

Berner, Ulrich; Tanaseanu-Döbler, Ilinca (Hrsg.): *Religion und Kritik in der Antike*. Münster: LIT Verlag 2009. ISBN: 978-3-8258-1413-7; 170 S.

Rezensiert von: Jan Dreßler, Excellence Cluster Topoi, Humboldt-Universität zu Berlin

Die Kritik an religiösen Vorstellungen und Praktiken hatte im antiken Griechenland eine lange Tradition.¹ Dies lag zum einen am offenen Charakter der griechischen Religion, die weder eine feste Dogmatik noch eine religiöse Autorität kannte, die deren Geltung hätte festlegen und verteidigen können. Zum anderen verweist es auf die rational-kritische Entwicklung des griechischen Denkens, die besonders in der Philosophie zum Ausdruck kam. Kritik konnte dabei gelegentlich mit einer grundsätzlichen Skepsis oder gar Ablehnung des gängigen Götterglaubens verbunden sein, richtete sich aber zumeist nur gegen bestimmte Aspekte etwa der Mythen oder kultischer Praktiken, denen ein anderes Konzept von Religion gegenübergestellt wurde (vgl. S. 12f.). Auch in Rom gab es ähnliche Ansätze: So kritisierte etwa Varro von der Warte der ‚natürlichen Theologie‘ der Philosophen aus die Gottesvorstellungen der Mythen, wobei er jedoch die Bedeutung der Kultpraxis für das Gemeinwesen, unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt, explizit anerkannte.² In der Spätantike, besonders mit dem Aufstieg des Christentums, spielte dann das Moment der Konkurrenz verschiedener Religion eine immer größere Rolle. Neben intrareligiösen gewannen damit interreligiöse Formen der Kritik zunehmend an Bedeutung³, zu denen sowohl die christliche Kritik am Heidentum als auch die paganen Vorbehalte gegenüber dem Christentum zählen.

Dass also mit den Begriffen ‚Religion und Kritik in der Antike‘ ein weites Feld abgesteckt ist, zeigt auch der von Ulrich Berner und Ilinca Tanaseanu-Döbler unter diesem Titel herausgegebene Sammelband, der aus der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft, Sektion ‚Antike‘ im Jahr 2005 hervorgegangen ist. Der zeitliche Rahmen der Beiträge reicht vom 5. Jahrhundert v.Chr. bis in die Spätantike, und auch auf inhaltlicher Ebene ist es manchmal

schwer, konkrete Bezugspunkte zwischen den einzelnen Texten auszumachen.

Nach einer Einleitung von Tanaseanu-Döbler (S. 7–15) beschäftigt sich Günther Lorenz mit der Kritik, die in der hippokratischen Schrift *Über die heilige Krankheit* an religiösen und magischen Vorstellungen und Praktiken im Bereich der Medizin geübt wird (S. 17–28). Er verfolgt dabei vornehmlich das Ziel, die Herkunft sowohl der kritisierten magischen Krankheitsauffassungen als auch der ihnen entgegengestellten rationalen hippokratischen Ätiologie zu erhellen. Mögen die einerseits anatolisch-orientalischen, andererseits ägyptischen Einflüsse, die er für erstere anführt, noch plausibel sein, so scheinen die Parallelen zwischen ägyptischen und griechischen Vorstellungen, mit denen er die Entwicklung der Vier-Säfte-Lehre erklärt, so oberflächlich und indirekt, dass sich ein tatsächlicher Einfluss aus ihnen wohl nicht belegen lässt.⁴ Auch die „interkulturelle[n] und interreligiöse[n] Aspekte, die bisher nicht gesehen wurden“ (S. 27), ließen sich meines Erachtens für die vom Hippokratiker geäußerte Kritik nur dann in Anspruch nehmen, wenn sie in der Auseinandersetzung auch tatsächlich als solche wahrgenommen und thematisiert worden wären, was aus den Texten jedoch nicht hervorgeht.

In seinem Beitrag zur „Religion bei Euripides“ (S. 29–38) wendet sich Jens Holzhausen gegen die häufig anzutreffende Tendenz, „die unterschiedlichen religiösen Positionen der Bühnenpersonen des Euripides [...] zu Positionen des Euripides selbst“ zu machen (S. 30).⁵ Wie er zu Recht feststellt, ist ein solcher (zumeist auch nur implizit ausgeführter) Ansatz schon in methodischer Hinsicht fragwürdig und kann auch die Vielzahl unterschied-

¹ Grundlegend dazu immer noch Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris 1904.

