytheistischen mediterranen Koine der ausgehenden Antike jeweils mit politischen Ansprüchen und einer neuen Form der ‚Professionalisierung von Religion‘ verknüpft war.

Das ist in Ansätzen immer gesehen worden: Bereits in der ausgehenden Antike wird auch der ‚Passungscharakter‘ von Polytheismus und Monotheismus im Verhältnis zum *Imperium Romanum* zu einem diskutierten Problem. Mit Celsus als Exponenten wird gerade der römische Polytheismus und das Imperium Romanum in eine harmonische Beziehung gebracht, – ohne daß dafür ein theologisches Programm bereitstand. „Celsus perhaps went as far as anybody could go in presenting the Roman empire as a safeguard of polytheism.“, notiert Momigliano in diesem Zusammenhange¹¹, – und ist zugleich verwundert darüber, daß eine weitergehende philosophische oder theologische Ausgestaltung die-

⁹F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 55ff. Aus der engeren Perspektive der Religionsphänomenologie eingeordnet bei K. E. Welker, Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher, Leiden-Köln 1978; den frühromantischen Rahmen des Konzeptes beschreibt gut J. Rohls, ‚Sinn und Geschmack fürs Unendliche‘ – Aspekte romantischer Kunstreligion, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27, 1985, 1-24.

¹⁰Dazu gut F. Schmidt, Polytheisms: Degeneration or Progress, in: ders. (Hg.), *The Inconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography. History and Anthropology* 3, London 1987, 9-60.

¹¹A. Momigliano, The Disadvantages of Monotheism for a Universal State, *Classical Philology* 81, 1986, 285-297, das Zitat auf S. 290. Vgl. ferner J. Gagé, *Le paganisme*

ses Programms nicht erfolgte. D. Sabbatuccis Dictum, der Polytheismus sei in Babylonien entstanden und in Rom untergegangen („Il politeismo nasce in Mesopotamia e muore a Roma“¹²), ist nur auf den ersten Blick richtig: Der antike Polytheismus ist gerade nicht restlos in der römischen Staatsidee aufgegangen. Im Rahmen der Diskussion des 3. und 4. Jahrhunderts bleibt, durch mehrfache Transformationen hindurch, die große Alternative des 4. Jahrhunderts für eine gewisse Zeit im Spiel: der Polytheismus¹³.

Der kulturelle und religiöse Pluralismus, für den Julian Apostata – wenn auch erfolglos – eingetreten war¹⁴, lebt in gewisser Weise noch, über die Jahrhunderte, in jenem „kompensatorischen Interesse am Polytheismus“ (O. Marquard¹⁵) weiter, das mit dem 18. Jahrhundert wieder einsetzt. Wenn man heute im Internet unter www.geocities.com/Athens/Acropolis/1568/index (bzw. inzwischen auch www.juliansociety.org) nachsieht, wird man auf eine Julian-Gesellschaft verwiesen, die sich als ‚religious order‘ versteht und Julian Apostata als Archegeten des aktuellen Zieles verehrt, „to restore Paganism to its rightful place as a major and respected world religion.“ Europäische Religionsgeschichte insgesamt läßt sich nicht nur über die zunehmende Dominanz des Christentums definieren¹⁶, sondern auch über ‚mitlaufende Polytheismen‘. Aus religionshistorischer Perspektive ist erkennbar, daß ein ‚stabiler Monotheismus‘ nicht ohne eine spezifische Professionalisierung zustande kommt: Ohne eine professionelle Kontrolle

impérial à la recherche d'une théologie vers le milieu du IIIe siècle, Abh. Akad. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 1972, 2, Mainz 1972.

¹²D. Sabbatucci, *Politeismo II*, Corso di Storia delle Religioni nell' anno acc. 1989-90, p. 1: „Il politeismo nasce in Mesopotamia e muore a Roma. Nasce come un modo di pensare sistematicamente il mondo; nel politeismo romano l' oggetto del pensiero sistematico cessa di essere il mondo e diventa lo stato: è il principio della fine. Ciò che resta è il „pensiero sistematico“ (operante per dèi), che a Roma genera l'idea di stato (res publica).“.

¹³O. Marquard, Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?, in: J. Taubes (Hg.) *Der Fürst dieser Welt*, 77-84; im Inhaltsverzeichnis des Bandes und als Seitentitel ist angegeben: „Politischer Polytheismus – auch eine politische Theologie“. Zum Polytheismus als ‚Politischer Religion‘ grundsätzliche Bemerkungen bei A. v. Harnack, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1924), Wiesbaden o. J., 28ff.

¹⁴G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, 1978; K. Rosen, Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40, 1997, 126-146.

¹⁵O. Marquard, a. a. O., 82.

¹⁶Zum ‚Programm‘ einer komplexen Religionsgeschichte jetzt B. Gladigow, *Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte. Zur Genese eines Fachkonzepts*, in: F. van Straten (Hg.), *Kykeon. Studies in Honour of H. J. Versnel. Religions in the Graeco-Roman World*, Leiden 2002 (im Druck).

und rigide Sanktionen sind die ‚polytheistischen Häresien‘ allgegenwärtig und ‚attraktiv‘: Vom Alten Israel über die Engelvorstellungen und Trinitätsspekulationen des 3. nachchristlichen Jahrhunderts bis hin zu einem neuplatonischen Paganismus eines Julian und einem ‚New Age-Christentum‘ bleiben ‚mitlaufende Polytheismen‘ höchst plausibel – und auch praktikabel.

