

Paul Veyne
Die griechisch-römische Religion

Paul Veyne

Die griechisch-römische Religion

Kult, Frömmigkeit und Moral

Aus dem Französischen übersetzt
von Ursula Blank-Sangmeister
unter Mitarbeit von Anna Raupach

Mit einem Geleitwort
von Christian Meier

Reclam

Titel der französischen Originalausgabe:

Paul Veyne: Culte, piété et morale dans le paganisme gréco-romain.
In: P. V.: L'Empire gréco-romain. Paris: Éditions du Seuil, 2005. S. 419–543.

Ouvrage publié avec l'aide du Ministère Français chargé de la Culture.
Centre National du Livre.

Der vorliegende Band erscheint mit freundlicher Unterstützung des
französischen Kulturministeriums – Centre National du Livre.

Für Francesca Mareschal



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C105673

RECLAM TASCHENBUCH Nr. 20393

Alle Rechte vorbehalten

© für die deutschsprachige Ausgabe

2008, 2015 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

Die Übersetzung erscheint mit Genehmigung der Éditions du Seuil, Paris

© 2005 Éditions du Seuil

Umschlaggestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Umschlagabbildung: Apollo und Diana bekränzen einen Kultpfeiler
(bemalte Terrakottaplatte, Rom, Palatin, Antiquarium)

Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Printed in Germany 2015

RECLAM ist eine eingetragene Marke

der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-020393-4

www.reclam.de

Inhalt

Geleitwort von Christian Meier	7
Einleitung	13
Die antike Vorstellung von den Göttern	14
Die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen	18
Die Qualität des Heiligen	23
Die Liebe zu den Göttern	24
Die Mythen	26
Die Schwächen der Götter	28
Die Götter und die Hoffnung	31
Ritualismus und Glaube	33
Die Götter und der Eid	37
Korrektes Auftreten in den heiligen Stätten	41
Frömmigkeit und Gerechtigkeit	45
Die Götter, der Gott, Zeus und die Gerechtigkeit	51
Spötter und Konformisten	57
Götter ohne Grenzen	60
Die Christen – ein Rätsel	66
Euripides, <i>Antigone</i> : Die Wege der Götter sind unergründlich	71
Gleichgültigkeit, Machiavellismus, blinder Glaube	76
Exkurs: Die Religion – ein Konglomerat unterschiedlicher Elemente	80
Sokrates und die Sophisten: Aufklärung oder ein neues Bild von den Göttern?	86
Die Frömmigkeit – eine Tugend des Individuums	92
Vom Nutzen der Riten	98
Ungläubige, Abergläubische, Konformisten, Zweifler, Beunruhigte	102
Frömmigkeit und Keuschheit: die Priester und ihre Porträts	108

Die Frömmigkeit des Volkes	118
Der späte Paganismus	121
Exkurs: Die Religiosität (das religiöse Empfinden) – eine »virtuelle Partei« der Mehrheit	124
Gab es eine Religiosität der Stoa?	128
Jenseitsvorstellungen und <i>moods</i>	132
Glaubte man wirklich, daß man die Verstorbenen in ihren Gräbern mit Nahrung versorgen konnte?	136
Die Angst vor der Unterwelt und der »gute« (oder fromme) Tod der Heiden	140
Schluß	144
Anmerkungen	146
<i>Zum Autor</i>	198

Geleitwort

von Christian Meier

Was hatte es mit den antiken Göttern auf sich? Diesen merkwürdigen Wesen, zu denen man betete, denen man Opfer darbrachte und denen Homer und andere dann auch wieder alles mögliche nachsagten, was der Verehrung eher abträglich zu sein scheint: Betrug, Ehebruch, Eigen- und Eifersucht und ein gerüteltes Maß an gnadenloser Willkür. Freilich konnte gerade dies zugleich ein Grund sein, sich mit ihnen gutzustellen.

Konnten sie den Einzelnen, konnten sie einer Stadt in Not und Bedrängnis beistehen? Und wenn ja, warum? Manches deutet darauf, daß es nicht viel mehr als eine Laune war, wenn sie sich einem Menschen, einem Helden besonders zuwandten. Gewiß, gelegentlich mochten sie sich besorgt zeigen. Wie Menschen auch konnten sie, was immer sie als einzelne anstellten, gemeinsam empört sein, wenn etwas ganz aus dem Ruder zu laufen drohte. Aber letztlich hatten sie nur sich selbst im Kopf, wiederum wie Menschen auch. Nur waren sie eben unsterblich, so daß alles, was sie taten, für sie selbst so gut wie folgenlos blieb. Beim Ausbruch des Vesuvs glaubten die Bewohner Pompejis, das Ende der Welt sei gekommen; sie verfielen dem Tod, die Götter aber, meinten sie, hätten die Erde schon verlassen. Die Existenz der Götter für möglich zu halten, fiel den meisten leicht; ob sie sich um die Menschen kümmerten, war eine andere Frage.

Kein Gedanke an die Liebe (eines) Gottes. Aber dann können sich die verzweifelten Hoffnungen Notleidender aufbäumen, können dem obersten Gott Zeus inbrünstig ansinnen, daß er für Gerechtigkeit Sorge. Und was immer einzelne Götter meinen und zu tun geneigt sind, die Götter insgesamt scheinen für eine rechte Ordnung zu stehen. Eine Ordnung, die jeder zu respektieren hat.

Das hinwiederum läuft, so jedenfalls für den Gemeinverstand, darauf hinaus, daß die Guten, die Gerechten belohnt, die Unge-rechten bestraft werden müssen. Vieles kann man so interpretieren, doch der Rest, der bleibt, ist unter Umständen gewaltig groß. Und das führt dazu, daß einige anspruchsvolle Geister meinen, entweder seien sie gerecht oder es gebe sie nicht. Wenn es schlimm kommt, kann man aber auch aus Wut über ihr Regiment Tempel zerstören. Andererseits kommt ihnen stets die ewige Angst zugute, die sich in der Redewendung »man kann nie wissen« niederschlägt. Und man verehrt sie trotz allem; oder auch deswegen.

