

EINLEITUNG

1 Zur Forschungsgeschichte

Griechische Religion¹ ist in gewissem Maß stets bekannt geblieben und ist doch alles andere als kenntlich und verständlich; scheinbar natürlich und doch verfremdet, raffiniert und barbarisch zugleich, wurde sie in neuerer Zeit immer wieder als Wegweiserin genommen auf der Suche nach dem Ursprung von Religion überhaupt; und doch ist sie als geschichtliche Erscheinung einzigartig und unwiederholbar, auch selbst bereits aus einer verwickelten Vorgeschichte erwachsen.

Durch dreifache Tradition² blieb die griechische Religion im Bildungsbewusstsein bewahrt: durch ihre Präsenz in der antiken und der gesamten daran anknüpfenden Literatur, durch die Polemik der Kirchenväter und durch die symbolisierende Anverwandlung an neuplatonische Philosophie. Die Methode allegorischer Auslegung, die unter den Götternamen einerseits natürliche, andererseits metaphysische Gegebenheiten zu verstehen lehrte, war dabei in der Literatur wie in der Philosophie weitergetragen worden. Damit gab es Möglichkeiten, den Widerspruch zur christlichen Religion aufzuheben – ein letzter, gescheiterter Versuch dieser Art liegt in Creu-

-
- 1 Grundlegendes Handbuch: GGR; hervorzuheben, durch persönliches Ernstnehmen: Otto 2002; durch überragende Kenntnis der Literatur und Kulturgeschichte: GdH. Ältere Darstellungen: Sam Wide, *Griechische Religion*, in: Alfred Gercke/Eduard Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft II*, Leipzig 1910, 191–255; Raffaele Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Turin 1953; Martin P. Nilsson, *A history of Greek religion*, Oxford 1925; –, *Greek Piety*, Oxford 1948 (*Griechischer Glaube*, Bern 1950); Gilbert Murray, *Five stages of Greek religion*, Oxford 1925; Tadeusz Zielinski, *The Religion of Ancient Greece, an Outline*, Oxford 1926; Kern 1926–38; Wilhelm A. Nestle, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos I–III*, Berlin 1930–34 (*Sammlung Göschen*); Friedrich Pfister, *Die Religion der Griechen und der Römer, mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig 1930; Louis Gernet/André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932 (Nachdruck, mit bibliographie complémentaire, 1970); Karl Kerényi, *Die antike Religion. Eine Grundlegung*, Amsterdam 1940 (Neubearbeitungen: *Die Religion der Griechen und Römer*, München/Zürich 1963, *Antike Religion*, München 1971); William K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1950; Herbert Rose, *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon. Entretiens de la Fondation Hardt 1*, Genf 1952; Joseph Wiesner, *Olympus. Götter, Mythen und Stätten von Hellas*, Nieder-Ramstadt 1960; Des Places 1969; Ugo Bianchi, *La religione greca*, in: Pietro Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni II*, Turin 1962, 401–581; Louis Séchan/Pierre Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1966; Roland Crahay, *La religion des Grecs*, Brüssel 1966; Arthur W. H. Adkins, *Greek Religion*, in: C. Jouco Bleeker/Geo Widengren, *Historia Religionum*, Leiden 1969, 377–441; Simon/Hirmer 1998; Walter 1971; Antonio M. di Nola, *Grecia, religione della*, in: *Enciclopedia delle religioni III*, Florenz 1971, 514–668; Ugo Bianchi, *La religione greca*, Turin 1975; Burkert GR 1977; seither: Easterling/Muir 1985; BruitZaidmann/Schmitt Pantel 1991/1994; Bremmer 1994/1996; Price 1999; Di Donato 2001; Mikalson 2004; Parker 2005; Ogden 2007.
- 2 Vgl. Otto Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig 1921 (RML Suppl.); GGR 3–65; Karl Kerényi (Hrsg.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt 1967; Fritz Graf, *Religionsgeschichte*, in: *Der Neue Pauly XV*, Stuttgart 2002, 679–699.

zers *Symbolik* vor;³ es bestand aber auch der Anreiz, eine bewusst heidnische Gegenposition zum Christentum aufzubauen, von der Renaissance an bis zu Schillers Gedicht *Die Götter Griechenlands* (1788), Goethes *Braut von Korinth* (1797) und weiter bis zu Friedrich Nietzsche und Walter F. Otto.⁴