Die Integrationsfähigkeit eines komplexen Polytheismus scheint in der Tat signifikant höher zu sein, als die eines Monotheismus: Die Möglichkeit einer Co-Präsenz von Monotheismen aller Art mit Polytheismen kann so als ‚Normalfall‘ von Religion in komplexen Kulturen angesehen werden¹⁷, der erst dann prekär wird, wenn Religionstypen auf dem Gebiet einer Soteriologie konkurrieren. Erst dann kann das Konzept einer ‚Singularisierung von Religion‘ vertreten und theoretisch professionalisiert werden. Eine theologisch beeinflusste Dualisierung von Monotheismus und Polytheismus¹⁸ hat in der Forschung dazu geführt, daß man weithin übersehen hat, daß zwischen beiden religiösen Komplexen über erhebliche Zeiträume hinweg wechselseitige und konkurrierende Deutungen und Inklusions-Versuche abgelaufen sind. Und zwar nicht nur im Schema eines ‚sophisticated polytheism‘¹⁹ oder eines ‚softening of the monotheistic principle‘²⁰, sondern auch in der Form von Akkomodationsversuchen an einen Monotheismus, wie sie beispielsweise von den polytheistischen Randkulturen des europäischen Nordens an die monotheistische Reichsreligion unternommen wurden. An der Figur Odins – in Konkurrenz zu Christus²¹ – läßt sich dies gut verfolgen, wenn man den Begriff ‚Akkomodation‘ aus den Grenzen des Ritenstreits in China und Indien befreit. Für den germanischen Bereich legt eine

¹⁷Dazu Th. Wiedemann, Polytheism, monotheism, and religious co-existence: paganism and Christianity in the Roman Empire, in: I. Hamnett (Hg.), *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*, London 1990, 64-78.

¹⁸Gegen dieses Begriffspaar hat sich auch G. Ahn, ‚Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: M. Dietrich, O. Loretz (Hg.), *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica*. Festschrift Kurt Bergerdorf, Neukirchen 1993, 1-24 mit weiteren Argumenten gewandt.

¹⁹W. G. Lambert, The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism, in: H. Goedicke, J. Roberts (Hg.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, 191-200.

²⁰Ch. C. Lemert, Cultural Multiplexity and Religious Polytheism, *Social Compass* 21, 1974, 241-244.

²¹L. E. v. Padberg, Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche, *Archiv für Kulturgeschichte* 77, 1995, 249-278; sowie ders., Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart 1995; vgl. daneben T. Christensen, Christus oder Jupiter. Der Kampf um die geistigen Grundlagen des Römischen Reichs, Göttingen 1981.

abwägende Aufrechnung der weitgehend christlich bestimmten schriftlichen Überlieferung mit dem reichen archäologischen Material, das insbesondere die Brakteaten-Forschung bereitgestellt hat²², die Vermutung nahe, daß es ein breites Spektrum an „polytheistischen Akkomodationsversuchen“ gegeben hat.

Polytheismus und Monotheismus unter der Perspektive einer Professionalisierung von Religion

Greift man noch einmal auf die früheste mediterrane Religionsgeschichte zurück, in eine Phase, in der es noch keine monotheistischen Entwürfe gegeben hat, zeigt sich an der Herausbildung städtischer Panthea eine ‚Arbeit am Polytheismus‘ die für alle Folgephänomene von ‚Polytheismus‘ – auch den Monotheismus – konstitutiv geworden ist. Die systematischen Ablaufmuster, die in der einschlägigen religionshistorischen Forschung allmählich sichtbar werden, legen nahe, daß entwickelte Polytheismen Folgen bestimmbarer Regionalisierungsprozesse sind, während unter den Bedingungen hoher Mobilität ein Bedarf an einem konsolidierten Pantheon²³ nicht aufzukommen scheint. Eine Herausbildung des ‚Pantheon Babylonicum‘²⁴ erfolgt deutlich erst nach der Einwanderung semitischer Nomaden und ihrem Sesshaftwerden, sowie der Sumerer im 4. vorchristlichen Jahrtausend und der Entwicklung „kleiner lokaler Zentren zu den ersten Städten“²⁵. Die Struktur eines Pantheons in einer Art Eins-zu-Eins-Relation aus sozialer Organisation abzuleiten und in einem festen ‚ideologischen Programm‘ fixiert zu sehen, wie es G. Dumézil unternommen hat²⁶, verkennt die Freiheitsgrade eines entwickelten Polytheismus,

²²Dazu aus der Fülle des erschlossenen Materials K. Hauck, Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa, *Frühmittelalterliche Studien* 1, 1967, 3-93. Zu Prozessen einer „paganen Expansion“ ders., Der Missionsauftrag Christi und das Kaisertum Ludwigs des Frommen, in: P. Godman, R. Collins (Hg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford 1990, 275-296.