Wie also hatten's Griechen und Römer mit den Göttern? Und wie hatten die, die sie als Gottheiten glaubten, es mit ihnen? Fragen dieser Art (und andere, die sich daran anschließen) sind es, die Paul Veyne in seinem Essay *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral* aufwirft. Unendlich vieles, was uns in Religionsgeschichten begegnet, läßt er beiseite. Einzelheiten von Riten und Opfern, von Fest und Kalender, Vorzeichen und Mysterienglauben sowie die vielerlei Vorstellungen, die sich mit den einzelnen Göttern verbinden. So auch die Priesterschaften und die unterschiedlichen Formen, in denen der Zugang zu den Göttern etwa bei den Römern politisch im Sinne von Herrschaft in Anspruch genommen wurde, während bei den Griechen keiner dazu willens und in der Lage war.

Aber eben dadurch wird der Essay so beweglich. So zielstrebig. Und so faszinierend. Es geht um die ganze Vielfalt des Sich-Verhaltens gegenüber den Göttern; glaubend oder nur Riten vollziehend; um ein Leben mit den Göttern, wo jede Volksversammlung mit Gebeten beginnt, wo man vor jeder Kriegshandlung die Götter befragt, wo jedes Schlachten ein Opfern ist und sportlicher Wettkampf sowie Chorgesang und Tragödien zu Ehren der Götter auf religiösen Festen veranstaltet werden. Und wo sich dann die Philosophen und Gebildeten von den simplen und so selten aufgehenden Rechnungen mit göttlichem Lohn

und göttlicher Strafe lossagen und ein neues Bild der Gottheit erdenken. Es läuft auf einen, wie Veyne sagt, latenten Monotheismus hinaus, einen, der seines Namens würdig sei; die monotheistischen Religionen läßt er dahinter zurücktreten.

* * *

Paul Veyne, 1976 zum Professor am Collège de France berufen, ist ein bedeutender Gelehrter. Nicht nur die Wissenschaft von der Alten Geschichte, die des Altertums insgesamt verdankt ihm sehr viele wichtige Einsichten, vielmehr haben seine Arbeiten weit darüber hinaus das Denken angeregt und befruchtet; Soziologie, Politikwissenschaft, Anthropologie, ja die Geisteswissenschaften insgesamt und ein breites Publikum darüber hinaus.

Er kennt die Überlieferung des Altertums wie wenige sonst. Aber er stammt, wie er in seiner berühmten Antrittsvorlesung am Collège gleich zu Anfang beteuert, aus dem Seminar für historische Soziologie. War Schüler des großen Soziologen Raimond Aron. Und über alle Gelehrsamkeit hinaus ist er ein Künstler; der lebhaften, plastischen Darstellung, der Gedankenfühlung, des Reichtums der Perspektiven. Und er hat sich nicht nur auf viele Weisen mit Dichtung und bildender Kunst der Antike beschäftigt, sondern auch mit der Dichtung seiner Zeit, als Freund und Interpret René Chars etwa, auch als Herausgeber von dessen nachgelassenen Schriften. Und eine große Rolle hat für ihn die Freundschaft und enge Zusammenarbeit mit Michel Foucault gespielt.

1930 ist er geboren, nach dem Krieg kam er auf die Universität. Was man gerade erlebt hatte, kam nicht so leicht zur Ruhe. Es galt, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Vieles war zerstört, gerade auch an selbstverständlichen Voraussetzungen der Wissenschaft. In Frankreich wurde das schneller bewußt als in dem zunächst einmal so betäubten, in Krankenvorsicht befangenen Deutschland. In den neu aufgerissenen Horizonten voller

Möglichkeiten hatten sich gleichsam große Leerräume aufgetan. Unendlich vieles in den Wissenschaften verlor seinen festen Platz und Zusammenhang und geriet ins Schwimmen. Überall drängten sich Zweifel in den Vordergrund. Wenn man es ernst nahm.

In dieser Lage hat Paul Veyne seine Wissenschaft gründlich und umfassend studiert. Aber er hat sich zugleich veranlaßt gesehen, nach den Grundlagen seiner Wissenschaft zu fragen und Folgerungen daraus zu ziehen.

Was ist Geschichte? Gibt es sie überhaupt? Wie kann man sie schreiben? Es ist ihm klar, daß die Römer – wie die Griechen – uns sehr fern, sehr fremd sind. Wie ein Ethnologe muß man sich ihnen nähern. Unsere Worte, unsere Vorstellungen von den Dingen taugen nicht dazu, für die Vergangenheit Wesentliches auch nur auszudrücken. Herkömmliche Annahmen, die weithin noch gehegt werden, ja die Hegungen überhaupt, in denen die eigene Wissenschaft weithin noch befangen ist, aber auch die Ideologien, insbesondere der Marxismus, sind nicht geeignet, um die fernen Zeiten zu erschließen. Mag sein, daß dabei gelegentlich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird. Aber auf dem so bereiteten Boden läßt sich eine erstaunliche Offenheit für viele neue, verblüffende, irritierende Einsichten gewinnen.