Die historische Kritik des 19. Jahrhunderts brachte den Bruch mit solch unmittelbaren Sinngebungen und setzte an ihre Stelle die kritische Sammlung und chronologische Ordnung des Quellenmaterials. Voran steht Christian August Lobecks *Aglaphamus*, der die Spekulationen über Mysterien und Orphik auf das Greifbare, freilich auch auf das Banale reduzierte. Packender war der aus dem Geist der Romantik geborene Ansatz, die Mythen als Zeugen eines je besonderen Volksgeistes zu deuten und dementsprechend die griechischen „Sagen“ auf die einzelnen griechischen Stämme und deren Geschichte zurückzuführen; hierin ging Karl Otfried Müller⁵ voran; in seinem Gefolge steht noch das Alterswerk des Meisters historisch-philologischer Wissenschaft, *Der Glaube der Hellenen* von Wilamowitz.⁶ Gleichsam als Verlängerung der gleichen Intention trat eine Zeitlang, Hand in Hand mit den aufblühenden Sanskrit-Studien, die Rekonstruktion einer indogermanischen Religion und Mythologie in den Vordergrund, die stark der alten Natur-Allegorese verpflichtet blieb;⁷ sie brach eben durch den Fortschritt der Sprachwissenschaft größtenteils wieder zusammen.

Hatte bislang der literarisch überlieferte Mythos samt den aus ihm entnommenen „Ideen“ oder „Glaubens“-Gehalten den Begriff der griechischen Religion bestimmt, so kam eine entscheidende Wende der Sicht von der Volkskunde und der Ethnologie. Wilhelm Mannhardt erschloss mit neuen Methoden der Feldforschung die europäischen Bauernbräuche und stellte daneben ihre antiken Entsprechungen.⁸ Dabei traten neben den Mythen die Bräuche der Antike in den Blick, die Rituale. Altes wie neues Brauchtum erschien dabei als Ausdruck „ursprünglicher“ religiöser Vorstellungen, die im Jahreslauf um Wachstum und Fruchtbarkeit von Pflanze, Tier und Mensch kreisen; Leitbegriff wurde der „Vegetationsgeist“, der immer wieder stirbt, um neu zu erstehen. Mannhardts Synthese von Bauernbrauchtum und verfeinerter Naturallegorese wurde in Deutschland vor allem durch Hermann Usener⁹ aufge-

3 Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig 1819; vgl. Ernst Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik*, Tübingen 1926.

4 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig 1871. – Otto 2002.

5 Lobeck 1829. – Karl O. Müller, *Geschichte hellenischer Stämme und Städte I: Orchomenos und die Minyer*, Breslau 1820, II/III: *Die Dorier*, Breslau 1824; –, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, 1825.

6 GdH.

7 Bes. Adalbert Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin 1859.

8 Wilhelm E. Mannhardt, *Roggenwolf und Roggenhund*, Danzig 1865; –, *Die Korndämonen*, Berlin 1867; –, *Antike Wald- und Feldkulte I: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, II: *Antike Wald- und Feldkulte*, aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert, Berlin 1875-77; –, *Mythologische Forschungen*, Straßburg 1884.

9 Hermann Usener, *Kleine Schriften IV: Arbeiten zur Religionsgeschichte*, Berlin 1912. Von Useners eigenem Ansatz (User 1896) blieb außer den Begriffen „Sondergott“ und „Augenblicksgott“ wenig

griffen und weitergeführt, dann durch Albrecht Dieterich,¹⁰ der mit der Gründung der *Religionswissenschaftlichen Versuche und Vorarbeiten* (1903) und der Neugestaltung des *Archiv für Religionswissenschaft* (1904) der von der Antike ausgehenden Religionsgeschichte selbständigen wissenschaftlichen Status gab. Martin P. Nilsson, der die bedeutendsten, bis auf weiteres unersetzlichen Standardwerke zur griechischen Religion schuf,¹¹ hat sich durchaus dieser Richtung zugerechnet.

Parallel lief die Entwicklung in England, wo im Zentrum des Kolonialreichs Berichte über „wilde“ Völker und insbesondere über ihre Religionen zusammenströmten; waren doch die Ethnologen fast durchweg Missionare. Im Bewusstsein eigenen Fortschritts begriff man das Fremde als das „Primitive“, das Noch-nicht des Anfangs. Eine Synthese des Bilds der „Primitiven Kultur“ gab E. B. Tylor;¹² er führte in die Religionsgeschichte den Begriff des „Animismus“ ein, eines Glaubens an Seelen oder Geister, der dem Glauben an Götter oder einen Gott vorausginge. Nun prägte der Grundgedanke der „Evolution“ die Religionswissenschaft.

