

Horst Junginger / Richard Faber (Hrsg.)

Belletristische Religionskritik I

Von Euripides und Aristophanes über Goethe
und Heine bis zu Woolf und Blixen

Religionskritik in Geschichte und Gegenwart
Band 5/I

K&N

Junginger / Faber (Hrsg.)
—
Belletristische Religionskritik I

Religionskritik in Geschichte und Gegenwart
Band 5/I

Belletristische Religionskritik I

Von Euripides und Aristophanes
über Goethe und Heine bis zu
Woolf und Blixen

Herausgegeben von
Horst Junginger und Richard Faber

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2024

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-8864-3

eISBN 978-3-8260-8865-0

www.koenigshausen-neumann.de

www.ebook.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort7

Einleitung

Christoph Auffarth

Kein Gott griff ein! Das Kriegsverbrechen von Melos 416 v.Chr.
auf offener Bühne in Athen diskutiert19

Von Goethe und Heine bis zu Woolf und Blixen

Albrecht Betz

Fanatismus contra Toleranz. Voltaire – Goethe – Mohammed.....51

Helmut Schanze

„Himmelfahrt der bösen Lust“? Zur Frage der „belletristischen
Religionskritik“ in „Die Wahlverwandtschaften.
Ein Roman von Goethe“ (1809).....59

Joseph A. Kruse

„Schrecken“ und „Schaam“. Über Heines engagierte Religionskritik
zwischen anhänglicher Kenntnis und heftiger Schelte von System
wie Amtsträgern83

Brunhilde Wehinger

„Zwischen Glauben und Unglauben zerrissen“. Zur Frage der Religion
in George Sands *Lélia* (1833).....109

Guido Bee

Eine Rakete in der Kirche der heuchlerischen Freunde. Fiktionalität
und Religionskritik in Karl Gutzkows *Wally, die Zweiflerin*129

Christa Karpenstein-Eßbach

Religionskritik in Tragödie und Komödie. Friedrich Hebbels
„Maria Magdalena“ und Christian Dietrich Grabbes „Scherz,
Satire, Ironie und tiefere Bedeutung“155

<i>Rainer E. Zimmermann</i> Katholische Reform und Preisgabe des Naturalismus? Zur Städtetrilogie Émile Zolas	177
<i>Jochen Strobel</i> Abschied von der Religion. Zur <i>Lebensgeschichte der Josefine Mutzenbacher</i>	197
<i>Thomas Schröder</i> „Saying something she did not mean.“ Das Problem der Religion als eines von Sprache in Virginia Woolfs <i>To the Lighthouse</i> . Mit einem Seitenblick auf Witold Gombrowicz' <i>Pornografia</i>	215
<i>Richard Faber</i> Aristokratismus, Enthusiasmus, Katholizismus und Neopaganismus bei der menschenfreundlichen Heidin Tania Blixen und ihrem Doppelgänger, dem Künstler-Priester Isak Dinesen	225
Schluss	
<i>Ulrike Brunotte</i> <i>Female Hellenism</i> . Gender, Bild und Ritual im Werk von Jane E. Harrison (1850–1928)	241

Vorwort

Die „Belletristische Religionskritik“, deren erster Band hier vorliegt, hat eine Ringvorlesung zum Ausgangspunkt, die von den beiden Unterzeichnenden im Wintersemester 2022/23 an der Universität Leipzig durchgeführt wurde. Religionskritik im Medium der Literatur stellt in verschiedener Hinsicht eine Erweiterung der kritischen Reflexion über Religion dar, wie sie sich in den ersten vier Bänden der Reihe „Religionskritik in Geschichte und Gegenwart“ (RKG) als philosophische (1), als politologische und soziologische (2), als religions- und kulturhistorische (3) und als marxistische (4) Religionskritik niederschlug. In der belletristischen Religionskritik steht nicht die wissenschaftlich-theoretische Analyse von Religion im Vordergrund. Die „Schöne Literatur“, wie die Belletristik in Übersetzung des französischen Ausdrucks *belles lettres* auch genannt wird, macht vielmehr die Subjektivität des Individuums, seine ihm meist verborgenen Antriebskräfte und die Tiefenstruktur der Seele zum Gegenstand der Erörterung. Nicht immer ist schön, was dabei zutage tritt. Im Unterschied zum Rationalitätsdenken der Vernunft ist die Religionskritik im Medium der Kunst anderes gelagert als eine Kritik, die an das kognitive Bewusstsein appelliert.