Auf das erste Buch, *Comment on écrit l'histoire*, 1971 (deutsch: *Geschichtsschreibung. Und was sie nicht ist*, Frankfurt a. M. 1990) folgt 1976 die große These: *Brot und Spiele* (deutsch: Frankfurt a. M. / New York / Paris 1988). Eine umfassende (und wie stets bei Veyne theoretisch umsichtig begründete, immer wieder auch über die Ränder des Themas hinausgreifende) Darstellung und Untersuchung jenes eigentümlichen ›Euergetismus‹, des Wohltätertums, das den Wohlhabenden teils abverlangt, teils zur Gewohnheit wurde. Warum stifteten sie Bauten aller Art und unterhielten die Bürger ihrer Städte mit Spielen, Gladiatorenkämpfen und öffentlichen Festgelagen? Alle naheliegenden Erwägungen führen in die Irre. Veyne grenzt das Phäno-

men der Schenkungen an die Allgemeinheit ab gegen christliche Barmherzigkeit und moderne Wirtschafts- und Sozialpolitik: Universelle Motive des Schenkens, des Mäzenatentums nahmen unter den besonderen damaligen Umständen eigenartige Formen und Richtungen an.

Lange Reihen weiterer Studien schließen sich an. Zu immer neuen Themen türmen sich die Notizen aus Quellen und wissenschaftlicher Literatur. Zu immer neuen Expeditionen in unbekannte oder zwar bekannte, aber, wie sich zeigt, bis dato doch nicht recht wahrgenommene Gefilde bricht er auf. Auf's beste gerüstet, aber mit zum Teil offenen Flanken. *Kannten die Griechen die Demokratie?* (deutsch unter diesem Titel, zusammen mit Chr. Meier, Berlin 1988). *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?* (Frankfurt a. M. 1987). *Warum weigerte sich Sokrates, sich der Hinrichtung durch Flucht zu entziehen?* (in neuer Fassung 2005 erschienen, noch nicht auf deutsch).

Vor allem aber sind es die Römer, die ihn beschäftigen. Berühmt ist die Skizze über Trimalchio, den Helden aus Petrons satirischer Dichtung, einen Freigelassenen, der dank höchst erfolgreicher Geschäfte zu unendlichem Reichtum gelangt; Gut fügt sich an Gut, so daß er über Hunderte von Meilen reisen kann, ohne seinen Fuß je auf Boden zu setzen, der ihm nicht gehört. Und doch ist er nur ein Freigelassener mit allen gewichtigen Einschränkungen, die das mit sich bringt (deutsch in: P. V., *Die Originalität des Unbekannten*, Frankfurt a. M. 1988). Veyne schreibt die Geschichte des privaten Lebens im heidnischen Rom, eine klassische Darstellung wesentlicher Aspekte der damaligen Gesellschaft (deutsch: Frankfurt a. M. 1989).

Was er dort ausbreitet, ist teilweise vorbereitet, teilweise wird es weitergetrieben in Studien etwa über Liebe und Familie oder über die Eigenart sozialer Kontrollen; über das ständige Kritteln also – aber auch die für uns so erstaunliche Tatsache, daß Verstorbene auf ihrem Grabstein die Passanten wissen ließen, ihr Arzt habe sie getötet. Oder daß man einen Kaiser öffentlich da-

für lobt, daß er sich nicht wie sein Vorgänger den Gästen rülpsend und mit vollem Bauch gezeigt habe (in: P. V., *Die römische Gesellschaft*, München 1995).

Weisheit und Altruismus ist die Einführung in die Philosophie Senecas überscriben (deutsch: Frankfurt a. M. 1993). Doch könnte man auch auf Veynes Aufsatz über Machiavelli (»Zyniker, Techniker oder Literat«) verweisen oder auf »Ideologie nach Marx und Ideologie nach Nietzsche« (beide in P. V., *Aus der Geschichte*, Berlin 1986). Und sehr vieles andere mehr. Es ist jedenfalls ein imponierendes Werk, das er uns vorgelegt hat – und ohne das man das Altertum nicht mehr angemessen zu studieren vermag; auch wenn man manches anders sieht.

Die Übersetzungen sind meist längst vergriffen. Um so dankbarer begrüßt man es, daß der Reclam Verlag hier ein neues Stück aus der Werkstatt dieses großen französischen Gelehrten, dieses unruhigen Geistes, dieses Außenseiters, der mitten in seiner Wissenschaft steht, nach Deutschland bringt.

Europa ist ungeheuer reich, gerade auch durch die Vielfalt seiner Wissenschaftskulturen. Gewiß, die Wissenschaft ist diesseits und jenseits des Rheins dieselbe. Aber die Fragen, die Zugänge zu ihr sind sehr unterschiedlich. Gerade Paul Veynes Werk macht dies ganz deutlich. Man muß es allerdings zur Kenntnis nehmen.

Einleitung¹

»Alle Religion«, schreibt Kant »[...] besteht [darin], daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen«. Das ist für ihn »die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft«. Gibt es also eine enge Verbindung zwischen Religion und Moral? Ja, aber diese Verbindung gilt nur für eine Heilsreligion wie das Christentum, die einzige Form der Religion, an die Kant dachte. Seit zwei Jahrhunderten sind wir mit Georg Simmel der Auffassung, daß die Beziehung zwischen Religion und Moral nicht geklärt werden kann, wenn man die Frage prinzipiell statt historisch behandelt. Es gibt keine Essenz der Religionen außerhalb ihrer Geschichte. Zwar ist die Welt von anbetungswürdigen und mächtigen personalen Wesen bevölkert, von denen man Gutes und Böses erwarten kann – was für einen Status als Gott hinreicht –, doch sie sind nicht notwendigerweise ohne Fehl und Tadel. »Die Moral und die Religionen«, schreibt Bergson,² haben »sich unabhängig voneinander entwickelt und [...] die Menschen [haben] ihre Götter immer aus der Überlieferung empfangen [...], ohne von ihnen zu verlangen, daß sie ein Sittenzeugnis vorlegten.« Im Falle des Heidentums ist, laut Nilsson, für uns »das Fehlen einer echten Beziehung zwischen den griechischen Göttern und der Gerechtigkeit ein großes Problem«. Zwar ist Zeus seit Homer und Hesiod der Schirmherr der Gerechtigkeit, aber »die Gerechtigkeit gehört, anders als bei Jahwe, nicht zu seinem ureigensten Wesen.«³