Für die Religionen des Altertums wurde der damit gegebene Impuls durch die „Schule von Cambridge“ fruchtbar gemacht. 1889/90 erschienen fast gleichzeitig *The Religion of the Semites* von W. Robertson Smith,¹³ *Mythology and Monuments of Ancient Athens* von Jane E. Harrison¹⁴ und die Erstauflage des *Golden Bough* von James George Frazer.¹⁵ Allen gemeinsam ist, dass auch hier die Erforschung der Rituale ins Zentrum tritt. Jane Harrison, als Archäologin von den Bildzeugnissen ausgehend, suchte eine vorhomerische, vor-olympische Religion der Griechen zu erhellen; in Anlehnung an Mannhardt wurde der „Jahres-Daimon“, „Eniautos Daimon“ zu einem Schlüsselbegriff. Weiten Einfluss gewann die „Schule von Cambridge“ vor allem durch die Zurückführung der Mythen auf die Rituale; das Schlagwort „Myth and Ritual“ wirkte in die Fachethnologie und in die englischsprachige Literatur.¹⁶ Gilbert Murray

bestehen.

10 Albrecht Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig 1905; –, *Kleine Schriften*, Leipzig 1911.

11 MMR, GGR; vgl. GGR 10 im Anschluss an die Nennung von Dieterich: „Seitdem ist keine durchgreifende oder grundsätzliche Änderung der Methode und der Richtung der Forschung eingetreten“.

12 Edward B. Tylor, *Primitive Culture I–II*, London 1871; –, *Die Anfänge der Kultur I–II*, Leipzig 1873.

13 Smith 1889. – Thomas O. Beidelman, *W. Robertson Smith and the sociological study of religion*, Chicago 1974.

14 Harrison 1890, weit erfolgreicher Harrison 1922; vgl. Anm. 24. – GRBS 13, 1972, 209–30; Sandra J. Peacock/Jane E. Harrison, *The Mask and the Self*, New Haven 1988; William M. Calder, *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Atlanta 1991 (*Illinois Classical Studies Suppl. 2*); Mary Beard, *The Invention of Jane Harrison*, Cambridge 2000; Annabel Robinson, *The Life and Work of Jane Ellen Harrison*, Oxford 2002.

15 James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion I/II*, London 1890; –, *Pausanias' Description of Greece*, London 1898 (6 vol.); –, *Totemism and Exogamy*, London 1910 (4 vol.); –, *The Library of Apollodoros*, London 1921, u.a.m. Vgl. auch Theodor H. Gaster (Hrsg.), *The New Golden Bough, A new Abridgment of the Classic Work*, New York 1959. – Robert Ackermann, *James George Frazer. His Life and Work*, Cambridge 1987.

16 Geprägt in Anwendung auf alttestamentliches und altorientalisches Material: Samuel H. Hooke,

und Francis Macdonald Cornford wurden Jane Harrisons Mitarbeiter, und sie haben mit den Theorien vom rituellen Ursprung der Tragödie¹⁷ und vom kosmogonischen Ritual als Unterbau der Naturphilosophie¹⁸ eine starke und originelle Anregung in die Literaturwissenschaft und die Philosophie getragen. Frazer verband die Mannhardt'schen Anregungen mit dem faszinierenden Thema des rituellen Königsmordes und griff in seinen von Auflage zu Auflage anwachsenden Materialsammlungen auch die neueren Theorien vom „Totemismus“¹⁹ und vom „Präanimismus“ auf; in diesem glaubte man die ursprünglichste Form der Religion gefunden zu haben, den Glauben an ein unpersönliches „Mana“.²⁰ Diese Auffassung hat auch Nilsson²¹ übernommen. Frazers Mythologem vom „sterbenden Gott“ Adonis–Attis–Osiris in Verbindung mit dem Sakralkönigtum lieferte einen Schlüssel, der viele Türen zu öffnen schien. In den letzten Jahrzehnten freilich sind Einfluss und Ruhm der am *Golden Bough* orientierten „anthropology“ in den Fachwissenschaften rapid gesunken; strengeres Methodenbewusstsein und Selbstkritik, Spezialisierung und entsprechendes Misstrauen gegen Verallgemeinerungen haben in der Ethnologie wie in den Einzelphilologien und -archäologien die Oberhand gewonnen.

