

Vorwort

Die Arbeit an der vorliegenden Untersuchung begann vor vielen Jahren als ein vom Schwedischen Forschungsrat (Vetenskapsrådet) finanziertes Projekt. Weitere wesentliche finanzielle Unterstützung wurde mir durch die Universität Uppsala (E. O. Burmans docentstipendium) zuteil. Im Laufe des Unternehmens hatte ich Gelegenheit, mit schwedischen wie ausländischen Kollegen Pläne und Ergebnisse zu besprechen. In Tromsø, Leuven, Durham, Lund und Stockholm wie auch in mehreren Fachkreisen in Uppsala habe ich Teilergebnisse und Gesamtplan zur Diskussion vorlegen können. Wichtige Gesprächspartner auf verschiedenen Teilgebieten waren mir Pauliina Remes, Börje Bydén, Staffan Fogelmark, Helène Whittaker und Jan Stenger. Den betreffenden Universitäten sowie der Stiftung Hilda Kumlin an der Universität Uppsala und dem Harald and Tonny Hagendahl Memorial Fund danke ich für großzügige Beiträge zur Deckung der Reisekosten. Ihnen allen schulde ich großen Dank. Der dauerhafte Gedankenaustausch mit David Konstan ist eine nie versiegende Quelle der Inspiration gewesen. Meinen jungen Kollegen im Griechischen Seminar zu Uppsala, Eric Cullhed, Dimitrios Iordanoglou und Fredrik Sixtensson, sowie auch Denis Searby, Stockholm, danke ich für ihre fruchtbare kritische Auseinandersetzung mit meinem Kapitel über Porphyrios (Kap. 5.3.). Ein besonderer Dank gilt Anders Ekenberg, dem ehemaligen Leiter des Patristikerseminars am Newman-Institut. Die Möglichkeit, wichtige Abschnitte der Arbeit dem Patristikerseminar zur Diskussion vorzulegen, hat neue Perspektiven gebracht und wesentlich zur Verfeinerung der Argumentation beigetragen.

Meine Kollegin Gerd Haverling, Ordinaria für Latein an der UU, hat die Arbeit stets mit lebhaftem Interesse verfolgt und sowohl durch ihre Kritik wie ihre Freundschaft gefördert. Auch den übrigen Kollegen im Lateinischen Seminar bin ich zu Dank verpflichtet, vor allem Josef Eskhult, Hans Helander und Erik Bohlin (nunmehr Göteborg).

Den Teilnehmern an dem von Gerd Haverling und mir am 8.4.2015 im hiesigen Institut für Linguistik und Philologie organisierten Workshop „Philosophical critique of the anthropomorphic image of the divine“, Clara Auvray-Assayas, Balbina Bäbler und Heinz-Günther Nesselrath, sei herzlich gedankt, nicht nur für ihre Beiträge und ihr reges Interesse bei dieser Gelegenheit, sondern auch für den bleibenden Kontakt. Die Finan-

zierung des Workshops wurde dankenswerterweise von Kungliga Vetenskapssamhället i Uppsala (The Royal Society of Arts and Sciences of Uppsala) übernommen.

Zwei meiner Freunde und Kollegen in der Societas Soederblomiana (Nathan Söderblom-Sällskapet) seien hier besonders erwähnt. Carl-Martin Edsman († 2010) hat mit seiner bis ins hohe Alter ungeschwächten wissenschaftlichen Neugier und seinem nie ablassenden persönlichen Interesse, so lange er es vermochte, mein Vorhaben begleitet und durch positiven Zuspruch gefördert. Es ist ein großer Verlust, dass es mir nicht vergönnt wurde, auch nur annähernd die reiferen Ergebnisse der Untersuchung mit ihm zu besprechen. Lars Hartman hat durch die unvergleichliche Art, wie er tiefgreifende Kritik und Hochschätzung gleichzeitig zum Ausdruck zu bringen vermag, entscheidend dazu beigetragen, die Schwierigkeiten der Anfangsphase zu überwinden, etwas was zu betonen mir um so wichtiger ist, als er bei den Gelegenheiten, wo ich ihm *expressis verbis* dafür gedankt habe, bescheiden zu verstehen gegeben hat, dass ich doch wohl übertreibe.