Die heidnische Religion kümmerte sich nur sporadisch und auch nur indirekt um moralische Fragen. Religion und Moral waren teilweise miteinander verbunden, insofern als man von den Göttern erwartete, daß sie die Guten begünstigten und die Bösen bestraften und dies auch tatsächlich hin und wieder taten. Außerdem waren sich Götter und Menschen in der Beurteilung der Guten und der Bösen durchaus einig, da sie dieselben Moralvorstellungen teilten und in ein und derselben Welt zu Hause

waren. Die Götter hatten die Kontrolle über jedes Ereignis, dessen Ausgang nicht ausschließlich vom Tun des Menschen abhängig war. Später wird man mit Hilfe der Philosophie, der Kultur, der *paideía*, die Gottheit zum Fundament des Guten machen, und dieser Glaube an eine Transzendenz wird *grosso modo* bis ins 18. oder 19. Jahrhundert fortbestehen.

Dies ist also unsere Ausgangsbasis für einen Überblick über den griechisch-römischen Paganismus, der sich von der ethnozentrischen Vorstellung, die man sich nach dem Vorbild des Christentums zuweilen von den Religionen macht, deutlich unterscheidet. Dabei werden wir uns mit den zwischen Griechenland und Rom bestehenden Gemeinsamkeiten befassen und die Originalität Roms, das schon sehr früh hellenisiert wurde, nicht besonders hervorheben.⁴ Manche dieser Übereinstimmungen haben einen Zeitraum von mehr als 1000 Jahren überdauert: Sie bilden das volkstümliche Sediment des Heidentums; andere haben durch die *paideía* in den gebildeten Schichten eine Metamorphose erfahren.

Die antike Vorstellung von den Göttern

Um uns ein klareres Bild machen zu können, müssen wir zunächst der Frage nachgehen, was einen heidnischen Gott auszeichnete. Dieser hatte mit dem gigantischen, die Welt überragenden Wesen, dem Gott des Christentums, nur den Namen gemeinsam. Die antiken Götter leben in derselben Welt wie wir, sie sind wie wir Geschöpfe der Natur, körperliche Lebewesen⁵ und bilden eine der drei die Natur bevölkernden geschlechtlichen Spezies (jede Gottheit ist entweder männlich oder weiblich, *sive deus, sive dea*): Nach antiker Auffassung gibt es die Tiere – sie sind weder unsterblich noch vernunftbegabt –, die Menschen – sie sind vernunftbegabt und sterblich – und die so-

wohl vernunftbegabten wie auch unsterblichen Götter.⁶ Innerhalb der Welt, der alle diese Geschöpfe gleichberechtigt angehören, führen die Götter und die Menschen, obwohl sie verschieden sind, ein ganz ähnliches Dasein. In vielen Religionen sind die Götter nicht besser, sondern nur mächtiger als die Menschen. Als die Götter dann im Zuge der Reformbestrebungen einiger Philosophen zu metaphysischen Wesen und damit zu Modellen der Tugend wurden, kam dies einer Revolution in der Religion der griechischen Eliten gleich.

Die Götter bilden ebenso wie die Menschen eine lebendige Spezies, eine Rasse, ein *genus*. Sie sind eine Art außerirdischer Lebewesen, mächtige Fremdlinge mit einem eigenen und auf sich selbst konzentrierten Leben, unabhängig von den Menschen, die ihrerseits ein eigenständiges Dasein führen. Dennoch nehmen sie an der Menschheit mehr oder weniger Anteil, können auf gewisse Aspekte ihres Schicksals Einfluß nehmen, haben jedoch zu ihr (oder einem erwählten Volk) nicht diese essentielle und leidenschaftliche Beziehung, die den jüdischen oder christlichen Gott auszeichnet. Sie interessieren sich für die Menschen nur in dem Maße und aus den gleichen sehr unterschiedlichen Gründen und Anlässen, aus denen die Menschen sich für ihresgleichen interessieren. In erster Linie sind sie an sich selbst interessiert und ihre Hauptsorge kreist nicht um das Wohl der Menschheit.⁷ Käme es zu einer kosmischen Katastrophe, wären sie nur darauf bedacht, die Flucht zu ergreifen und sich in Sicherheit zu bringen. Beim Vesuvausbruch im Jahre 79 glaubten die Bewohner Pompejis, daß das Ende der Welt gekommen sei und die Götter die Erde bereits verlassen hätten.⁸ Um so weniger selbstverständlich erscheint es da, daß die Götter auf den Gedanken kommen sollten, der Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen oder die Tugend zu lehren.