Nicht nur die Literatur, alle Künste eröffnen einen Imaginationsraum eigener Art, wo andere Dinge wichtig sind als in der Wissenschaft, in der die logische Verknüpfung von Ursache und Wirkung, ein intersubjektiv nachvollziehbarer Wahrheitsbegriff und die Objektivität der Urteilsbildung paradigmatischen Charakter haben. Das künstlerische Schaffen kann darauf getrost verzichten. Es hat den großen Vorteil, frei von den Zwängen der Logik und instrumentellen Vernunft zu sein. In dem von der Kunst zur Verfügung gestellten Gestaltungsrahmen tut sich ein unbegrenztes Reservoir an Möglichkeiten auf, um der kreativen Phantasie freien Lauf zu lassen. Die dort entwickelten Vorstellungsbilder sind dem rationalen Verstand nicht immer leicht zugänglich. Sie sprechen das Hoffen und Wünschen des Menschen, seine emotionalen Höhenflüge und Abstürze in das Schattenreich der Angst in einer Weise an, die der Religion ähnelt. Auch die Religion nimmt auf die nichtkognitive Subjektivität der menschlichen Psyche Bezug und agiert in Zonen, die sich der bewussten Steuerung entziehen, in denen, wie es Freud in seiner unnachahmlichen Art zum Ausdruck brachte, das Ich nicht Herr im eigenen Hause ist.

Aus dem Vermögen der Kunst, Nichtrationales zur Sprache zu bringen, ergibt sich ein Konkurrenzverhältnis zur Religion, das unter bestimmten Umständen sogar in Gegnerschaft umschlagen kann. Volkhard Krech betonte deshalb zu Recht die Asymmetrie dieser Beziehung: Kunst

kann auf Religion verzichten, umgekehrt gilt das nicht.¹ Alle Religionen sind auf künstlerische Ausdrucksformen angewiesen, um sich der Welt mitzuteilen. Kunst benötigt dagegen keine religiösen Inhalte und würde durch strikte Vorgaben der Religion empfindlich in ihrer Entwicklung beschränkt. Unter der Prämisse eines rein säkularen Wissenschaftsverständnisses müsste deshalb die Geburt der Religion aus dem Geist der Kunst in den Blick genommen werden. Der Geltungsanspruch der *veritas aethetica* besteht nicht nur unabhängig von der Religion, er geht ihr auch voraus. Dass die Kunst in vorchristlicher Zeit nicht durch die christliche Religion bestimmt sein konnte, leuchtet unmittelbar ein. Ja schon in den altorientalischen Hochkulturen erlangte die Kunst einen relativ autonomen Status, der sich durch einen hohen Grad an semantischer Differenzierung und konzeptioneller Eigenständigkeit auszeichnete.² Man kann nur dann am Vorrang der Religion vor der Kunst festhalten, wenn man das Geschichtliche verlässt und auf die Ebene des zeitlos Ewigen wechselt. Zieht man von der Religion jedoch das Historische ab, bleibt nichts von ihr übrig. Eine pansakrale Deutung der Kunst scheidet vor dem Hintergrund der allgemeinen und vergleichenden Religionsgeschichte grundsätzlich aus.