²³Mit einer vergleichbaren Fragestellung von E. Noort, Seevölker, materielle Kultur und Pantheon, in: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis 129, Freiburg 1993, 363-389 für die ‚Seevölker‘ verneint. „Ein wohlumrissenes eigenes, eventuell von Herkunftstraditionen getragenes Pantheon hat es bei den Seevölkern nicht gegeben. Wo wir sie dingfest machen können, spiegeln die Göttergestalten die Internationalität der betreffenden Gegenden wider.“ (386).

²⁴B. Kienast, Überlegungen zum ‚Pantheon Babylonicum‘, *Orientalia* N.S. 54, 1985, 106-116.

²⁵A. a. O., 108.

²⁶Überblick über die Positionen der Forschung bei G. J. Larson (Hg.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Publications of the UCSB Institute of Religious Studies, Berkeley 1974.

– einmal abgesehen davon, daß bei Dumézil Muster von E. Renan in einem verengten historischen Rahmen weitertransportiert werden²⁷, der die „polytheistische Dynamik der Arier“ dem „monotheistischen Stillstand“ gegenübergestellt hatte.

Überregionale genealogische Verbindungen der Stadtgötter fangen das spannungsreiche Verhältnis von politischer Autonomie und kultureller Gemeinsamkeit auf. In diesem Prozeß der Entwicklung eines ‚sophisticated polytheism‘²⁸ ist, über reflektierte Prädikationen und Äquivalenzlisten, eine frühe Form der Professionalisierung von Religion greifbar, die mit der kulturellen Überwindung der Abhängigkeit von Natur²⁹ auch die Gottesvorstellungen und das Binnenverhältnis der Götter zueinander neu formulierte. Arbeitsteiligkeit auch der Götter und ihre grundsätzliche Regionalisierung transponieren zunehmende kulturelle Komplexität in ein ‚System‘ von Leistungs- und Sinnangeboten³⁰. Die Leistungsfähigkeit von Pantheon-Bildungen läßt sich an unterschiedlichen kulturellen Überlagerungen und politischen Zusammenschlüssen zeigen³¹, wobei sehr deutlich wird, daß sich in diesen bereits elaborierten Formen eines Polytheismus nicht eine undifferenzierte ‚Volksreligiosität‘ des dritten Jahrtausends überlagerte oder akkumulierte, sondern ein bewußt gestaltetes Konzept der eigenen Kultur und ihrer Ordnung: Polytheismus ist auch ein ‚Reflexionsmedium‘, nicht eine bloße regionale Ak-

²⁷Dazu M. Olender, *The Indo-European Mirror: Monotheism and Polytheism*, in: F. Schmidt (Hg.), *The Inconceivable Polytheism* (wie Anm.10), 327-375; in größerem Rahmen ders., *Die Sprachen des Paradieses*, Frankfurt 1994.

²⁸W. G. Lambert, *The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism*, in: H. Goedicke; J. Roberts (Hg.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, 191-200.

²⁹Es ist auffallend, daß W. G. Lambert a. a. O., 199 diese Entwicklung im Schema der ‚Naturmythologie‘ des 19. Jahrhunderts abwertet: „... this was not enough to adjust a sophisticated polytheism to the reality of nature“.

³⁰Zur ‚Offenheit‘ des Polytheismus wichtige Bemerkungen in dem postumen Paper von F. Myers, *On Polytheism – or, where have all the Gods gone?*, in: *Ilfiff Review* 30, 1973, 23-36. S. 30 eine Art Zusammenfassung: „The basic advantage, perhaps, that polytheism has over monotheism and its mirror image, atheism, is what I have called the pagan sense of experience. ... My concern here is the significance of such openness, or pagan sense, in helping us to recognize, accept, and respect religious realities.“ Zum Verhältnis von Öffentlichkeit und Kompetenz vgl. B. Gladigow, *Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen*, in: H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa (Hg.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, 17-35.

³¹Am Beispiel einiger hethitischer Städte und von Ebla gezeigt von A. Archi, *How a Pantheon Forms. The Cases of Hittite Anatolia and Ebla of the 3rd Millennium B. C.*, in: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis 129, Freiburg 1993, 1-18.

kumulation von Göttern. Erst mit einer Negation einer Wahlmöglichkeit zwischen Göttern³² – wie in den ‚insulären Monotheismen‘ des 1. vorchristlichen Jahrtausends entwickelt – ergeben sich weiterreichende Konsequenzen innerhalb eines Teilsystems: Eine dramatisierte Soteriologie und – parallel dazu – das Postulat (und die Möglichkeit) einer Konversion vom falschen Kult zur wahren Religion. Da der Gedanke von Konversion (und Konfession) den polytheistischen Religionen dem Grundsatz nach fremd ist³³, rufen derartige Innovationen beschleunigte Wandlungs- und Differenzierungsprozesse des religiösen Gesamtsystems hervor.