Die Universitätsbibliothek Uppsala hat, wie immer, eine entscheidende Rolle gespielt. Die abendlichen Stunden im B-Saal der Carolina Rediviva boten die nötige Arbeitsruhe; hinzu kommt die Aufmerksamkeit und Hilfsbereitschaft des Personals. Ein ganz besonderer Dank sei dabei an zwei Bibliothekarinnen gerichtet: Kerstin Herelius hat sich mit stets liebenswürdiger Aufmerksamkeit meiner Wünsche angenommen und tatkräftig für ihre prompte Erfüllung gesorgt. Sofie Kraft hat mit fröhlicher Energie alle Probleme, die im Zuge der verwirrenden Bedingungen des langjährigen Umbaus der UB auftauchten, unverzüglich gelöst.

Für die Aufnahme des Manuskripts in die Reihe Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge danke ich den Herausgebern, besonders Jörg Rüpke. Katarina Stüdemann im Franz Steiner Verlag war durch ihre effektive und zugleich persönliche Betreuung die ideale Kontaktperson. Elisabeth Begemann war eine engagierte Koordinatorin.

Drei schwedische Stiftungen haben dankenswerterweise die Druckkosten getragen: Harald and Tonny Hagendahl Memorial Fund, Vilhelm Ekmans universitetsfond an der UU sowie Olle Engkvist Foundation.

Mein Mann Traugott Schiebe hat die Arbeit mit unermüdlichem Interesse und nie nachlassendem Scharfblick begleitet. Seine konstruktive Kritik ist von unschätzbarem Wert gewesen.

Uppsala im September 2019
Marianne Wifstrand Schiebe

Kapitel 1

Einleitung

Abgrenzung der Forschungsaufgabe und Festlegung grundlegender Distinktionen

1.1. Das Problem

Zwischen dem in Kult und Ikonographie vermittelten, öffentlichen Gottesbild und den verschiedenen Auffassungen vom Göttlichen, die in der philosophischen Theologie verfochten wurden, bestand das Altertum hindurch eine Kluft, die uns späten Betrachtern schier unüberbrückbar erscheint.¹ Dass die philosophisch Gebildeten sich trotzdem mit der öffentlichen Religion zurechtgefunden haben, bedeutet jedoch nicht, dass sie sich über deren Verhältnis zur philosophischen Theologie keine Gedanken gemacht hätten. Ganz im Gegenteil können wir unseren Texten entnehmen, dass die Kluft ihnen nicht gleichgültig gewesen ist, sondern dass sie darüber nachgedacht haben, wie sie zustande gekommen sei, oder besser ausgedrückt, wie es wohl gekommen sei, dass das richtige (d. h. das eigene) Gottesbild von einer Minderheit vertreten werde, während eine radikal davon abweichende Gottesvorstellung sich in der Gesellschaft durchgesetzt habe. Ihre Versuche, diesen Umstand zu erklären, wurden mit Vorliebe so konstruiert, dass sie der Teilnahme am öffentlichen Kult Berechtigung verliehen. Insofern ist unser Eindruck, dass die philosophisch geschulte Elite mit souveräner Unbekümmertheit den öffentlichen Kult mitgemacht hat, nicht berechtigt.

Ein bestimmter Überbrückungsmechanismus diente in besonderer Weise dazu, das Teilnehmen am öffentlichen Kultus zu einem sinnvollen und logischen Verhalten zu machen. Ich beziehe mich auf die in der antiken Philosophie unabhängig von allen sonstigen Meinungsunterschieden allgemein praktisierte Sitte, die Götter des traditionellen Kults im Rahmen der eigenen philosophischen Theologie unterzubringen. Anders ausgedrückt: Die Göttlichkeit der im traditionellen Kult verehrten Götter wurde nicht bestritten; nur von der Form, in der sie vorgeführt wurden, und von den