Ein doppelter Neuanfang trat seit der Jahrhundertwende hervor, der das Selbstverständnis der Geisteswissenschaften veränderte: Émile Durkheim entwickelte eine konsequent soziologische Betrachtungsweise, Sigmund Freud begründete die Psychoanalyse. Beide schließen in ihren religionsgeschichtlichen Thesen²² an Robertson Smiths Darstellung des Opferrituals an. Beide Richtungen kommen darin überein, die vermeintliche Absolutheit und Unabhängigkeit des Geistigen einzuschränken: Es erweist sich als bedingt durch unbewusste seelische und überindividuelle gesellschaftliche Kräfte. Eben dies, mit Einschränkung auf die wirtschaftliche Basis, ist auch die

Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient Near East, London 1933; –, Myth, Ritual, and Kingship, Oxford 1958; Theodor H. Gaster, Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East, New York 1950; Clyde Kluckhohn, Myths and Rituals. A general theory, HThR 35, 1942, 45–79. Kritik: Joseph Fontenrose, The Ritual Theory of Myth, Berkeley 1966; Geoffrey S. Kirk, Myth, Cambridge 1970, 12–29; vgl. HN 39–45.

- 17 Gilbert Murray, Excursus on the Ritual Forms preserved in Greek Tragedy, in: Harrison 1912, 341–63. Kritik: Arthur Pickard-Cambridge, Dithyramb, Tragedy, and Comedy, Oxford 1927, 185–206 (1962, 126–129); Francisco R. Adrados, Fiesta, comedia y tragedia, Leiden 1972.
- 18 Francis M. Cornford, From Religion to Philosophy, London 1912; –, Principium Sapientiae, Cambridge 1952.
- 19 Prinzipielle Kritik an diesem Begriff: Claude Lévi-Strauss, Le totémisme aujourd'hui, Paris 1962 (Das Ende des Totemismus, Frankfurt a.M. 1965). → II1 Anm. 84.
- 20 Robert R. Marett, The Tabu-Mana-Formula as a Minimum Definition of Religion, ARW 12, 1909, 186–194.
- 21 GGR 47–50, 68 f. Ähnlich ist die Position von Ludwig Deubner, der Schüler Albrecht Dieterichs war, vgl. AF pass.
- 22 Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie, Paris 1912. – Sigmund Freud, Totem und Tabu, Leipzig/Wien 1913.

These des Marxismus, dessen Beiträge zur Religionsgeschichte freilich durch Friedrich-Engels-Orthodoxie und Parteidisziplin gelegentlich beeinträchtigt waren.²³

Für die Religionswissenschaft ergibt sich die Konsequenz, dass die Erforschung von „Vorstellungen“, „Ideen“, „Glauben“ für sich allenfalls ein vorläufiges Ziel sein kann; sie lassen sich erst verständlich machen durch Einordnung in einen umfassenderen Funktionszusammenhang. Der soziologische Impuls wurde sogleich aufgenommen durch Jane Harrison in ihrem Buch *Themis*, dann durch die Arbeiten von Louis Gernet²⁴ und die daran anknüpfende Pariser Schule Jean-Pierre Vernants. Anregungen Freuds hat Karl Meuli mit der Volkskunde verbunden und daraus seine eigenständigen, wesentlichen Beiträge zum Verständnis griechischer Religion entwickelt;²⁵ auch E. R. Dodds hat psychoanalytische Perspektiven zur grundlegenden Erhellung der griechischen Geistesgeschichte beigezogen.²⁶ Der psychologische und der soziologische Aspekt lassen sich in historischer Sicht zumindest prinzipiell vereinen durch die Hypothese, dass die Entwicklung der Gesellschaftsformen einschließlich der religiösen Rituale und der Seelenfunktionen in steter Wechselwirkung erfolgte, so dass von der Tradition her das eine je auf das andere abgestimmt ist.²⁷

Im eigenen Kreise stehen Walter F. Otto²⁸ und Karl Kerényi. *Die Götter Griechenlands* (1929) stellen einen mitreißenden Versuch dar, die Götter Homers endlich als Götter ernst zu nehmen, entgegen einer 2500-jährigen Kritik: Sie seien schlechthin Wirklichkeit als Urphänomene, in einer bewusst an Goethe anknüpfenden Sicht. Freilich ließ sich der damit eingeschlagene Weg nicht allgemein nachvollziehen, er endete in einer sublimen Privatreligion. Zu Walter F. Otto stellte sich bewusst

23 Imre Trencsényi-Waldapfel, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte*, Amsterdam 1966, 11–33. Eine Verbindung von Marxismus und Cambridge-Schule leistete George Thomson, *Studies in Ancient Greek Society I: The Prehistoric Aegaeon*, London 1949, II: *The First Philosophers*, London 1955; –, *Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft I/II*, Berlin 1974; –, *Aeschylus and Athens*, London 1946 (Aischylos und Athen, Berlin 1956).

24 Harrison 1912; –, *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1921. – Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968; –, *Les grecs sans miracle*, Paris 1983. Prinzipiell wichtig, wenn auch nicht auf die Antike ausgerichtet, waren die Arbeiten von Marcel Mauss, bes. *Œuvres I: Les fonctions sociales du sacré*, Paris 1968; Vernant 1974, 232–243.