Wie immer man die aus dem geschichtlichen Nichts auftauchenden Felsbilder in den jungpaläolithischen Höhlen von Lascaux in Frankreich oder am Monte Castillo in Spanien interpretieren mag, als erstes sind sie künstlerischer Ausdruck des Menschen auf dem Weg zur Bewusstwerdung seiner selbst.³ Von Gott ist dort nichts zu sehen. Es käme der nachträglichen Interpolation gleich, wollte man einer fünfzehn- oder siebzehntausend Jahre alten Bildkunst von heute aus einen religiösen Sinn unterlegen. Und auch die Grabstätten des Mittelpaläolithikums belegen entgegen anderslautender Fehlschlüsse keinen religiösen Kult nach modernem Verständnis. Sie sind ganz im Gegenteil als „Zeichen des Sozialverhaltens der Neandertaler“ zu verstehen und bringen einen „pietätvollen Umgang“ mit den Verstorbenen zum Ausdruck.⁴ Die Frage, woher das Interesse stammt, die

¹ Siehe Volkhard Krech, Die Geburt der Kunst aus dem Geist der Religion? Verhältnisbestimmungen von Kunst und Religion um 1900, in: Richard Faber und Volkhard Krech, Hg., Kunst und Religion. Studien zur Kulturosoziologie und Kulturgeschichte, Würzburg 1999, S. 21–49 sowie ders., Kunst und Religion, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 2001, Bd. 4, Sp. 1858–61.

² So Eva Cancik-Kirschbaum, Religionsgeschichte oder Kulturgeschichte? Über das Verhältnis von Kunst und Religion im Alten Orient, in: Kunst und Religion. Studien zur Kulturosoziologie und Kulturgeschichte (wie FN 1), S. 101–18. Die Notwendigkeit, das Kausalitätsverhältnis von Religion und Kunst umzukehren, wird von den beiden Herausgebern im Vorwort dieses Bandes angesprochen (ebd., S. 7).

³ In diese Richtung argumentiert auch Svante Pääbo, Direktor am Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig und Nobelpreisträger des Jahres 2023.

⁴ So Otto H. Urban, Religion der Urgeschichte, in: Johann Figl, Hg., Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck 2020, S. 88–103, hier S. 90. Eine extreme Gegen-

Frühgeschichte des Menschen mit religiöser Kunst und religiösen Ritualen angefüllt zu sehen, lässt sich leicht beantworten: Religion soll *prima causa* der Geschichtsentwicklung sein. Nachdem der Gott des Christentums als *primum movens* zweifelhaft geworden ist, fällt der Prähistorischen Archäologie die Aufgabe zu, den Mangel an religiöser Evidenz auszugleichen. Sofern sie sich darauf einlässt, rekuriert sie verständlicherweise aber nicht auf die Argumentation der Scholastik, sondern nimmt auf essentialistische Spekulationen Bezug, wie sie sich nicht zuletzt in der Schamanismuskonzeption und Magievorstellung Mircea Eliades zu Urphänomenen außerhalb von Raum und Zeit verdichten.

Um die Religionskritik im Medium der Kunst besser zu verstehen, ist es notwendig, dem Zusammenhang von Kunst und Religion auf den Grund zu gehen. Das betrifft nicht nur die bildenden oder darstellenden Künste, sondern auch das ganze Gebiet der Literatur, in dem sich im 17. Jahrhundert die Belletristik als Buchhandelssegment verselbständigte. Hundert Jahre später folgte der historische Roman als eigenes Genre. Auch seine Authentizität ist eine nachträglich hergestellte, die geschichtlichen Ereignissen mit fiktionalen Einschüben Sinn verleiht. Von der Geschichtswissenschaft wurde die Mischung aus Phantasie und Erkenntnis am Anfang mit einer gewissen Skepsis betrachtet, denn es kann durchaus zum Problem werden, wenn der Mangel an Wissenschaftlichkeit durch eine größere Breitenwirkung ausgeglichen wird. Auf der anderen Seite bietet die schriftstellerische Darstellung historischer Stoffe die Möglichkeit, wissenschaftliche Seriosität und freie Bearbeitung so zu kombinieren, dass über eine allgemeine Leserschaft hinaus auch Fachhistoriker*innen wertvolle Anregungen zum Weiterdenken erhalten.⁵ Als herausragendes Beispiel für einen historischen Gesellschaftsroman, in dem Religion und Religionskritik von Bedeutung sind, sei auf Thomas Manns „Buddenbrooks: Verfall einer Familie“ hingewiesen, für den sein Autor 1929 den Literaturnobelpreis bekam.⁶