Diese anthropomorphen Götter sind keine das Absolute oder das Unendliche verkörpernde Wesen, sondern, wie gesagt, eine Rasse, eine lebendige Spezies. Man glaubt, daß sie wie wir der

konkreten Welt angehören, einer Welt, in der es ein *Mehr* und ein *Weniger* gibt, und an dieser Überzeugung wird man bis ins Jahrhundert des Sokrates und der Sophisten festhalten. Die Götter sind, wie man angefangen bei den Tragikern bis hin zu Libanios hier und da lesen kann, »die Wesen, die den Menschen überlegen sind«, *hoi tōn anthrōpōn kreíttous*. Der Schritt von den Menschen zu den Göttern ist ein quantitativer, führt aber nicht zum Unendlichen. Deshalb konnten die hellenistischen Könige und römischen Kaiser auch fiktiv vergöttlicht werden. Das war eine hyperbolische, aber keine absurde Ausdrucksweise: Wenn man von den Menschen zu den Göttern aufstieg, überschritt man keine kategorielle Grenze. Eine gewisse förmliche Vertrautheit mit den Göttern war durchaus vorstellbar. In den Theoxenien der griechischen Poleis und in den Lectisternien der römischen Städte wurden diese edlen Fremden diplomatisch empfangen und zum Gastmahl geladen. Doch vermutlich konnten auch einfache Leute die Götter bewirten.⁹

Die Götter sind, wie gesagt, mächtig und üben ihre Macht auf der Erde der Menschen aus, aber sehen wir uns vor: In dem Entwicklungsstadium des religiösen Denkens, mit dem wir uns gerade befassen, sind sie nicht allmächtig und lenken auch nicht den Kosmos; sie haben diesen weder geschaffen noch ihm seine Ordnung gegeben. Sie sind im Prinzip die Herren der Welt, aber in der Praxis betreffen ihre Verfügungen nur die Spanne, die zwischen den menschlichen Akten oder zufälligen Ereignissen und ihrem guten oder schlechten Ausgang liegt: Eine Schlacht wird gewonnen oder verloren, ein Kranker wird genesen oder sterben, die Ernten sind gut oder schlecht; wenn ein Krieger oder Jäger einen Pfeil abschießt, spricht er vorsichtshalber ein Gebet, weil er niemals sicher sein kann, sein Ziel auch zu treffen. Die göttlichen Interventionen beziehen sich auf diesen kleinen Bereich des Unvorhersehbaren, der dem entspricht, was wir gemeinhin als »Glück« bezeichnen. Mit etwas Glück werden wir, wenn die Götter es wollen, *syn theoís, cum dis volentibus*,

bei unseren Unternehmungen Erfolg haben. Die »primitiven« Menschen sind genauso realistisch wie wir. Wenn sie sehen, daß sich die Gräser im Wind wiegen, eine Welle Kieselsteine heranrollt oder der menschliche Fuß Staub aufwirbelt, denken sie nur an eine mechanische Kausalität.¹⁰ Die Götter kommen erst dann ins Spiel, wenn etwas auf einen Zufall zurückzuführen ist, der sich auf das menschliche Leben auswirkt, oder wenn sich etwas nicht ausschließlich mit der Natur oder der Technik erklären läßt, sondern wenn eine gewisse Unsicherheit verbleibt: Wird die richtige Seite die bevorstehende Schlacht gewinnen? Wird jener Verbrecher eines Tages für seine Missetaten büßen?

Die Rolle, die die Göttlichkeit bei Ereignissen mit ungewissem Ausgang spielt, erklärt die Existenz personifizierter und divinierter Abstraktionen als Gottheiten. Der Zufall, das Glück (*Agathé Týchē*), der gute Erfolg (*Bonus Eventus*) sind Götter. Nach der endgültigen Beilegung eines Konfliktes zwischen den Patriziern und Plebejern wurde für die Eintracht in Rom ein Tempel errichtet, und nach dem Krieg gegen Sparta erhielt 371 in Athen der Frieden einen Altar. Das Fieber und die Seuche hatten fast überall in Italien Heiligtümer und Exvotos. Da es intellektuell schwierig ist, das Unkörperliche vom Körperlichen zu unterscheiden, verschmilzt ein Ereignis namens Seuche mit einem Wesen, der Seuche, das die Epidemie verursacht hat und folglich eine Gottheit ist.

Im übrigen fragt man sich nicht, wie es die Götter oder die vergöttlichten Abstraktionen konkret anstellen, um eine Seuche zu verbreiten, oder ob sie den Soldaten den Arm führen, um ihnen in einer Schlacht zum Sieg zu verhelfen; man beschränkt sich darauf, die Auswirkungen dessen festzustellen, was die christlichen Theologen als »besondere Vorsehung« bezeichnen werden, ohne die sekundären Ursachen, die von ihr beschrittenen Wege, zu hinterfragen. Der Raum des Ungewissen läßt dennoch erkennen, ob diese Vorsehung existiert, ob die Götter, die wie wir ein moralisches Empfinden haben, sich genügend für die Menschheit in-

teressieren, um einer immanenten Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen, anstatt sich nur für sich selbst und die ihnen geschuldete kultische Verehrung zu interessieren. Hier ergibt sich ein möglicher Anknüpfungspunkt zwischen Religion und Moral.

Da die Götter anthropomorph sind und den Menschen ähneln, haben sie wie diese ein moralisches Empfinden, auch wenn ihr Betragen nicht immer einwandfrei ist; die Moral prägt mehr oder weniger das Miteinander der homerischen Götter, die diese Moral, ebenso wie die Menschen, respektieren, selbst wenn sie, wie die Menschen auch, bisweilen gegen sie verstoßen. Götter und Menschen teilen als Bewohner derselben Welt dieselbe Moral; sie ist selbstverständlich und existiert so wie die Erde oder das Licht per se; die Menschen und die Götter nehmen sie sozusagen mit der Atemluft in sich auf. Was ist die Gerechtigkeit? Sie ist die Schwester der Jahreszeiten;¹¹ die Moral ist eigenständig, sie ist ebenso natürlich wie die Abfolge der Jahreszeiten. In dem historischen bzw. vielmehr logischen Stadium, in dem wir uns gerade befinden, war die Gottheit noch nicht die Begründerin der Gerechtigkeit, ja, sie legte sie den Sterblichen nicht einmal als ständige Verpflichtung auf. Hinsichtlich der Moral befanden sich Götter und Menschen auf derselben Stufe. Aischylos konnte eine Szene erfinden, in der einige Götter, die sich nicht einigen konnten, welches Schicksal sie dem Muttermörder Orest zuweisen sollten, ihre Sache vor ein menschliches Gericht, den Areopag in Athen, brachten und dort verhandelten.