25 Karl Meuli, *Der griechische Agon* (geschrieben 1926), Köln 1968; 1976: *Bettelumzüge im Totenkult. Opferritual und Volksbrauch*, Schweiz. Archiv für Volkskunde 28, 1927/8, 1–38 (Ges. Schr. 33–68); *Entstehung und Sinn der Trauersitten*, Schweiz. Archiv für Volkskunde 43, 1946, 91–109 (Ges. Schr. 333–351); *Der Ursprung der Olympischen Spiele*, Antike 17, 1941, 189–208 (Ges. Schr. 881–906); *Griechische Opferbräuche*, in: *Phyllobolia*, Festschrift Peter von der Mühl, Basel 1946, 185–288 (Ges. Schr. 907–1021).

26 Dodds 1951(1970).

27 HN 31–45; die „gemeinsame Evolution von Genen und Kultur“ proklamierte Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge 1975.

28 Otto 1929; 1933; –, *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*, Düsseldorf 1955; –, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956; –, *Das Wort der Antike*, Stuttgart 1962; –, *Mythos und Welt*, Darmstadt 1963.

Karl Kerényi;²⁹ Götter und Rituale erscheinen in tiefer Bedeutsamkeit ohne rationale Explikation. Zunehmend wichtig wurde die Interpretation der archäologischen Befunde. Die Synthese mit der Archetypen-Lehre von C. G. Jung wurde nur vorübergehend hergestellt.

In den letzten Jahrzehnten haben Lebhaftigkeit und Vielfalt der Studien zur griechischen Religion überall zugenommen; doch weniger als früher sind allgemeine Trends zu konstatieren. Dabei scheint sich der Marxismus zurückzuziehen, der Strukturalismus in einem diffusen Post-Strukturalismus aufzulösen. Initiativen und Leistungen bleiben auf einzelne Forscher konzentriert, selbst wenn von „Schulbildung“ gelegentlich die Rede ist.

Die Sprachgrenzen sind durchlässiger geworden. Doch bleiben lokale Schwerpunkte und Charakteristika. In Frankreich ist der letztlich von Durkheim stammende Anstoß soziologischer Betrachtung durch Gernet aufgenommen worden und hat dann zur vielbeachteten Schule von Jean-Pierre Vernant geführt:³⁰ griechische Religion im sozialen Kontext der Polis.

Vorübergehend gewann, die Geisteswissenschaften allgemein faszinierend, der von Claude Lévi-Strauss inaugurierte Strukturalismus bestimmenden Einfluss; er orientiert sich, unter Ablösung von naiv psychologischen, historischen und diffusionistischen Paradigmen, an formalen Modellen aus Logik und Linguistik. Er lehrt insbesondere die Mythen neu zu sehen und kann sie in ihrer ganzen Komplexität bis in die eigentümlichsten Details darstellen.³¹ Der Ansatz hat ausstrahlend auf Italien, England und USA gewirkt, am wenigsten auf Deutschland. Frankreich blieb das Zentrum. Lévi-Strauss konzentrierte sich auf Indianer-Mythen. Für griechische Religion hat besonders Marcel Detienne aufsehenerregende Interpretationen vorgelegt.³² Der ursprüngliche Elan freilich ist inzwischen erlahmt; die Leistung von Lévi-Strauss ließ sich weniger als erwartet wiederholen und weiterführen.

In den USA sind sowohl die deutschen wie die französischen Anregungen aufgenommen worden und haben eine Fülle von Publikationen hervorgebracht. Neu entdeckt ist das feministische Anliegen. Allgemein verbreitet, im Kontakt zur Linguistik, zur Semiologie und zum Strukturalismus, ist die Aufmerksamkeit für Kommunikations- und Symbolsysteme, auf die „Medien“, immer im Blick auch auf die soziale Basis.

29 Bibliographie in: Kerényi 1976, 445–474, und in Aldo Magris, Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione, Mursia 1975, 331–338. Unvollständig: Werke in Einzelausgaben, 1967 ff. Mit Carl G. Jung, Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung, Leipzig 1939; mit Carl G. Jung und Paul Radin, Der göttliche Schelm, Zürich 1954. Distanzierung von Jung: Kerényi 1967, XXIV–XXXIII.

30 Centre Louis Gernet de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes; vgl. Am. 24.

31 Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, I/II, Paris 1958/73, Anthropologie structurale deux, 1973; –, Mythologiques I–IV, Paris 1964–71; –, Le regard éloigné, Paris 1983. Die Diskussion um den Strukturalismus ist hier nicht weiter zu dokumentieren.