² Vgl. Aug. civ. 6,2–5.

³ Zur Unterscheidung und Diskussion der beiden Begriffe vgl. Tanaseanu-Döbler, S. 13.

⁴ Konkret setzt Lorenz die hippokratische Vier-Säfte-Lehre (über die Zwischenstufe der Elementenlehre der Naturphilosophen) in Beziehung zu einem ägyptischen Konzept, das den obersten Gott Amun mit den Elementen Feuer, Wasser, Erde und Luft verbindet.

⁵ Vgl. auch Mary R. Lewkowicz, ‚Impiety‘ and ‚Atheism‘ in Euripides’ dramas, in: *Classical Quarterly* 39 (1989), S. 70–82.

licher, teils widersprüchlicher religiöser Vorstellungen in Euripides' Dramen nicht erklären. Nicht aus einzelnen Äußerungen der Figuren, sondern nur aus der Gesamtanlage des Dramas könne auf die Haltung des Autors geschlossen werden. Doch habe Euripides ausdrücklich darauf verzichtet, eine eigene religiöse Position zum Ausdruck zu bringen, was von Holzhausen als Hinweis auf eine insgesamt agnostische Grundhaltung des Dramatikers gedeutet wird.

Ulrich Berner befasst sich anschließend mit dem Verhältnis von „Skeptizismus und Religionskritik“ (S. 39–59). Er zeigt dabei, dass für die antiken Skeptiker Pyrrhon und Sextus Empiricus die Teilnahme am Kult mit einem grundsätzlichen Zweifel am Wahrheitsgehalt dogmatischer Aussagen durchaus vereinbar war. Auch im religiösen Diskurs selbst konnten skeptische Argumente eine Rolle spielen, so etwa bei Philon von Alexandria in Bezug auf einzelne „Aussagen über das Wesen Gottes“, nicht aber „auf Aussagen über die Existenz Gottes“ (S. 48) oder für Augustinus bei seinem Bruch mit dem Manichäismus. Erst wenn – wie beim späten Augustinus – das Dogma keinerlei Zweifel mehr zuließ, konnte „der Skeptizismus auch als Bedrohung oder Feind der Religion wahrgenommen werden“ (S. 51).

Der folgende Beitrag von Christopher Brown behandelt Caesars und Ciceros unterschiedliches Verhältnis zur Weissagung (S. 61–70). Divinatorische Praktiken spielten bekanntlich eine große Rolle im politischen (wie militärischen) Leben der römischen Republik und konnten sich daher in den innenpolitischen Auseinandersetzungen der Spätzeit zunehmend zum Spielball entwickeln. Die selbstherrliche Instrumentalisierung des religiösen Bereiches durch Caesar stand dabei, so Brown, in der Tradition herausragender ‚großer Männer‘ wie Marius und Sulla, die eine besondere Verbindung zu den Göttern für sich reklamierten und in den Dienst ihrer Selbstdarstellung stellten. Ciceros Kritik an der Weissagekunst in *de divinatione*, die sich von früheren Äußerungen etwa in *de legibus* unterscheidet, sei mithin als Reaktion darauf zu verstehen, dass die Götter im Bürgerkrieg anscheinend auf Caesars Seite übergegangen waren; deutlich werde zudem die

„embitterment over ‚the loss of the auspices as the weapon of the boni‘“ (S. 69).

Fabio Berdozzo untersucht die Darstellung des Zeus als machtgieriger, von seinen Gelüsten getriebener und an der Gerechtigkeit wenig interessierter Herrscher des Olympos in Lukians *Dialogi Deorum* (S. 71–91). Gegen die in der Forschung vorherrschende Sicht, wonach der Text in erster Linie unterhalten und zum Lachen anregen sollte, kommt er zu dem Schluss, „dass Lukians DD ein hohes kritisches Potenzial in sich bergen“ (S. 89). Einschränkend ließe sich allerdings sagen, dass die Unvereinbarkeit mit den moralischen Standards des späteren Rezeptionskontexts schon Lukians mythisches Ausgangsmaterial kennzeichnet.⁶ Die These, dass „das Übermaß an Schärfe“ zwar durch die spezifische Aufführungssituation der aristophanischen Komödie abgemildert gewesen sei, nicht aber durch das komische Element in einem aus dieser Tradition hervorgegangenen satirischen Lesetext (S. 89), kann ebenfalls nicht gänzlich überzeugen.