1 Vgl. etwa die Diskussion bei Nicolai 2005.

Eigenschaften, die ihnen zugelegt wurden, wurde Abstand genommen. Demnach galt der traditionelle Kult also letztendlich Gottheiten – oder der Gottheit – der eigenen philosophischen Lehre. Bereits in vorsokratischer Zeit wurde diese Methode in wechselnder Form praktiziert, wie wir unten sehen werden.² Nach Platons schillerndem Ansatz im *Timaios* 40d–e unternahmen es seine Nachfolger, mit Xenokrates beginnend, in wechselnder Weise den Platz der Olympier und ihrer Vorfahren innerhalb des platonistischen Weltbilds zu definieren und systematisieren.³ Aristoteles setzt im vielbesprochenen Kapitel Λ 8 der *Metaphysik* „die ersten Substanzen“ (αἱ πρῶται οὐσίαι), wie es scheint, mit den traditionellen Kultgöttern gleich.⁴ Für die Stoiker war Zeus der ewige, alles lenkende kosmische Gott, der unvergängliche göttliche Logos, das schaffende Feuer oder Pneuma, und die übrigen Olympier waren nichts anderes als seine wirkende Kraft in den verschiedenen Teilen des Weltalls.⁵ Auch die Epikureer, deren Gottesauffassung insofern dem offiziellen Gottesbild näher stand, als die Vorstellung von einer menschenähnlichen Gestalt der Götter bejaht wurde, die aber entschiedener als jede andere Schule gegen allgemein gültige Meinungen von Sinn und Funktion der Kulthandlungen angekämpft haben, verstanden sich als Verehrer der öffentlichen Kultgötter.⁶ Die Einordnung der Kultgötter als wahre Gottheiten der jeweiligen philosophischen Theologie verlieh dem öffentlichen Kult seine philosophische Signifikanz und Berechtigung. Dieses Grundprinzip blieb das ganze Altertum hindurch bestehen, auch wenn die Methode der Integrierung wechseln konnte. Nur wenn wir uns die Bedeutung dieser Strategie voll bewusst machen, werden uns gewisse sonst weniger durchsichtige Verfahren und Urteile, die in unseren Texten zum Ausdruck kommen, voll verständlich werden.⁷

In der wissenschaftlichen Literatur wird diese wichtigste Ausgleichstrategie nur selten gebührend berücksichtigt.⁸ Stattdessen tritt eine Tendenz hervor, „Gott“ oder „die Götter“ im philosophischen Sinne von den „Volksgöttern“ / „den Göttern des Volksglaubens“ abzuheben, wodurch zu Unrecht der Eindruck erweckt wird, als seien dies

2 S. Abschnitt 3.1.1.2. a. E.; 3.1.2.

3 S. Xenokrates fr. 15 Heinze = 213 Isnardi Parente (zu den Problemen dieses vielbesprochenen Fragments, aus *Aëtios Plac.* 1,7,30 *Dox.* p. 304, s. Dillon 2003, 100–107; 154 f.); ferner fr. 18–20 Heinze = 216–219 Isnardi Parente.

4 Zur Stelle vgl. unten 3.2.1. m. Anm. 142. Wenn es korrekt ist, ein Fragment aus Philodemos, *De pietate* im Papyrus Herculensis 1428 Theophrastos zuzuweisen (s. Henrichs 1972, 94; die Stelle ist fr. 581 Fortenbaugh), sind für diesen die Gleichungen Zeus = Nous und Athene = Phronesis belegt.

5 SVF 1,160; 162; 527; 2,937; 1021; 1024; 1027; 1062–1064; 1070; 1076; 1093; 3,4; 3 II 33 u. a.

6 S. dazu Lemke 1973, 83 f. (mit angeführten Stellen).

7 Die Strategie der Integration bildet die notwendige Voraussetzung für die physische Allegorese des literarischen Götternarrativs (vgl. unten 1.4.1.). Und erst auf dem Hintergrund dieses Verfahrens wird voll verständlich, weshalb die *Hiera Anagraphe* des Euhemeros ihrem Verfasser die Bezeichnung ἄθεος einbrachte. S. dazu Kap. 6 (bes. 6.4.) und vgl. hier unten (mit Anm. 21).

8 Klar herausgestellt etwa bei Athanassiadi und Frede 1999, Introduction 7 f.

zwei getrennte Kategorien.⁹ Die Trennungslinie verlief zwischen der Art, wie die Philosophie sich die Götter vorstellte, und der Art, wie der öffentliche Kult sie präsentierte, nicht zwischen Göttern der Philosophie und Göttern des Volks. Manchmal wird das Verfahren als Kompromiss mit dem Volksglauben (o. ä.) beschrieben. Dies ist gewiss nicht unberechtigt, nur kommt dabei die ideologische Funktion des Modells als systematische Methode, die Kluft zu überbrücken, nicht genügend zum Ausdruck.¹⁰ Die Strategie als Allegorisierung oder Personifizierung der Kultgötter zu bezeichnen, eine Charakterisierung, die ebenfalls in der modernen Wissenschaft kursiert, führt dagegen eher irre, wie wir im Folgenden sehen werden.¹¹

Dass die Strategien, die dazu benutzt wurden, die Kluft zwischen öffentlichem und philosophischem Gottesbild zu überbrücken, mit Reflexionen darüber, welche mutmaßlichen historischen oder anthropologischen Faktoren diese Kluft bewirkt hätten, verbunden gewesen sind, liegt nahe genug und bestätigt sich, wie einleitend vermerkt, in unseren Texten. Die folgende Untersuchung setzt sich das Ziel, diesen Überlegungen antiker Denker nachzugehen. Dabei stehen die Versuche, zu erklären, wie das öffentlich vermittelte Gottesbild – genauer, das anthropomorphe Gottesbild im gleich zu definierenden Sinne – aufgekomen sei, im Zentrum. Aus unseren erhaltenen Texten lässt sich eine ganze Reihe von solchen Entstehungsmodellen rekonstruieren.