Die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen

Die Beziehungen zwischen den Menschen und den Göttern sind die zwischen zwei unabhängigen, aber ungleichen Spezies (die römischen Priester sprachen von der *gens deorum*), und die Frömmigkeit besteht darin, die Überlegenheit der Götter in

Wort und Tat anzuerkennen.¹² Diese wechselseitigen Beziehungen sind diskontinuierlich und abhängig von den Umständen; allerdings erwarten die Götter, daß die Menschen ihnen aufgrund ihrer Überlegenheit und Macht Ehren (*tīmaí, honores*) erweisen, und es wäre unklug, diese Ehrenerweisung jemals auszusetzen, da die Götter früher oder später die Gottlosen bestrafen und sich auf diese Weise Gerechtigkeit widerfahren lassen. Die Römer sind stolz darauf, die kultischen Vorschriften peinlich genau einzuhalten, leben deswegen im Frieden mit den Göttern und sind sich ihres Wohlwollens gewiß (*pax et venia deum*).¹³

Die Griechen begegnen den Göttern mit demütiger und von Liebe getragener Frömmigkeit, legen aber Wert darauf, eine gewisse Würde zu wahren und einen diplomatischen Abstand zu den fremden Wesen, von denen sie nicht geschaffen wurden, einzuhalten. Ihr Verhältnis zu den Göttern ist weder von einem kindlichen und naiven Vertrauen geprägt noch von untertäniger Unterwerfung. Sie wissen, daß die Götter die Stärkeren sind, sie respektieren und verehren sie, so wie es sich geziemt, aber damit hat es dann sein Bewenden. Der Stolz verbietet es ihnen, sich als Sklaven eines Gottes zu bezeichnen, wie es in den Religionen Syriens und Arabiens üblich ist. Nach ihrer Überzeugung muß man den Göttern gegenüber immer die Unabhängigkeit, Selbstsicherheit und Ungezwungenheit beweisen, die ein freier Mensch gegenüber seinen Vorgesetzten an den Tag legt. Andernfalls würde man, wenn man vor einem Gott zitterte, »die Götter fürchten«, was gleichbedeutend wäre mit *deisidaimonía* – »Aberglaube« ist hierfür übrigens nur eine unzureichende Übersetzung.

In der menschlichen Gesellschaft sind die Großen und Mächtigen allesamt Respektspersonen und verdienen Verehrung, aber jeder einzelne sucht sich unter ihnen auf Dauer oder für bestimmte Gelegenheiten einen Schutzherrn. Auch die Götter erwarten, daß man sie verehrt und ihnen einen Kult widmet. In der Praxis jedoch wählt sich jede Privatperson und jede Gruppe, abgesehen von ihren Hausgöttern, noch eine spezifische Gott-

heit, die ihre Stadt schützen oder sie von einer Krankheit heilen soll. Die Götter führen, wie schon gesagt, ihr eigenes Dasein, sie verlangen zwar Respekt, drängen sich aber den Menschen nicht auf. Jede Gemeinde, jede Familie, jeder einzelne pflegte somit eine individuelle Form der Frömmigkeit. Mit den Worten von John Scheid: »Ein wesentliches Prinzip der antiken Religionen ist ihre Bindung an eine bestimmte Örtlichkeit.«¹⁴ So bildeten die verschiedenen Jupiter- oder Merkur-Tempel auch keine einem Papst unterstehende Jupiter- oder Merkur-Kirche. Jeder konnte für die Gottheit seiner Wahl ein privates Heiligtum eröffnen und wie ein Ladeninhaber auf Kunden warten.¹⁵

Die Götter haben ein offenes Ohr für die Anliegen der Menschen, und beim Ausbruch einer Seuche wird an ihr Mitleid appelliert.¹⁶ Jedermann kann, wann immer er möchte, mit ihnen eine dauerhafte oder gelegentliche Verbindung herstellen, ein Gebet an sie richten und sie – gegen das Versprechen eines Geschenks – um Hilfe bitten. Man opfert den Göttern, schreibt Theophrast, um sie zu ehren, um ihnen für eine Gunst zu danken oder aber um sie um einen Gefallen zu bitten. Eine solche Bitte wird in Griechenland ebenso wie in Rom als »Gelübde« (*euchê, votum*) bezeichnet, das, wenn man erhört wurde, eingelöst werden muß (zwar wird derjenige, der dieser Pflicht nicht nachkommt, von keinem menschlichen Gericht verurteilt, kann aber von den Göttern bestraft werden¹⁷). Der Mann, dessen Frau vor der Entbindung steht, der Reisende, der einen Schiffbruch befürchtet,¹⁸ der Bauer, der sein Ochsengespann verloren hat, der Sklave, der auf eine spätere Freilassung hofft¹⁹ – sie alle richten ihr Gebet oder ihr Vertragsangebot an die Gottheit ihrer Wahl. Wenn diese das Gebet erhört und die Gunst gewährt, erhält sie eine Opfergabe mit einem erklärenden Exvoto. Der Fromme, der durch die Gottheit von einer Krankheit geheilt wurde, dankt ihr dafür, »daß er ihr vertrauen konnte und daß er wieder gesund geworden ist«.²⁰ Die Beziehung zur Gottheit ist die eines Käufers zu einem mehr oder weniger verlässlichen Lieferanten. Doch

es handelt sich zugleich auch um einen frommen und dankbaren Austausch, denn, wie wir noch sehen werden, entbehrt der Kontakt mit einer Gottheit durchaus nicht der Herzlichkeit.