Luther Martin argumentiert in seinem Beitrag (S. 93–107) für die Annahme kognitiver Strukturen als grundlegende Triebkräfte menschlichen Handelns, die auch für die Erklärung historischer Phänomene heranzuziehen seien. Das (zeitweilige) Vorgehen Roms gegen die Christen sowie die schließlich erfolgreiche Ausbreitung des Christentums dienen Martin dann als Beispiel, um die Wirkung solcher Strukturen zu illustrieren, wobei jedoch das eigentliche Thema des Bandes nur am Rande eine Rolle spielt. Der nun folgende Beitrag von Ilinca Tanaseanu-Döbler befasst sich mit Porphyrios' Verhältnis zu religiösen Ritualen (S. 109–155). Für den spätantiken Neuplatoniker war eine wirkliche Annäherung an den höchsten Gott nur auf dem Wege der philosophischen Kontemplation und einer tugendhaften Lebensführung vorstellbar. Zwar konnten Rituale eine positive Funktion haben, wenn sie eine gottgefällige Einstellung zum Ausdruck brachten. Ihre tatsächliche Wirksamkeit zur Beeinflussung der (dem höchsten Gotte untergeordneten) Gottheiten, an die sie

⁶ Schon Xenophanes klagt im 6. Jahrhundert v. Chr.: „Homer und Hesiod haben den Göttern alles zugeschrieben, was bei den Menschen schändlich ist und getadelt wird“ (DK 21 B 11; Übers. Hülser).

sich richteten, hielt Porphyrios allerdings für fragwürdig. Einen positiven Akzent setzt hier lediglich die *Orakelphilosophie*, die die Autorin daher als frühere Schrift ansieht.

Im letzten Beitrag des Bandes (S. 157–165) untersucht Wolf Oerter eingangs verschiedene Formen der Kritik, die manichäische Texte sowohl gegen andere Religionen als auch in gesellschaftlichen Fragen vorbringen. Im Weiteren werden dann jedoch auch die grundlegenden dogmatischen Texte der Manichäer insgesamt als „– zugegebenermaßen unausgesprochene – Kritik an allen anderslautenden Weltdeutungsversuchen und Erlösungsmustern“ anderer Religionsgemeinschaften interpretiert (S. 163f.). Ein solcher Kritikbegriff, der weder eine kritische Intention des Autors voraussetzt noch danach fragt, ob die Texte als Kritik wahrgenommen bzw. später in diesem Sinne instrumentalisiert wurden, erscheint mir allerdings sehr weit gefasst, unscharf und daher wenig sinnvoll.

Wird schon in der Einleitung „die Vielfalt der Phänomene konstatiert [...], die sich unter dem Gegenstand ‚Religion und Kritik‘ in der Antike verbergen“ (S. 12)⁷, so findet sich dieses vorgezogene Fazit am Ende der Lektüre bestätigt. Kontinuitäten zeigen sich zwar durchaus bei einzelnen Themen: so etwa bei der Beschäftigung mit der mythischen Darstellung der Götter (Holzhausen und Berdozzo) sowie in der Kritik am gängigen Gottesbild insgesamt, die sich als Traditionslinie von den frühen griechischen Philosophen bis zu den christlichen Kirchenvätern durch die antike Geistesgeschichte zieht. Insgesamt überwiegt bei der Zusammenschau der interessanten und anregenden, wenn auch in unterschiedlichem Maße überzeugenden Beiträge allerdings der Eindruck der Heterogenität sowohl hinsichtlich des Religionsbegriffs als auch bezüglich des Gehalts und der Intention der Kritik. Die Begriffe ‚Religion‘ und ‚Kritik‘ lassen sich zwar in ganz unterschiedlichen Kontexten in Beziehung zueinander setzen, ein einheitliches Thema und Untersuchungsgebiet ‚Religion und Kritik in der Antike‘ ergibt sich daraus jedoch noch nicht.

H-Soz-Kult 20.06.2011.

HistLit 2011-2-224 / Jan Dreßler über Berner, Ulrich; Tanaseanu-Döbler, Ilinca (Hrsg.): *Religion und Kritik in der Antike*. Münster 2009, in:

⁷ Vgl. die zusammenfassenden theoretischen Überlegungen von Tanaseanu-Döbler, S. 12–14 u. 150f.