position vertritt Constantin Rauer, der die jungpaläolithischen Höhlen zu planvoll gestalteten Heiligtümern erklärt. Die „Urreligion der Steinzeit“ sucht Rauer dann auf dem Weg der „ikonografischen Entschlüsselung“ zu rekonstruieren: Lascaux oder Die Geburt der Ethik, in: *Praehistorische Zeitschrift* 92, 2017, S. 1–39, hier S. 1. Mit einer ähnlich kreativen Deutung „urreligiöser Mythogramme“ hatte der katholische Religionsanthropologe Julien Ries schon 25 Jahre vorher geglaubt, die „Höhlenreligion“ des *Homo religiosus palaeolithicus* entschlüsselt zu haben: *Ursprung der Religionen*, Augsburg 1993, hier S. 42 und S. 50.

⁵ Siehe dazu das Vorwort bei Ina Ulrike Paul und Richard Faber, Hg., *Der historische Roman zwischen Kunst, Ideologie und Wissenschaft*, Würzburg 2013, S. 9–17.

⁶ Siehe Andreas Urs Sommer, *Der Bankrott ‚protestantischer Ethik‘: Thomas Manns ‚Buddenbrooks‘*, in: *Wirkendes Wort* 44, 1994, S. 88–110 sowie Iso Camartin, ‚Es ist so!‘ Aspekte von Religion in Thomas Manns *Buddenbrooks*, in: Niklaus Peter und Thomas Sprecher, Hg., *Der ungläubige Thomas. Zur Religion in Thomas Manns Romanen*, Frankfurt a.M. 2012, S. 9–19.

Im ersten Band unserer Reihe hatten wir ein Zweier- bzw. Viererschema formuliert und zwischen internen und externem Formen der Religionskritik unterschieden. Religionsintern nannten wir eine Kritik, die sich in apologetischer Absicht gegen die religiöse Konkurrenz (1) oder in reformerischer Absicht auf die eigene Religion (2) richtet. Als extern bezeichneten wir die von einem nichtreligiösen Standpunkt aus geübte Kritik, sei sie weltanschaulich-politischer (3) oder wissenschaftlich-theoretischer (4) Art.⁷ Diese Einteilung war im Weber'schen Sinn idealtypisch angelegt und diente dem Zweck, das Charakteristische der jeweiligen Kritikform hervortreten zu lassen. Ohne das Schema grundsätzlich in Frage zu stellen, sperrt sich die literarische oder belletristische Religionskritik gegen eine Typisierung entlang der vorgeschlagenen Merkmale, woraus sich die Notwendigkeit ergibt, es weiter auszudifferenzieren. Generell kann man sagen, dass die Art und Weise, wie im Kunstschaffen Kritik an der Religion geübt wird, quer zum bipolaren Gegensatz zwischen Innen- und Außenperspektive, zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlicher Vernunft, steht.

Das wichtigste Merkmal künstlerischer Religionskritik ist in der Tat darin zu sehen, dass sie, unabhängig vom Sujet und der ästhetischen Form, den Akzent auf das Unbewusste und die nichtkognitive Dimension der menschlichen Existenz legt. Die Kunst folgt eigenen Spielregeln, die weder in der Religion noch in der Wissenschaft leicht akzeptiert werden können. Für eine wissenschaftliche Denkungsart sind Grundprinzipien wie das logische Schließen, rationales und widerspruchsfreies Argumentieren, die intersubjektive Überprüfbarkeit von Aussagen, der empirische Zusammenhang von Ursache und Wirkung usw. essenziell. In der Kunst haben die Axiome der Wissenschaft keine Bedeutung oder wirken sich sogar kontraproduktiv aus. Wie in der Religion herrscht in ihr die Freiheit des „anything goes“, alles ist möglich. Im Unterschied zum einengenden Zwang der wissenschaftlichen Vernunft kennzeichnet sich der Wahrheitsbegriff der Kunst durch Offenheit, Inkohärenz und Vieldeutigkeit. Anstelle analytischer Differenzierungen überwiegt der synthetische Blick auf das Leben, in dem nach dem bekannten Diktum Humboldts alles mit allem zusammenhängt. *Facts* und *fiction* stehen in der Kunst in einem anderen Verhältnis zueinander als in der Wissenschaft, aber auch anders als in der Religion.