Entwicklungslogiken und Strukturprobleme: ‚Mitlaufende Monotheismen‘ und ‚mitlaufende Polytheismen‘

Aus religionshistorischer Perspektive und im Blick auf viel spätere Entwicklungen stellen sich die traditionellen Fragen nach der Ortsbestimmung eines primären Polytheismus – und nach den sekundären Prozessen einer Ausdifferenzierung monotheistischer Konzepte – neu: Der Bestand ‚insulärer Monotheismen‘ ist das erklärungsbedürftige Problem einer mediterranen Religionsgeschichte, nicht so sehr das Weiterlaufen polytheistischer Muster³⁴ in einer Europäischen Religionsgeschichte. Für eine Beschreibung der jeweiligen religiösen Komplexe, seien sie nun nach Regionen oder Epochen gegliedert, ergibt sich freilich das methodische Problem, die ‚mitlaufenden Monotheismen‘ nur als *Teil* des religiösen Systems zu beschreiben, obwohl sie je für sich den Anspruch erheben, das *ganze* System zu sein. Unter dieser Perspektive wird zugleich erkennbar, daß in einem komplexen Polytheismus mindestens drei Formen eines religiösen Pluralismus interferieren können: Der Pluralismus der Vielheit der ‚eigenen Götter‘ (am Ort), der Pluralismus der ‚eigenen‘ und der ‚fremden‘ Götter (bei einer Erweiterung des Horizonts) und schließlich der Pluralismus unterschiedlicher Abhängigkeit von bestimmten Göttern gegenüber anderen, – letztlich ein Pluralismus von Religionstypen. Hier wird zugleich eine grundsätzliche Differenz zwischen unterschiedlichen Religionstypen sichtbar: Kontingenz wird in po-

³²Zu den (literarischen) Konflikten innerhalb des griechischen Polytheismus B. Glaidigow, *Chresthai theois*. Orientierungs- und Lokalkonflikte in der griechischen Religion, in: C. Elsas, H. G. Kippenberg (Hg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*, Würzburg 1990, 246f.

³³A. Brelich, *Politeismo e soteriologia*, in: S. G. F. Brandon (Hg.), *The Saviour God*, Manchester 1963, 46: „In conclusione: il politeismo, prima di disgregarsi sotto l'azione di nuovi orientamenti culturali ad esso estranei, ignora la soteriologia.“

³⁴Insofern kann man nicht von einem „softening of the monotheistic principle“ (Lemert, a. a. O., 244) sprechen, sondern eher von einem Weiterlaufen der Randbedingungen des christlichen Monotheismus.

lytheistischen Religionen primär über eine Vielzahl der Götter, ihren Antagonismus und ihre Spontaneität erfaßt³⁵, in monotheistischen Religionen über eine komplexe Verschuldungsgeschichte. Eine Implikation dieses komplementären Verhältnisses von polytheistischen und monotheistischen Religionen liegt nicht nur in unterschiedlich konzipierten Orientierungsmustern, sondern – auf einem höheren Syntheseniveau – vor allem in einer unterschiedlichen Soteriologie. Polytheistische Religionen haben über ihre grundsätzliche Regionalisierung Abhängigkeiten von Göttern und ‚Konversionen‘ gewissermaßen vorgängig ‚verräumlicht‘ – mit dem Wechsel des Ortes muß man sich anderen Göttern zuwenden –, Soteriologien³⁶ oder gar Geschichtstheologien im engeren Sinne sind ihnen eher fremd.

Henotheistische Optionen, die so gern als Belege für einen latenten Monotheismus herangezogen wurden, lassen sich als reflektierte Konsequenz der Regionalisierung eines polytheistischen Pantheons beschreiben: Nur noch der Gott, vor den man getreten ist, ‚gilt etwas‘. Die daraus hervorgehenden elativischen oder superlativischen Prädikationen (im Schema etwa von: Jahwe-allein, heis theos, summus, optimus, maximus)³⁷ treten jedoch *nur dann* mit vergleichbaren anderen in Konkurrenz, wenn der temporale oder regionalisierte Grundbezug verlassen wird. Eine ‚Singularisierung‘ von Religion wird erst dann zum Problem, wenn eine ‚henotheistische Situation‘ theologisch absolut gesetzt wird: Man tritt nicht nur jeweils vor einen Gott, betet zu einem Gott, opfert ihm, – sondern es gibt nur noch einen. Das religionshistorische Material zeigt, daß gerade die entwickelten polytheistischen Systeme im allgemeinen ‚insuläre Monotheismen‘ ohne Mühe integrieren³⁸ konnten. Da in einem ausdifferenzierten polytheistischen System der konkrete kultische Zugang zu den Göttern selektiv und, im Blick etwa auf die Opfertgaben, auch exklusiv erfolgen konnte, fallen so ‚insuläre Monotheismen‘³⁹ nicht

³⁵Dazu R. Döbert, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: K. Eder (Hg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 330-363.

³⁶A. Brelich hat polytheistischen Religionen eine Soteriologie kurzerhand abgesprochen, vgl. oben Anm. 33.

³⁷Hierfür hat F. Müller in: *Chips from a German Workshop*, 1875, 350 und 373, als Terminus Henotheismus vorgeschlagen; im Blick auf den Kultus hat sich daneben auch Monolatrie eingebürgert.