Dennoch leben die Griechen und Römer nicht in Abhängigkeit von ihren Göttern und nehmen nicht alles, sei es gut oder schlecht, von ihnen entgegen. Sie danken ihnen für jede einzelne ihrer etwaigen Wohltaten: »Jemand ist zum Volkstribunen gewählt worden, er steigt hinauf zum Kapitol und bringt dort ein Opfer dar.«²¹ Wie Ramsay MacCullen schreibt, erwartete man vom Himmel manch unterschiedlichen Gefallen: Auskunft über die Zukunft, Rettung aus Gefahr, gute Ernten oder die Erhaltung der Gesundheit. Aber man zog daraus nicht den Schluß, daß man deswegen jederzeit die persönliche Verpflichtung hatte, sich der Gottheit unterzuordnen. Daß der Kult eigennützigen Zwecken diene, bereitete ebenfalls nicht das geringste Unbehagen.²²

Allerdings müssen sich die Götter in dieser ungleichen, aber freien und auf den eigenen Vorteil bedachten Beziehung loyal verhalten und »den Menschen die gebührende Achtung erweisen«,²³ was sie jedoch nicht immer tun. Allzuoft hat man Grund, ihnen Undankbarkeit vorzuwerfen: Obwohl er ihnen manches Opfer dargebracht hat,²⁴ überlassen sie einen frommen Mann seinem Unglück, der daraufhin aus seiner Enttäuschung auch niemandem gegenüber einen Hehl macht. Wenn sich der Gott als ungerecht erweist, zögert man nicht mit Kritik und weigert sich, ihn weiterhin zu verehren.²⁵ Beim Tod des Germanicus, eines sehr beliebten Prinzen, bewarf das römische Volk die Tempel mit Steinen – so wie die Demonstranten bei uns eine ausländische Botschaft – und stürzte die Altäre um.²⁶ In der ausgehenden Antike weigerte sich der dem traditionellen Heidentum verpflichtete Kaiser Julian, empört über einen militärischen Mißerfolg, dem Gott Mars zu opfern.²⁷

»Die Götter haben mich nicht verschont, aber auch ich werde sie nicht verschonen«,²⁸ kann man in einem Privatbrief lesen. Die Götter sind launenhaft, wankelmütig,²⁹ nachtragend,³⁰ taub oder

ungerecht,³¹ sie übertreiben,³² ihre Pläne sind unverständlich und inkohärent.³³ »Ich nehme es den Göttern übel« war eine gängige Formulierung.³⁴ Als der Aristokrat Theognis sieht, daß Männer aus kleinen Verhältnissen die Macht übernehmen, wendet er sich mit der gehörigen Festigkeit an den obersten Gott: »Zeus, ich verstehe dich nicht!«³⁵ Die Götter haben ihre Lieblinge, betreiben sogar Günstlingswirtschaft, *divina suffragatio*, und sie haben durchaus nicht immer recht. Manchmal erröten sie sogar über ihr eigenes Verhalten: Schließlich schämen sie sich dafür, daß sie Hannibal erlaubten, Rom, das sich niemals von ihnen abgewendet hatte, so lange in Angst und Schrecken zu versetzen.³⁶

Eine Fabel Aesops, eine Theodizee eigener Art,³⁷ gibt vielsagend Auskunft darüber, was man von den Göttern hielt. Ein Mann bezeichnete die Götter als ungerecht und erzählte, daß sie, um einen einzigen Gottlosen zu vernichten, bei einem Schiffsunglück unschuldige Menschen haben umkommen lassen (nach einem verbreiteten Aberglauben drohte ein Schiffbruch, wenn ein Gottloser mit an Bord war).³⁸ Derselbe Mann nun zerstörte einen ganzen Ameisenhaufen, weil er von einer einzigen Ameise gebissen worden war. Nicht anders, so lautet das Fazit des Fabeldichters, tun es die Götter, wenn sie von einem Gottlosen beleidigt werden: Sie verhalten sich genau wie wir und beseitigen, was ihnen lästig ist.

Da die Götter weder uneigennützig sind noch es peinlich genau nehmen, schließt der Respekt diesen mächtigen Wesen gegenüber etwas nicht aus, was auf den ersten Blick überraschen mag: den humorvollen Umgang mit dem Heiligen.³⁹ Aristophanes so wie vor ihm bereits Homer scherzen über die Götter, schreiben ihnen burleske Verhaltensweisen zu und setzen sie der Lächerlichkeit aus. Das hat nichts mit Ungläubigkeit zu tun. Es handelt sich vielmehr um eine süffisante Revanche an diesen Mächtigen, die so wenig zum Vorbild taugen. Der Spott, den das Publikum am meisten schätzte, war die Darstellung der Götter als Vielfraße, die nach den Opfern der Sterblichen gieren. Eben-

sowenig schloß der Respekt Mauscheleien zwischen den Göttern als Gläubigern und den Menschen als Schuldnern aus. So weihte man einem Gott z. B. ein Schmuckstück, trug es aber weiterhin selbst, statt es im Tempel niederzulegen (eine Inschrift auf dem Objekt bezeugte, daß es dem Gott gehörte).⁴⁰