Die Unterschiede zwischen öffentlichem und philosophischem Gottesbild betreffen zwei Aspekte: einmal das angebliche Agieren der Götter und dann auch die Art, wie sie konkret präsentiert werden. In der öffentlichen Religion gilt als selbstverständliche Voraussetzung, dass die Götter auf Kulthandlungen reagieren, ihre Verehrer aufmerksam überwachen und bereit sind, ihnen Beistand zu leisten bzw. gegebenenfalls Vergehen und Fehlverhalten zu bestrafen.¹² Nicht so in der Philosophie: Alle philoso-

9 S. z. B. Görgemanns 2009, 50: „Die Stoiker gebrauchten den Begriff „Gott“ oder „Götter“ in zweierlei Weise: Auf der einen Seite stand Gott als der Welt-Logos, das alldurchdringende Pneuma, das umfassende Schicksal (εἰμαρμένη). Neben diesem pantheistischen Konzept gibt es die Götter des Volksglaubens, die allegorisch als Naturkräfte verstanden werden ...“

10 S. z. B. Heinze 1892, 77; Guthrie 1 (1962), 130 f.; Morgan 2000, 61; Brisson 2004, 45, u. a. Vgl. die ausgewogenen Worte zur Theologie der Stoiker und Epikureer bei Long 1990, 280.

11 S. etwa Jaeger 1967, 137 („allegorical personification“, auf den Umstand bezogen, dass Empedokles die von ihm postulierten göttlichen Wurzelkräfte mit Namen wie Zeus, Hera und Aidoneus benennt; entsprechend Primavesi 2006, 66 f.); Steinmetz 1986, mehrfach; Dyck 2003, 63 („The theory / d. h. Ciceros / that the traditional anthropomorphic gods are an allegory for parts of the physical world ...“); ebenda 60 („physical allegorism“, von Apollon und Artemis als Sonne und Mond). Richtigstellender Ansatz von Konstan in der Einführung zu Russell und Konstan 2005, xvii. Die Frage wird uns unten Abschnitt 1.3. und 1.4. eingehender beschäftigen.

12 Vgl. Yunis 1988, 35–58 zu den drei „fundamental beliefs of Athenian polis religion“: 1. Die Götter existieren; 2. die Götter nehmen an Leben und Wandel der Menschen Anteil; 3. „reciprocity between men and gods“. S. auch Parker 1998, bes. die allgemeinen Bemerkungen a. A. (und vgl. ebenda 121–123 zur philosophischen Meinung).

Auf eine Auseinandersetzung mit der modernen These, derzufolge es unzutreffend sei, im Zusammenhang mit antiker Religion und antikem Kult von *Glaubensinhalten* zu sprechen – oder, wie ein berühmtes Schlagwort lautete: „Practice, not belief, is the key“ (Price 1999, 3) – kann verzich-

phischen Richtungen bestreiten, dass die Götter in diesem Sinne tätig seien. Mit anderen Worten herrscht vollständige Einigkeit darin, dass die offizielle Religion hier ein durch und durch falsches Bild vermittele. Die Versuche, den Hintergrund und die Entstehung dieser offiziellen Fehlvorstellung zu erklären, stimmen auch im wesentlichen überein. Mit der philosophischen Haltung zur äußeren Form, in der die Götter in Kult und Ikonographie präsentiert werden, verhält es sich dagegen anders. Hinsichtlich der Beurteilung der Frage, wie der Brauch aufgekommen sei, die Götter in menschlicher Gestalt darzustellen, bezeugen uns die Texte eine nicht unbedeutende Pluralität der Meinungen. Die ablehnende Grundhaltung – ablehnend in dem gleich zu erörternden Sinne – ist offensichtlich dominierend und lange Zeit sogar alleinherrschend gewesen. Erst viel später belegt ist eine Sichtweise, nach der die anthropomorphe Darstellungsweise – denn hier handelt es sich wirklich allein um die menschliche Gestalt als Darstellungsform – umgekehrt als philosophisch wertvoll anerkannt wird: Sie verdanke ihre Entstehung dem Wunsch nach einer sinnvollen Methode, Gotteserkenntnis *in übertragenem Sinne* zu vermitteln.