³⁸Und nicht umgekehrt, wie in den wichtigen Arbeiten von N. Lohfink, Gott und Götter im Alten Testament, und ders., Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Testament, in: E. Haag (Hg.), *Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, 1985, 9-25, diskutiert wird. Eine gute Kritik an dieser theologischen „Annäherung an polytheistische Gottesvorstellungen“ findet sich bei Ahn, ‚Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘, 15ff.

³⁹Vgl. A. van Selms, Temporary Henotheism, in: M. A. Beek (Hg.), *Symbolae Biblicae*

notwendig aus dem System heraus.

Die ausgehende römische Kaiserzeit ist die religionshistorische Epoche, in der am grundsätzlichsten, auch auf einer theologischen Ebene, um die Integrierbarkeit monotheistischer Religionen in eine ‚mediterrane Koine‘ gerungen wurde. Gegen die christliche Position einer prinzipiellen Unvereinbarkeit von Monotheismus und Polytheismus stellte der Neuplatonismus des 3. bis 6. Jahrhunderts so etwas wie eine philosophische Theologie bereit, die einen rigiden Monismus, einen emphatischen Monotheismus und einen ausgebreiteten Polytheismus überspannte. „Aber der Neuplatonismus?“ – schreibt A. von Harnack in ‚Mission und Ausbreitung des Christentums‘⁴⁰, „Was fehlte ihm? War er nicht Monotheismus, Sonnenkult, Philosophie und Herzensglaube in Einem? Hatte er nicht Fühlung mit allen früheren Religionen, und verfügte er nicht über das Erbe der gesamten Kultur? Gewiß, das alles besaß er, und da er sich vieler und bedeutender Kulte bemächtigt, den Helios in allen geschaut ... war er wirklich um das Jahr 300 der bedeutendste Gegner der Kirche.“ Den ‚Hauptfehler‘ des ‚höheren Heidentums‘ sieht Harnack in der Beibehaltung des blutigen Opfers, einen Fehler, für den er keine ganz befriedigende Antwort wisse „so oft ich sie auch überlegt habe“; als Belastung komme noch der Kaiserkult hinzu. Origenes hatte ohne besondere Bedenken vielen ‚heidnischen‘ Philosophen einen monotheistischen Gott (*multi enim philosophorum unum esse deum, qui cuncta creaverit, scribunt*⁴¹) attestiert und sieht die eigentlichen Differenzen auf anderen, aus heutiger Sicht eher sekundären Gebieten, wie in der Einordnung der Materie und der Kosmologie⁴². Ein ernst gemeinter Versuch, die alte antike Religion gegen das Christentum wiederherzustellen, geschah im Gewande neuplatonischer Philosophie: Der Kaiser Flavius Claudius Iulianus⁴³, von den Christen Julianus Apostata genannt, versucht zwar, die alten religiösen Traditionen wiederherzustellen, zugleich aber auch, gewisse Gemeinsamkeiten mit den Christen aufrecht zu erhalten. Umso auffallender, daß er, Jamblich folgend, vor allem an einem ausgebreiteten Polytheismus festhält. Obwohl die theologische Reichweite des Neuplatonismus gleichsam mühelos einen metaphysischen Monotheismus und einen aufgefächerten Dämonenglauben überspannt hätte, legt Julian in

et Mesopotamicae. Festschrift F. M. T. de Liagre Böhl, 1973, 341-348.

⁴⁰A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924, 944.

⁴¹Origenes, hom. XIV, 3.

⁴²Harnacks Kommentar zu dieser Stelle ist beachtlich: „Menschwerdung und Auferstehung des Fleisches hat Origenes in dieser Darlegung von weltgeschichtlicher Bedeutung gar nicht erwähnt.“ Harnack, a. a. O., 944 Anm. 2.

⁴³R. Smith, Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate, London-New York 1995.

dieser Konstellation von Einheit und Vielheit wie Plotin den religiösen Akzent auf die ‚Vielheit‘: „... nicht das Göttliche in einen Punkt zusammenzudrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderzulegen in der Ausdehnung, in der es sich selbst auseinanderlegt, heißt beweisen, daß man die Kraft Gottes kennt,“ heißt es in den Enneaden⁴⁴.

Vor dem Hintergrund der mediterranen religiösen Koine, wie sie im Vorhergehenden umrissen wurde, erweist sich als zentrales Problem, einen ‚insulären Monotheismus‘ zugleich exklusiv und stabil zu halten. ‚Private Monotheismen‘ gab es – zwischen Echnaton und dem Euripideischen Hippolytos⁴⁵ – wohl sehr viel häufiger als wir wissen: Private und temporäre Monotheismen gehören wahrscheinlich zu einem religiösen Verhalten innerhalb der gängigen polytheistischen Religionen, das nicht notwendig ‚auffällt‘. Erst wenn diese exkludierenden Muster zugleich reflexiv und rigoristisch werden, entfalten sie jene anhaltende religiöse Dynamik, die ihre Konstanz in einem veränderten Traditionsverhalten⁴⁶ findet. Mit der systematischen (oder fundamentalistischen) *Negation* des ‚normalen‘ kontextuellen Polytheismus sind auch tiefgreifende Veränderungen in der Struktur der religiösen Tradition verbunden. Zur narrativen Omnipräsenz polytheistischer Religionen gehört, daß man sie im Kontext der allgemeinen Sozialisation ‚lernt‘, Polytheismus wird nicht ‚gelehrt‘. ‚Lehre‘ ist in polytheistischen Kontexten vor allem ein Rekrutierungsmodus von Spezialisten (Priestern). Was in der Pragmatik regionalisierter polytheistischer Religionen selbstverständlicher Teil kultureller Kompetenz⁴⁷ ist, wird erst unter den Bedingungen professioneller und konkurrierender Sinn- und Heilszuweisungen prekär und

⁴⁴Enneaden II 9,9.