Die Qualität des Heiligen

Ganz offenkundig hat der Theologe und Historiker Adolf von Harnack mit seiner Feststellung, das Wort »Gott« habe für die Heiden eine andere Bedeutung als für die Christen, vollkommen recht. Die andere Hälfte der Wahrheit ist, daß ein Gott, gleichgültig, ob heidnisch oder christlich, ein und derselben Intentionalität entstammt, die nur ihm zu eigen ist. Er weckt Gefühle, die lediglich er hervorrufen kann, und er hat mit dem Göttlichen oder Anbetungswürdigen⁴¹ eine »Qualität«, die allein er besitzt und die im Französischen nur unvollkommen mit dem Wort »sacré« bezeichnet wird.⁴² Eine »Qualität« liegt dann vor, wenn der Gesprächspartner, dem man sich verständlich machen will, bereits Kenntnis von der Sache, die man bezeichnet, besitzt. Die Qualität läßt sich nicht durch Vorkenntnisse erklären, da es sich um eine erste Erkenntnis handelt. Man ist auf Tautologien oder Paraphrasen angewiesen, wie dann, wenn man zu einem Blinden von der Farbe spricht.⁴³ Das Göttliche, für das die Menschen in sehr unterschiedlichem Maße empfänglich sind⁴⁴ (die Ursache zahlreicher Streitigkeiten), ist, wie Simmel sagt, dennoch »eine primäre Qualität, die sich von nichts anderem ableiten läßt«. Es ist durch seine historischen Wandlungen hindurch genauso irreduzibel wie beispielsweise die Empfindung des Schönen. Trotzdem behaupte ich nicht, daß es sich um die Intuition einer Realität handelt.⁴⁵

Man stellte sich die Götter als überwältigende, anbetungswürdige, den Menschen überlegene Wesen vor, die, von einem über-

natürlichen Nimbus umgeben, liebende Bewunderung, Schrecken und Schauer hervorriefen. Wenn man überrascht wird und plötzlich diese von Natur aus unsichtbaren Wesen nahe glaubt, gerät man in *thámbo*, ein tiefes Gefühl von Angst, Faszination und Staunen. In seinem Hymnus an Apoll vermittelt Kallimachos, ein Virtuose des Mimetismus, etwas von dem Gefühl der Heiligkeit: Als der Gott unsichtbar erscheint und sich den Verehrern vor seinem Tempel nähert, verbreitet er eine Welle, die alles in Erschütterung versetzt. Die Heiligkeit der Götter macht die Religion zu etwas sehr Erhabenem, selbst in den Augen vieler Menschen, die für sie wenig empfänglich sind. Wie sollte es möglich sein, daß so heilige Wesen wie die Götter gegenüber der ebenso erhabenen Moral gleichgültig sind?

Aufgrund ihrer Heiligkeit unterschieden sich die antiken Götter von anderen imaginären Wesen, die diese Eigenschaft nicht hatten. In der Kaiserzeit von Plutarch bis Origenes, Porphyrios und Augustinus ist die unsichtbare Welt, abgesehen von den Göttern, von einer Vielzahl guter oder böser »Dämonen« bevölkert, die auf zahlreichen Gebieten (bei Orakeln, Krampfanfällen von Säuglingen, Rebellionen ...) ihr heimliches Wesen treiben. Im Unterschied zu den Göttern haben die Dämonen jedoch keine Aura des Heiligen, und wenn man von ihnen spricht, vibriert weder die Seele noch die Stimme. Sie werden nicht kultisch verehrt und erhalten auch keine Votivgaben. Sie gehören in den Bereich des »Aberglaubens« und nicht in den der Religion.

Die Liebe zu den Göttern

Für die Mehrzahl der Menschen, die für das Religiöse empfänglich waren, rief also die Vorstellung von den Göttern starke Gefühlsregungen hervor. Man empfand eine kindliche Liebe zu diesen Schutzmächten, die von einer besonderen Aura umgeben

waren. Wenn man an Heiligtümern oder Götterbildern vorbeikam, versäumte man es nie, ihnen mit den Fingerspitzen einen Kuß zuzuwerfen.⁴⁶ Diese Inbrunst ist auch in den *Homerischen Hymnen* spürbar: dankbare Anerkennung und Mitgefühl für Demeter, die Spenderin des Getreides, die überall nach ihrer vermißten Tochter sucht, Bewunderung für Apoll, der die Schlange tötet, sogar hymnischer Jubel für den Trickster Hermes. Man kann nicht an die Götter glauben, ohne sie zu lieben. Aristoteles⁴⁷ erwähnt mit wenigen Worten diese Liebe (*philia*), die er mit der der Kinder zu ihren Eltern vergleicht. Er ist fast der einzige antike Autor, der von der Liebe zu den Göttern schreibt, da man kein Gefühl erwähnt, das so normal und selbstverständlich ist und das nicht – wie im Christentum oder der indischen *bhakti* – um seiner selbst willen gepflegt wurde. Der *bhakta* ist Vishnu so ergeben »wie eine verliebte Frau ihrem Geliebten«.

Dennoch empfanden Menschen, die religiöser waren als andere, im Umgang mit den Göttern vermutlich eine Erweiterung ihrer Seele, das Gefühl einer inneren Geborgenheit, die mit der harten Realität nichts zu tun hatte,⁴⁸ und sie erlebten, worauf mich Lucien Jerphagnon hingewiesen hat, eine Transzendenz, die die alltäglichsten Geschehnisse mit einem Heiligenschein versehen konnte – etwa, wenn der Wunsch, ein verlorenes oder gestohlenen Objekt wiederzubekommen, in Erfüllung ging. Man hatte gewiß ein Gefühl der inneren Erweiterung, wenn man an den Gott eine Bitte richtete (ein »Gebet« im antiken Wortsinn), wenn man ein Opfer darbrachte, ein Heiligtum betrat, ein Götterbild anbetete oder die Statuette seiner Lieblingsgottheit bei sich trug. Nicht alle aber erlebten diese Erweiterung der Seele. Für manche war ein Opfer nichts weiter als die Vertragserneuerung einer landwirtschaftlichen Versicherung, und eine Statuette war lediglich ein Amulett, das seinen Träger auf magische Weise schützte. Die Menschen sprechen nicht von ihrer Liebe zu den Göttern, und so werden in den antiken Texten diese Gefühle, außer bei Euripides, auch nicht erwähnt. Wie soll man dieses