Schon wegen des reicheren Vorrats an Meinungen wird der zweite Aspekt im Zentrum stehen, wenn im Folgenden der Versuch unternommen wird, ein Bild davon zu zeichnen, wie im antiken Denken das offizielle Gottesbild bewertet wurde und wie man sich seine Entstehung vorstellte. Wir werden zwar gelegentlich damit zu tun haben, wie man sich generell zum öffentlich gültigen Paradigma von persönlich eingreifenden Göttern verhielt;¹³ im wesentlichen gilt meine Untersuchung jedoch der Frage, wie die Vorstellung von der Menschengestalt der öffentlichen Kultgötter (einschließlich spezifisch mit der anthropomorphen Form verbundener Charakteristiken wie Geschlecht, Alter, Familienbeziehungen) bzw. die Art, diese Götter so darzustellen, im antiken Denken bewertet wurden.

Auf eine Diskussion des Problems des (allzu) menschlichen Agierens der Götter im mythologischen Narrativ habe ich bewusst verzichtet. Das liegt nicht daran, dass diese Frage im Gegensatz zu dem von mir untersuchten Thema schon lange in der Forschung besprochen worden ist. Vielmehr ist die Entscheidung ein Ergebnis der Untersuchung selbst. Die von mir aufgezeigten Modelle sind im kritischen Verhalten dem Kult gegenüber begründet und sind nicht aus der Auseinandersetzung mit der Dichtung entstanden. Im Laufe der Arbeit wurde mir immer deutlicher, dass es unbedingt

tet werden. Ich verweise auf die ausführliche Diskussion bei Versnel 2011, Appendix Four (539 ff. und bes. 552 f.). Selbstverständliche Grundvoraussetzung des Kults ist die Überzeugung, dass die Götter existieren. Diese Überzeugung teilten die Intellektuellen mit der antiken Gesellschaft im Übrigen. Dass sie nicht alle vom öffentlichen Kult unterstützten Inhalte akzeptierten, bedeutet natürlich nicht, dass sie nichts glaubten. Sie glaubten eben anderes.

13 S. Kap. 2 a. E. (Kleindruck). Man wäre gerne bereit, die dort sowie in den Abschnitten 3.2.–3.2.1.2. beschriebene Grundhaltung als bewusst „doppelseitiges Verfahren“ zu charakterisieren (die Phrase aus Nicolai 2005, 18). Auch hier entspringen die Stellungnahmen zweifellos dem Streben, die Dominanz des öffentlichen Gottesbildes zu begründen.

notwendig ist, die beiden Aspekte strikt auseinanderzuhalten, wie ich im Folgenden genauer erläutern werde (s. Abschnitt 1.4.).

Die oben genannte allgemein praktizierte Überbrückungsstrategie trägt potentiell schon in sich den Keim zu einer recht einleuchtenden Erklärung, wie die fehlerhafte anthropomorphe Gottesvorstellung entstanden sei.¹⁴ Wer nämlich die eigene Theologie und das offizielle Gottesbild für *im Kern identisch* hält und zugleich noch, wie die allermeisten Intellektuellen im Altertum, der Meinung ist, dass die beste Zeit der Menschheit in einer fernen Vergangenheit gelegen habe, wird leicht dazu neigen, sein eigenes Gottesbild (mehr oder weniger exakt) mit einem ursprünglicheren, unverfälschten Gottesbild zu identifizieren. Die offizielle Gottesvorstellung wird damit auf eine *historisch sekundäre* Stufe herabgesetzt – anders ausgedrückt: Auch sie spiegelt das ursprüngliche Gottesbild wider, jedoch in einer stärker veränderten Form. Sie wird somit als degenerierte Fassung verstanden. Ich habe unten (Kap. 3.1.1.) zu rekonstruieren versucht, wie die Anhänger dieser Sichtweise sich die Entwicklung vorgestellt haben, die vom einstigen, überlegenen Gottesverständnis zum fehlerhaften Gottesbild der Spätzeit geführt habe. Aus unseren Texten tritt ein Bild hervor, nach dem dieses sich im Laufe der Zeiten durch Missverständnisse und Fehldeutungen herausgebildet habe. Dieser Vorgang ist, wie ich glaube, so verstanden worden, dass das überlegene Gottesbild ursprünglich in metaphorisch formulierten Aussagen beschrieben und überliefert worden sei. Vertraute Bereiche des Wortschatzes hätten dabei das Vokabular geliefert. Auf die Dauer sei jedoch der metaphorische Charakter dieser Aussagen nicht mehr beachtet oder verstanden worden, so dass sie stattdessen buchstäblich gedeutet worden seien. Diese buchstäbliche Deutung habe die falsche Vorstellung von menschlich gestalteten Göttern generiert.¹⁵ Es gibt gute Gründe, gerade diese Variante