⁴⁵Zur Systematik von „konstellativer‘ polytheistischer Tradition und anti-konstellativer, monotheistischer Reflexion als Negation“ J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, 232ff.; zum Scheitern privater Monotheismen im griechischen Polytheismus B. Gladigow, *Chresthai theois. Orientierungs- und Lokalkonflikte in der griechischen Religion*, in: C. Elsas, H. G. Kippenberg (Hg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*, Würzburg 1990, 246f.

⁴⁶Zu den Veränderungen eines Traditionalismus grundsätzlich M. Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990; und ders., *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2001.

⁴⁷B. Gladigow, *Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen*, in: G. Binder, K. Ehlich (Hg.), *Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit*, Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 26, Trier 1997, 103-118.

muß neu organisiert werden⁴⁸. Soteriologien verändern die Struktur religiöser Kompetenz vor allem dadurch grundsätzlich, daß die ‚Arbeitsteiligkeit‘ und Offenheit polytheistischer Gratifikationen aufgehoben wird: ‚Heil‘ gehört nun zu den ‚knappen Gütern‘⁴⁹, sein Erwerb verlangt exklusive Zuwendungen.

Mit dem Fehlen regelrechter Konversionen fehlt unter den Bedingungen eines Polytheismus die Notwendigkeit – oder der Ort – an dem man seinen Glauben an einen bestimmten Gott demonstrieren sollte, eine *professio fidei* dieser Art ist gewissermaßen überflüssig. Das gilt natürlich nicht für Frömmigkeit allgemein: Sie ist grundsätzlich auf Öffentlichkeit hin angelegt⁵⁰ und demonstriert soziale Konformität und vor allem politische Loyalität. Konflikte, Normenkonflikte treten dann auf, wenn eine missionierende, monotheistische Religion in ein polytheistisches Pantheon einzudringen versucht. Ein reflexiver Traditionalismus, eine in eine Dogmatik hinein verdichtete Lehre, liefert dann soteriologische und soziale Trennregeln. Die antiken Mysterienkulte, die ebenfalls soteriologische Exklusivität beanspruchen, konnten (zum Makarismos des eleusinischen Mysteren gehört auch die Antithese „... wer aber nicht teilhat ..., der hat niemals gleiches Los im Tode ...“), haben demgegenüber weder sozial noch politisch ausgegrenzt.

Anachronistische Polytheismen und Monotheismen der Vernunft

Zu den besonderen Eigenheiten der Europäischen Religionsgeschichte gehört, daß auch Jahrhunderte nach der Etablierung eines ‚stabilen christlichen Monotheismus‘ polytheistische Muster ihre Attraktivität⁵¹ behalten können, oder sie unter besonderen Bedingungen wiedergewinnen. Es sind nun ‚insuläre Polytheismen‘ in einer monotheistischen Umwelt. Das gilt, zumindest der Intention nach, auch für den ‚Polytheismus von Mistra‘ des 15. Jahrhunderts. In Gemistos Plethons *Nomon*

⁴⁸Zu den Grenzfällen A. Bausani, *Can Monotheism be Taught?*, *Numen* 10, 1963, 167-201 und H. Cancik, *Römischer Religionsunterricht in apostolischer Zeit*, in: H. Feld (Hg.), *Wort Gottes in apostolischer Zeit. Festschrift K. H. Schelkle*, Düsseldorf 1973, 181-197.

⁴⁹P. Bourdieu, *The market for symbolic goods*, *Poetics* 14, 1985, 13-44; ders., *Das religiöse Feld. Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000.

⁵⁰Dazu B. Gladigow, *Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen*, in: H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa (Hg.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, 17-35.

⁵¹Dazu K.-G. Sandelin, *The Danger of Idolatry According to Philo of Alexandria*, *Temenos* 27, 1991, 109-150; zu den ‚polytheistic creeds‘ aus Philos Sicht 119ff.