32 Detienne 1972; 1977; Detienne/Vernant 1979, vgl. auch Vernant 1974, bes. 177–194. Einen neuen Ansatz bringt Masciadri 2008.

Es besteht eine Neigung zu theoretischen Debatten, nicht ohne die Gefahr, dass nur Bekanntes in neue Terminologien umgesetzt wird.

Ein neues Studienzentrum für griechische Religion hat sich in Liège mit der Zeitschrift *Kernos* um André Motte etabliert. Als wichtiges Hilfsmittel kam die umfassende Bibliographie *Mentor* zustande, die jedoch mit der weltweit steigenden Flut der Veröffentlichungen nicht Schritt halten kann.³³ Doch wurden auch anderwärts durch internationale Zusammenarbeit bedeutende Sammelwerke geschaffen, vor allem das von Lilly Kahil ins Leben gerufene *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), dem der *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (ThesCRA) gefolgt ist.

Im ganzen mediterranen Raum wird die archäologische Arbeit fortgeführt und intensiviert, wobei die Schatzsuche von einst endgültig streng methodischen Analysen in kulturgeschichtlicher Breite gewichen ist, mehr und mehr unter Einbezug naturwissenschaftlicher Technik, die kleinsten Spuren nachgehen und zuverlässig datieren kann. Etwa für Opferrituale erbringt die Untersuchung der Tierknochen in Heiligtümern ganz neue Befunde.

Vorliegendes Buch folgte einem Versuch, die Tieropfer-Rituale auf einem weit ausgreifenden anthropologischen Hintergrund zu interpretieren.³⁴ Impulse von Karl Meuli und Reinhold Merkelbach waren aufgenommen worden; Kontakte bestehen zu Arbeiten von Albert Henrichs, Fritz Graf, Jan Bremmer. Hinzugekommen sind danach Vorstöße ins Allgemein-Anthropologische, ja Biologische einerseits,³⁵ ins Orientalische andererseits.³⁶ Alle Entwürfe suchen sich an der Vielfalt des Vorgegebenen zu orientieren und einen Weg des Verstehens zu finden.

33 *Mentor* 1992; *Mentor* 2 1998.

34 HN.

35 Burkert 1998.

36 Burkert 1992; 2003. *Babylon Memphis Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge 2004.

2 Die Quellen

Die Vermittlung von Religion und die Weitergabe von Informationen über Religion erfolgt immer auch durch Sprache, wenn auch nicht durch Sprache allein. Die wichtigsten Zeugnisse für die griechische Religion sind nach wie vor die literarischen Texte, zumal die Griechen eine entschieden literarische Kultur begründet haben, jedoch kaum religiöse Texte im engen Sinn haben. Es gibt keine Heilige Schrift, keinen Quran, es gibt kaum feste Gebetsformeln und Liturgien; Sekten haben später ihre besonderen Bücher, etwa des „Orpheus“, doch auch diese sind nichts dem Veda oder Avesta, geschweige der Thora Vergleichbares. Dichter sind es, die zum Vergnügen Epen vortragen, die zum Götterfest jeweils neue Lieder schaffen. Dabei hat die epische Dichtung, voran die homerische Ilias, Göttergeschichten mit den heroischen Erzählungen verwoben und damit die Göttervorstellungen in besonderer Weise bestimmt.¹ Bronzezeitliche Texte bieten weit ältere Einzelheiten wie Götternamen, Heiligtümer, Feste und Riten, doch das lebendige Bild griechischer Religion beginnt nach wie vor mit „Homer“. Bereits am Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr. hat Hesiod die Göttermynthen in einem theogonischen System zusammengefasst, an das die erweiterungsfähigen Kataloge der Heroenmythen anschlossen.² Fast die gesamte archaische Chorlyrik ist Kultlyrik; die Rhapsoden des Epos leiten ihre Festvorträge mit „Homerischen Hymnen“ ein. Die klassische Tragödie zeigt dann das Leiden des Einzelnen umstellt vom Rätsel des Göttlichen. Die Komödie bringt wichtige Ergänzungen durch den Blick auf die Realität des kleinen Mannes und auch durch burleske Parodie.³ Hauptzeugnis für die griechische Religion ist damit praktisch die ganze ältere Dichtung, von der freilich nur ein Bruchteil erhalten ist. Die Prosaliteratur, die sich im 5. Jahrhundert entwickelt und seit dem 4. Jahrhundert das Sagen hat, macht Religion zu einem Gegenstand vielfältiger Diskussion. Der Inhalt der alten Tradition ist teilweise in mythographische Kompendien eingegangen und wurde in dieser Form bewahrt; weitaus am gehaltvollsten ist die auf den Namen des Apollodoros gestellte *Bibliothēke*⁴.