14 Aus praktischen Gründen verwende ich im Folgenden den Begriff ‚anthropomorphe Gottesvorstellung‘ im Sinne eines buchstäblichen, als fehlerhaft betrachteten Verständnisses der Menschenähnlichkeit der Götter, während ‚anthropomorphes Gottesbild‘ im neutralen Sinne benutzt wird, d. h. sowohl für ein buchstäbliches wie für ein nicht-buchstäbliches (übertragenes) Verständnis stehen kann. Sonst (d. h. ohne die Bestimmung „anthropomorph“) werden die Begriffe ‚Gottesvorstellung‘ und ‚Gottesbild‘ dagegen unterschiedslos gebraucht.

Es sei hier sicherheitshalber unterstrichen, dass das Wort ‚anthropomorph‘, so wie es in dieser Untersuchung verwendet wird, nicht notwendig die Konnotation einer materiellen Leiblichkeit beinhaltet. Allein das buchstäbliche Verständnis der traditionellen anthropomorphen Form schließt eine „kategoriale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch“ aus, indem mit Notwendigkeit den Göttern ein (wie auch immer gearteter) menschenähnlicher Körper zugeschrieben wird. Ein nicht-buchstäbliches Verständnis – d. h. die Anerkennung der anthropomorphen Darstellungsweise als übertragene Methode, auf das wahre Wesen Gottes hinzuweisen, s. hierzu im Folgenden – verträgt sich dagegen ohne Weiteres mit Vorstellungen sowohl einer Immaterialität wie einer Materialität der Gottheit. Vgl. Markschiefs 2016, 113 f. (die angeführte Phrase stammt von dort).

15 Diese von mir rekonstruierte antike Vorstellung vom Aufkommen der anthropomorphen Gottesvorstellung hat teilweise Parallelen in Theorien zur Entstehung und Entwicklung der Religion, die im 19. Jahrhundert formuliert wurden, namentlich in der sog. naturmythologischen Schule Fr. Max Müllers. Nicht zuletzt ist mit der Ansicht von einer durch Missverständnisse eines ursprünglich

als das meistvertretere Überbrückungs- und Erklärungsmodell zu betrachten. Wer andererseits nicht so sicher ist, dass die Entwicklung generell negativ verlaufen sei, schreibt dem eigenen Gottesbild nicht in derselben Weise historische Priorität zu. Als überlegen gilt es ihm natürlich so oder so.¹⁶

Eine weitere, wenn auch vermutlich seltenere Variante der abwertenden Grundhaltung geht von einem anderen Entstehungsansatz aus, und zwar wird geltend gemacht, dass die anthropomorphe Gottesvorstellung keineswegs spontan entstanden sei, sondern im Gegenteil ein bewusst von oben auferlegtes soziopolitisches Konstrukt sei. Einstige kluge Männer hätten dieses Gottesbild erfunden, um die Aufrechterhaltung der falschen, aber politisch notwendigen Vorstellung von persönlich agierenden Göttern zu erleichtern (s. dazu bes. Kap. 3.2.1. und 3.2.1.1.).

Einen ganz anderen Weg beschreiten, wie sich versteht, die überzeugten *Befürworter* des anthropomorphen Gottesbildes. In ihren Augen ist dieses Gottesbild oder, besser gesagt, diese Darstellungsweise dazu eingeführt worden, um als sinnvolles Zeichen für Gott zu dienen, indem mit Hilfe anthropomorpher (selbstverständlich nicht buchstäblich zu deutender) Götterbilder auf das unaussprechliche, unabbildbare Wesen Gottes hingewiesen werde. Eine in diesem Zusammenhang wiederholt angeführte Begründung besagt, dass die menschliche Gestalt sich deswegen dafür eigne, eine solche Funktion zu erfüllen, weil der Mensch als einziges vernunftbegabtes Wesen auf Erden eine besondere Beziehung zu Gott habe. In diesem übertragenen Sinne sei das anthropomorphe Gottesbild durchaus wahr. Bedenken hinsichtlich der Angemessenheit der Götterbilder von der Art, wie sie antike Denker der Spätantike sonst beschäftigt haben sollen,¹⁷ kommen in den von mir analysierten Zeugnissen dieses Modells nicht zum Ausdruck. Die menschengestalteten Götterbilder werden nicht als in irgendeiner Weise inadäquat oder als notgedrungener Ersatz für eine exaktere Wiedergabe des Göttlichen betrachtet. Die anthropomorphen Götterbilder sind nach dieser Sehweise von vornherein dazu eingerichtet worden, als Symbole zu funktionieren, und nicht um die Gottheit abzubilden. Sie gelten als durchaus zutreffendes Medium der Wahrheitsvermittlung. Dass diese auf indirektem Wege vorgehen *muss*, wird ausnahmsweise ausdrücklich bemerkt, aber nie bedauert. Im Gegenteil besteht die Pointe gerade in der indirekten Vorgehensweise.