*Syngraphe*⁵² findet sich, auf der Grenze vom 14. zum 15. Jahrhundert, am Vorabend der Florentiner Renaissance, der Versuch, einen neuplatonisch eingefärbten antiken *Polytheismus* zur Basis einer vernünftigen Religion und eines vernünftigen Staates zu machen. Das Angebot an den Despoten der Morea war mehr als eine anachronistische Staatsutopie: Opfer, Hymnen und Gebete, eine regelrechte Liturgie und schließlich ein Kalender sollten einen ‚vernünftigen Kultus‘ von Göttern der Vernunft ermöglichen. Es läßt sich nicht ganz von der Hand weisen, daß der übermächtige Druck des islamischen Ostens auf das byzantinische Reich, der in dieser Zeit, wenige Jahrzehnte vor dem Fall Konstantinopels, seinen Höhepunkt erreicht hatte, eine Rolle spielte. Gegen einen militärisch – und vielleicht auch theologisch – überlegenen Monotheismus wird ein Polytheismus der Vernunft gesetzt, gegen die Differenzen der christlichen Kirchen eine pragmatische Staatsreform ‚über Platon hinaus‘. Obwohl in Plethons neuplatonischem Referenzrahmen die engere Alternative Polytheismus – Monotheismus keine zentrale Bedeutung hat, wird er unter dieser Perspektive von seinen christlichen und antiplatonischen Gegnern aufs heftigste attackiert: Der ‚Reformversuch‘ hatte, auch aus diesen Gründen, keine Chance. An Plethon knüpft Marsilio Ficino an, der nun, mit einem veränderten Religionsbegriff operierend, in einer neuen Weise platonische Tradition und christliche Religion zusammenzuführen sucht⁵³, nicht im Rahmen von Plethons ‚philosophischem Polytheismus‘, sondern mit dem Muster der *prisca theologia*, die vorchristliche und christliche Offenbarungstradition vereint. Auch unter anderen Bedingungen als denen der Frührenaissance scheint der Religionstyp ‚Polytheismus‘ Potentiale für Alternativen zu einem abendländischen Monotheismus abgegeben zu haben; bis hin zu Polytheismus als *root paradigm* oder *organizing metaphor*⁵⁴ für die modernen Pluralismen, die in einem ‚postmonotheistischen‘ Umfeld⁵⁵ aufzutreten vorgeben. Ende des 18. Jahrhunderts wird in dem sog. Ältesten Systemprogramm des

⁵²Jetzt am besten zugänglich über W. Blum, Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452), Stuttgart 1988; zum politischen und religiösen Programm N. Wokart, ‚Hellenische Theologie‘. Die Religionsreform des Georgios Gemistos Plethon, in: R. Faber, R. Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter*, Würzburg 1986, 183-197.

⁵³B. Gladigow, *Religio docta* bei Marsilio Ficino. Religion, Erfahrung, Wissenschaft, in: W. Haug; D. Mieth (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München 1992, 275-285.

⁵⁴L. D. Kliever, Polysymbolism and Modern Religiosity, *The Journal of Religion* 59, 1979, 169-194.

⁵⁵Zum Verlassen der Moderne und des Christentums in den aktuellen polymythischen Revitalisierungen P. Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit*, Wien 1989, 64ff. und passim.

deutschen Idealismus eine religiöse Stimmung annonciert, die man mit einem gewissen Recht als „Die Wiederentdeckung des Polytheismus“⁵⁶ bezeichnen kann, – nicht von Polytheismus als Gegenstand der Forschung⁵⁷, sondern als ein neues religiöses Denkmuster, als eine „sinnliche Religion“, die Monotheismus und Polytheismus in einer „Mythologie der Vernunft“ verbindet. 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“. 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 wurde⁵⁸. 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. Mit Schiller bekommt jener „Künstlerpolytheismus“ der Renaissance⁵⁹ ein neues Gesicht, nun – im 18. Jahrhundert – gegen die mechanistische Einrichtung der modernen Welt gerichtet.

Ein weiteres, folgenreiches Motiv für eine „Wiederentdeckung des Polytheismus“, die sich gegen den dominierenden christlichen Monotheismus abgrenzt, wird über die „Naturnähe“ des Polytheismus 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. Hier wird zugleich ein grundsätzlicher Konflikt des 18. Jahrhunderts erkennbar, soteriologisch unter der Al-

⁵⁶So M. Landmann, *Pluralismus und Antinomie*, München-Basel 1963, 118-133; es gehen die Kap. II „Vom bleibenden Recht des Polytheismus“ und III „Das neue Verständnis des Mythos“ voraus.

⁵⁷Dazu jetzt B. Gladigow, *Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, 1997, 59-77.

⁵⁸W. Theiler, *Der Mythos und die Götter Griechenlands*, in: G. Luck (Hg.), *Horizonte der Humanitas, Freundesgabe für Walter Wili*, Bern 1960, 15-30.

⁵⁹M. Landmann, *A. a. O.*, 123.

ternative ‚*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 Schrift⁶⁰. 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“.⁶¹ Die weiterlaufende, ambivalente Bewertung des ‚Heidentums‘ spiegelt dann 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.