„Erkundung“ und Sammlung des Überlieferten, *historía*, ist seit dem 5. Jahrhundert eine eigene Literaturgattung geworden. Dabei werden im Zusammenhang mit mythischen Erzählungen auch die Bräuche beschrieben, die *drómēna*, die Rituale. Das älteste erhaltene und wichtigste Werk ist das Geschichtswerk des Herodot (veröffent-

1 → III 1.

2 Unsere Kenntnis der Hesiodischen Kataloge hat sich durch Papyrusfunde dramatisch erweitert: Reinhold Merkelbach/Martin L. West, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967; Martin L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985; Martina Hirschberger, *GYNAIKÓN KATALOGOS und MEGALAI ÈHOIAI*, München 2004.

3 Wilhelm Horn, *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes*, Nürnberg 1970.

4 Richard Wagner (Hrsg.), *Apollodori Bibliotheca*, Leipzig 1894; James G. Frazer, *Apollodorus. The Library*, Cambridge 1921; Paul Dräger, *Apollodor Bibliothēke: Götter- und Heldensagen*, Düsseldorf 2005.

licht um 425). Im 4. Jahrhundert widmen sich dann an vielen Orten Lokalschriftsteller der Pflege eigener Traditionen, allen voran die „Atthidographen“ in Athen.⁵ Dann spielt die hellenistische Dichtung mit Gelehrsamkeit, die lokalen Bräuchen und Mythen gilt.⁶ Ausführliche Beschreibungen bestehender Bräuche sind in das geographische Werk des Strabon (1. Jahrhundert v. Chr.)⁷ und ganz besonders in den Reiseführer durch das Griechenland des Pausanias (2. Jahrhundert n. Chr.)⁸ eingegangen. Schließlich hat Plutarch (aktiv um 100–120) in seine umfangreiche Schriftstellerei viel Gelehrtes als Historiker, aber auch wichtige Einzelheiten bestehenden Rituals aus eigener Kenntnis einfließen lassen; Er war Priester in Delphi. Aus all diesen Quellen ergibt sich ein vielfältiges und oft detailliertes Bild griechischer Rituale; sie werden freilich immer nur durch das Medium literarischer Form sichtbar, nicht als Agenda des Praktizierenden, sondern in der Außenansicht durch einen realen oder fiktiven Beobachter.

Unmittelbare Urkunden öffentlicher und privater Art sind die außerordentlich zahlreichen Inschriften; „Epigraphik“ ist zu einer eigenen Wissenschaft geworden. Unmittelbar wichtig für Religion sind die „Heiligen Gesetze“;⁹ die freilich in der Regel nur eine Außenseite des Kults zeigen: Es sind Volks- oder Vereinsbeschlüsse zu organisatorischen und insbesondere finanziellen Problemen, insbesondere Statuten und Opferkalender. Ein besonders wichtiger Zuwachs ist die doppelte *Lex Sacra* aus Selinus.¹⁰ Immerhin informieren solche Texte aus erster Hand über Priestertümer, Kultterminologie, Götternamen und -beinamen, gelegentlich auch über spezielle Rituale. Hervorzuheben sind die Sakralkalender, die die Jahresfeste samt zugehörigen Opfern aufzuführen pflegen. Doch können auch Rechnungsurkunden und Inventare für Einzelheiten aufschlussreich sein.

Augenfällige Zeugen griechischer Religion sind die Monumente der griechischen Kunst, Tempel, Statuen, Bilddarstellungen.¹¹ Einige Tempel in Athen, Agrigent, Selinus und Paestum haben die Zeiten überdauert. Römische Kopien griechischer Götterbilder haben jahrhundertlang den unmittelbarsten Eindruck antiker Religion vermittelt, sind aber längst überboten durch die in archäologischer Exploration zutage

5 Unentbehrliche Grundlage: Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker III*, Leiden 1999; vgl. Felix Jacoby, *Atthis, The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949.

6 Am wichtigsten sind die *Aitia* und die *Hekale* des Kallimachos, wofür die Kallimachos-Ausgabe von Rudolf Pfeiffer (München 1949) alles Material an die Hand gibt. Auch die *Argonautika* des Apollonios Rhodios erfreuen sich und den Leser, wenn immer möglich, mit lokalen Geschichten.

7 Radt, Stefan (Hrsg.), *Strabons Geographika, I–IV, Text und Übersetzung*, Göttingen 2002–2005.

8 Maria H. Rocha-Pereira (Hrsg.), *Pausaniae Graeciae Descriptio*, Leipzig 1989; Kommentierte Ausgabe von Hermann Hitzig/Hugo Blümner, Heidelberg 1896–1910; von James G. Frazer → 1 Anm. 15; dt. Übers.: Ernst Meyer, *Pausanias Beschreibung Griechenlands*, Zürich 1954.