metaphorischen Diskurses bedingten Veränderung des Gottesbildes in gewissem Sinne Müllers Theorie, dass sprachliches Fehlverhalten ähnlicher Art für den Entwicklungsverlauf primitiver Religionen eine entscheidende Rolle gespielt hätte, vorgegriffen worden, s. z. B. Müllers *Anthropological Religion*, 1891, 69–74 (Nachdruck in Turner 1997, vol. 3), oder seine *Contributions to the Science of Mythology*, 1897, vol. 1, 68; 112–118; 135–138 u. a. Zu einer kurzen Übersicht über die Lehre und den Einfluss Müllers s. etwa Sharpe 1986, 38–46 oder Turner 1997, vol. 1, 8.

16 Ablehnung des anthropomorphen Gottesbildes ohne damit einhergehenden Entwicklungspessimismus – ein seltenes Modell – wurde von Xenophanes vertreten (s. Kap. 3.1.3.).

17 Hömke, Chiaï u. Jenik 2016, 4; vgl. Männlein-Robert 2017 a, 196 (s. unten 5.3., mit Anm. 114). Vgl. Johnson 2013, 170.

Der früheste Beleg für eine Haltung wie die letztgenannte begegnet erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert. Man könnte leicht geneigt sein, diesen Umstand der Tücke der Überlieferung zuzuschreiben, denn man sollte meinen, dass diese Sichtweise attraktiver sein müsste als jede andere. Die anthropomorphe Darstellungsweise des öffentlichen Kults ließe sich ja dadurch in hervorragender Weise philosophisch begründen. Wie wir jedoch sehen werden, gibt es Grund zu glauben, dass es sich nicht einfach nur um eine Überlieferungslücke handelt, sondern dass diese Deutungsmöglichkeit lange Zeit hindurch tatsächlich nicht wahrgenommen wurde. Innerhalb der Elite dominierte stets die Überzeugung, dass das allgemeine Publikum nicht dazu fähig sei, dem Missverständnis der buchstäblichen Deutung auszuweichen – dem Volk wurde generell der Glaube unterschoben, dass die Götter sich im Prinzip nur darin von den Menschen unterschieden, dass sie mächtiger, größer und v. a. unsterblich seien. Es versteht sich von selbst, dass wer eine solche Vorstellung von dem Volk hat, nicht in erster Linie daran denkt, der anthropomorphen Darstellungsweise einen eigenen philosophischen Wert und Sinn zuzuschreiben, und für denjenigen, der die anthropomorphe Gottesvorstellung für eine spontan durch Missverständnisse aufgekommene Fehlvorstellung von den Göttern hält, schließt sich die Bejahung dieser Darstellungsweise praktisch aus. Erst aufgrund neuer Voraussetzungen, mit denen wir unten Kap. 4 und 5 mehr zu tun haben werden, ermöglicht sich die Verbindung einer positiven Sinngebung der anthropomorphen Darstellungsweise mit der herkömmlichen Geringschätzung des Volks und seines Fassungsvermögens. Im Zuge einer etwa um 100 v. Chr. sich anbahnenden neuen Vorstellung von der frühen Geschichte der Menschheit und den Anfängen menschlicher Kultur tauchen die ersten Belege einer Auffassung auf, nach der das anthropomorphe Gottesbild als Teil einer Tradition zu betrachten sei, die von weisen Männern der Vorzeit bewusst und im Einklang mit einem tiefen Wissen geschaffen worden sei, und zwar in der Absicht, einer eingeweihten Elite esoterische Wahrheit zu vermitteln. Erst durch diesen Haltungswechsel bietet sich jedenfalls theoretisch eine Möglichkeit an, der anthropomorphen Darstellungsform eine doppelte Funktion zuzuschreiben, etwa in der Weise, dass ihre Erfinder sie vorerst dafür vorgesehen hätten, den Eingeweihten exklusives Wissen zu vermitteln, zugleich aber auch dafür, die Nicht-Eingeweihten daran zu hindern, an dieses Wissen heranzukommen. In solchem Falle gilt also, dass letztere anstelle des eigentlichen, wahren Sinnes, zu dem der Zugang ihnen verweigert wird, die (falsche) Oberflächenebene rezipieren sollen. Bewusste Absicht kann eben nach mehreren Seiten hin operieren. Zwar wird nicht ausdrücklich ausgesagt, dass es sich um eine solche doppelte Intention handle, aber dies folgt nahezu notwendig daraus, dass der Wahrheitsinhalt einer beschränkten Gruppe vorbehalten bleibt. Eine genau entsprechende, ausdrücklich ausgesprochene doppelte Absicht wird in einem