‚Pathetische Polytheismen‘ und die Singularisierung von Religionen

„Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott! ... Und wieviel neue Götter sind noch möglich!“ Nietzsches sich ergänzende, plakative Formulierungen⁶² annoncieren eine weitere mögliche Position zwischen Re-Mythisierung und einer „Repaganisierung des Weltvertrauens“⁶³. Nietzsche, die große Bezugsfigur für einen „neuen Polytheismus“ nach dem „Tod Gottes“, sieht den „größten Nutzen des Polytheismus“⁶⁴ in der „wundervollen Kraft, Götter zu schaffen“, die ihrerseits Rechtfertigungen von „Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen“ waren. Nietzsches Verbindung des „Rechts der Individuen“⁶⁵ mit dem antiken Polytheismus wird zur Leitidee eines neuen Polytheismus, der sich nun als ‚postmonotheistisch‘ definiert. Seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts läuft in Nordamerika eine Diskussion, die Polytheis-

⁶⁰Zu dieser Opposition und dem ‚Traum des 18. Jahrhunderts‘ J. Assmann, Heiden: der religiöse Unterschied, *Merkur* 558/9, 1995, 957-962.

⁶¹J. Assmann, a. a. O., 961.

⁶²F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 19, *F. Nietzsche. Werke, Hg. von K. Schlechta*, Bd. 2, 1178 und: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Bd 3, Darmstadt 1958, 838; Zusammenstellung der beiden Zitate bei H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (1979), Frankfurt 1996, 36.

⁶³In diesem Sinne ist auch H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (1979), Frankfurt 1996, 41 zu lesen: „Alles Weltvertrauen fängt an mit den Namen, zu denen sich Geschichten erzählen lassen“.

⁶⁴F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* 143, *F. Nietzsche. Werke, Hg. von K. Schlechta*, Bd. 2, 134f. Zum allgemeinen Rahmen Y. Ledure, Nietzsche et le polythéisme. Une approche plurielle du divin, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 61, 1977, 533-548.

⁶⁵Slechta Bd. 2, 135.

mus zur Bestimmung der aktuellen religiösen Situation heranzieht und ihn, je nach theologischer Position, mit dem Pluralismus des modernen Amerika in Verbindung bringt, – oder mit den Tendenzen zu einer Individualisierung der religiösen Optionen. Mit David L. Millers Buch von 1974 „The New Polytheism“⁶⁶ hatte die Diskussion einen Focus bekommen, um den herum über den „Passungscharakter“⁶⁷ eines neuen Polytheismus in der westlichen Moderne gestritten werden konnte. Im deutschen Raum ist das Postulat eines „aufgeklärten Polytheismus“ von Odo Marquard⁶⁸ aufgestellt worden, der wie Nietzsche den Beginn der Moderne durch das „Ende des Monotheismus“ bestimmt, und die Freiheit des Individuums wie die zeitgleichen amerikanischen Autoren mit der polytheistischen Mythologie in Verbindung bringt: „die Pluralität der Geschichten, die Gewaltenteilung im Absoluten, das große humane Prinzip des Polytheismus“.⁶⁹

Die streitlustig geführten Kontroversen, zwischen einem „Lob des Polytheismus“ und dem Spott über seine „Konjunktur“ angesiedelt, verdecken freilich ein grundsätzlicheres religionshistorisches Problem. Es wurde weithin übersehen, daß nicht allein die Frage nach der Integrationsfähigkeit eines Polytheismus oder der professionalisierten Exklusivität eines Monotheismus verhandelt wurde, sondern die viel weiterreichende einer ‚Singularisierung von Religion‘. Welchen kulturellen Kontexten entspringt das Postulat, daß ‚alle‘ Menschen ‚einer‘ Religion angehören sollen (*cunctos populos volumus in ea religione versari, quam ...*⁷⁰), oder daß – nun die Grenzen der Neuzeit berührend – ‚ein‘ Mensch nur ‚eine‘ Religion haben kann? Der „Zwang zur Häresie“, als allgemeine *Conditio* der Moderne dargestellt⁷¹ und dann mit einem „häretischen Imperativ“ versehen, steuert auf eine spezifische Wahl- und Entscheidungssituation zu („Vom Schicksal zur Wahl“⁷²), die zwar eine Pluralisierung der Möglichkeiten voraussetzt, dann aber doch *eine* Option (Präferenz, *hairesis*) folgert. Es geht, wie in der konkreten Situation

⁶⁶David L. Miller, *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York 1974, Neuauflage mit einem Vorwort von H. Corbin, Dallas 1981.

⁶⁷Zur korrespondierende Fragestellung in der Spätantike Seite 6f.; zur allgemeinen Systematik B. Gladigow, *Welche Welt paßt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von ‚religiösen Weltbildern‘ und ‚säkularen Religionen‘*, in: D. Zeller (Hg.), *Religion im Wandel der Kosmologien*, Marburg 1999, 13-31.

⁶⁸O. Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: H. Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos*, Berlin 1979, 40-58; wiederabgedruckt in: O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 91-116.

⁶⁹O. Marquard, a. a. O., 53.

⁷⁰Edikt des Theodosius vom 28.2.380, *Cod.Theod.* 16,1,2.

⁷¹P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1992.

⁷²P. L. Berger, a. a. O., 24ff.

der *rational choice theory*, um ein Gut. Der deskriptive Zugang ‚Wahl‘ schließt Akkumulation beliebiger und beliebig vieler Möglichkeiten aus, der ‚Zwang zur Wahl‘ gar eine Distanzierung von den vorgestellten Möglichkeiten, – oder die ‚Wahl‘ aller.