9 Ältere kommentierte Sammlung: Hans T. von Prott/Ludwig Ziehen, *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae I–II*, Leipzig 1896–1906; Sokolowski LSCG, LSAM, LSS; Lupu NGSL (darin Nr. 6: Tiryns; Nr. 27: Selinus). Zum Kalender → V 2, für Athen → V 2 Anm. 5..

10 Jameson 1993; Lupu NGSL nr. 27.

11 Karl Schefold, *Griechische Kunst als religiöses Phänomen*, Hamburg 1959.

gekommenen Originale. Daneben hat die wissenschaftliche Archäologie einen nachgerade unübersehbaren Reichtum an scheinbar kleinen Zeugnissen erschlossen. So ist insbesondere die griechische Frühzeit in einzigartiger Intensität vor unseren Augen neu erstanden. Akropolis und Olympia, Delphi und Delos, die großen und ungezählte kleinere Heiligtümer sind ausgegraben, die Geschichte jedes einzelnen lässt sich recht exakt bestimmen; die Keramik liefert der Chronologie ein festes Fundament, und unscheinbare architektonische Reste machen umfassende Rekonstruktionen möglich.¹² Auch darauf, was Menschen an solchen Orten taten, geben Kultmale, Altäre, Ritualgefäße, ja Tierknochen und Pflanzenreste unverächtliche Hinweise; aufschlussreich sind insbesondere die Deposita von Votivgaben.¹³ Sie enthalten nicht selten inschriftliche Weihungen; ein enormes Material an Götternamen und Beinamen liegt vor, das über die Verbreitung einzelner Kulte genauen Aufschluss gibt. Trotzdem bleiben Funktion und Sinn von Anlagen und Geräten nicht selten im Dunkel, wo schriftliche Quellen fehlen.

Fast gleichwertig neben die Dichtung treten die Bild Darstellungen, die mit zunehmender Intensität studiert werden. Zwar sind die eigentlichen Kultbilder praktisch durchwegs verloren.¹⁴ Doch Vasenbilder, Votivstatuen, späte Repliken gestatten, seit der früharchaischen Zeit die Entwicklung der bildhaften Göttervorstellung von Stufe zu Stufe zu verfolgen.¹⁵ Dazu kommen seit etwa 700 v. Chr. mythologische Darstellungen, die nicht selten weit älter sind als die erhaltenen schriftlichen Quellen.¹⁶ Verhältnismäßig selten, aber besonders wichtig sind Bilder ritueller Szenen, die uns eine gewiss vermittelte, stilisierte, aber doch unverzichtbare Anschauung von der Wirklichkeit des Kults geben.¹⁷

Eine indirekte Quelle religiöser Haltung sind die „theophoren“ Personennamen, Eigennamen, durch die eine Person in den Bereich eines bestimmten Gottes gestellt, oft als seine „Gabe“ bezeichnet wird: Apollodotos, Apollodoros und Apollonios, Herodotos, Herodoros und Heron, Hermaios und Hermodoros, Athenaios, Hekataios, Dion, Apelles und viele andere.¹⁸ Theophore Namen sind auch im semitischen Orient geläufig; dagegen scheinen sie im Mykenischen zu fehlen, sie stehen bei

12 → II 5. Interpretationsprobleme bleiben; vgl. Mylonopoulos/Roeder 2006.

13 → II 2. ThesCRA I, 269–326.

14 Eine kleine Apollon-Figur war am Altar des wieder aufgebauten Heiligtums von Kalapodi befestigt (→ I 4 Anm. 41). Früher können am ehesten die gehämmerten Bronzen von Dreros (→ I 4 Anm. 16) als Kultbilder gelten. ThesCRA II 417–507; Werner Oenbrink, *Das Bild im Bilde. Zur Darstellung von Götterstatuen und Kultbildern auf griechischen Vasen*, Frankfurt a.M. 1997; Tanja S. Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, München 2000.

15 Simon/Hirmer 1969; Walter 1971; jetzt umfassend LIMC.

16 Vgl. Schefold 1964 und 1993; Fittschen 1969.

17 Das Material jetzt in ThesCRA; zur Problematik Andreas Rumpf, *Attische Feste – Attische Vasen*, BJB 161, 1961, 208–214.

18 Sittig 1911; die Materialien jetzt in Peter M. Fraser (Hrsg.), *A Lexicon of Greek Personal Names I–IV*, Oxford 1984–2005; Parker 2000.