Text, mit dem wir uns im 3. Kapitel beschäftigen werden, Homer beim Verfassen seines angeblich allegorischen mythologischen Narrativs zugeschrieben.¹⁸

Gelegentlich begegnet ein Modell, nach dem die anthropomorphe Darstellungsweise dazu erfunden worden sein soll, wahre Gotteserkenntnis zu vermitteln, aber nicht für eine ausgewählte Elite, sondern für ein breiteres Publikum vorgesehen sein soll: Aus Sorge um die Seele eines jeden sei sie eingeführt worden. Mit dieser Variante werden wir uns unten Kap. 5.4. beschäftigen.

Es ist hier wichtig zu unterstreichen, dass jedes Modell, welches das anthropomorphe Gottesbild als bewusste Erfindung betrachtet, mit Notwendigkeit Stellungnahmen zu einer Reihe von Begleitfragen voraussetzt, und zwar sind dies die folgenden: die Urheberfrage: Wer hat das anthropomorphe Gottesbild erfunden? – die Empfängerfrage: Für wen ist es erfunden worden? – und schließlich die Absichtsfrage: In welcher Absicht wurde es eingeführt? Dieser Umstand ist nicht so trivial wie er zunächst erscheinen mag; im Gegenteil bietet er uns ein wertvolles Instrument, mit dessen Hilfe wir die Texte befragen können und im Stande sind, wesentliche Aspekte aufzudecken, die sonst leicht übersehen werden.

Für alle Varianten, die dem anthropomorphen Gottesbild eine wahrheitsvermittelnde Funktion zuerkennen, bleibt die Überzeugung, dass seine Urheber zur Elite gehört haben müssen, konstant. Dagegen kann die Zielgruppe verschieden definiert werden.

Da die philosophischen Versuche, zu erklären, weshalb die Götter im öffentlichen Kult in menschlicher Gestalt präsentiert werden, jeweils eine Stellungnahme zur Frage nach dem Wahrheitsgehalt dieser Darstellungsform voraussetzen, bildet diese letzte Frage das Haupteinteilungsprinzip der Untersuchung. Die drei ausführlichsten Kapitel sind den beiden wichtigsten Grundpositionen in dieser Frage gewidmet: In Kapitel 3 werden Stellungnahmen analysiert, die auf der Voraussetzung bauen, dass das anthropomorphe Gottesbild grundsätzlich unwahr und irreführend sei, und in Kap. 4 und 5 wenden wir uns dem entgegengesetzten Standpunkt zu, d. h. der Auffassung, dass das anthropomorphe Gottesbild dazu erfunden worden sei und durchaus dazu imstande sei, theologische Wahrheit zu vermitteln, und zwar in übertragener Form.

Beiden genannten Grundpositionen in der Wahrheitsfrage steht die Fassung der epikureischen Lehre gegenüber, nach der das anthropomorphe Gottesbild theologisch korrekt *und* buchstäblich wahr sei. Diese Variante wird uns mehr am Rande

18 Ps. Plut. *De Homero* 2,92, unten 3.2.1.2. S. auch unten 1.4. a. E. Vgl. auch Salloustios 3 p. 4,11–15 Nock; Julian, *In matrem deorum* 170a–b. Freilich stünde theoretisch auch eine andere Möglichkeit zur Verfügung, um den Umstand zu erklären, dass die anthropomorphen Bilder, falls nun ursprünglich für eine beschränkte Gruppe geschaffen, dennoch nachweislich zum öffentlichen Kult gehören, und zwar derart, dass die Sitte aus Versehen bekannt geworden sei und sich verbreitet hätte. In solchem Falle wäre am ehesten (wenn auch nicht mit Notwendigkeit) mitzuverstehen, dass das eigentliche Anliegen gerade aus dem Grund verborgen geblieben sei, weil die breiteren Kreise die Götterbilder buchstäblich verstanden hätten.