Neben dem Nichtkognitiven und Subjektiven scheinen Freiheit und Kreativität die hauptsächlichen Eigenschaften zu sein, die der Kunst ihr besonderes Gepräge verleihen. Der künstlerische Erfindungsreichtum kennt auch in der Literatur und ihren ästhetischen Ausdrucksformen keine

⁷ Horst Junginger und Richard Faber, Hg., Philosophische Religionskritik, Würzburg 2021 (Religionskritik in Geschichte und Gegenwart, im Weiteren: RKGG, Bd. 1), S. 23–32.

Grenzen: Witz, Satire, Komik, Ulk, Anspielung, Nachäffung, Imitation, Mimesis, Paraphrase, Ambivalenz, Fiktionalität, der Zufall, die Performanz und vieles andere mehr sind integraler Bestandteil der künstlerischen Ästhetik. Die Wissenschaft kann sich eine solche Freiheit nicht erlauben. Wenn in einem wissenschaftlichen Text Metaphorik und Allegorie, das Symbol- und Gleichnishafte oder der Zufall und das Okkasionelle die Oberhand gewinnen, hört er auf wissenschaftlich zu sein. Dann ist von literarischer und nicht von wissenschaftlicher oder philosophischer Religionskritik zu sprechen. Das freie Spiel der Kunst passt noch weniger zum Ernst der Religion. So wie Kinder ermahnt werden, nicht mit dem Essen zu spielen, so darf auch die Heiligkeit der Religion nicht durch spielerisches Vergnügen entweiht werden. Es ist unmöglich, einen Gottesdienst als Theaterstück aufzuführen. Die nur gespielte Begegnung mit Gott müsste als Gotteslästerung empfunden werden. Im Unterschied zu einem Kirchenkonzert erschiene es uns als Blasphemie, wenn Schauspieler engagiert würden, um leere Kirchen mit der Inszenierung von Kulthandlungen zu füllen.⁸

Wie die Artikel von Christoph Auffarth und Christa Karpenstein-Eßbach in diesem Band deutlich machen, wurde das antike Schauspiel bereits seiner ästhetischen Form nach als religionskritisch empfunden. Egal ob Religiöses im Kontext einer Komödie oder Tragödie auf die Bühne gelangt, die Götter können keinen Gefallen daran haben, denn die Profanierung ihrer Wesenszüge als „Theater“ führt zwangsläufig dazu, dass Pietät und Respekt darunter leiden. In der Komödie ist ihre Lächerlichmachung geradezu vorprogrammiert. Zeus musste sich von Prometheus in der Aischylos-Tragödie zu Recht betrogen fühlen, weil ihm dieser durch eine List das Opfer, d.h. die ihm zustehende Nahrung, vorenthielt. Die spielerische Darstellung der Götterwelt bringt es unweigerlich mit sich, dass Zweifel an ihrer Authentizität aufkommen. Das Hohe wird ins Niedere herabgezogen und durch das Göttliche schimmert allzu Menschliches hindurch. Allein schon die Ästhetik der Nachahmung (altgr. *mimésis*, lat. *imitatio*) ist dazu angetan, den Göttern ihren Nimbus zu rauben. Im Rollenspiel wird die Wirklichkeit der Götter, auch wenn sie nur eine geglaubte ist, fiktionalisiert, aus dem Echten etwas Unechtes. Vor einem nur gespielten Teufel kann man nicht die gleiche Angst haben wie vor einem richtigen. Erkennt das Kind im Weihnachtsmann den Onkel, fängt es an zu lachen. Nicht umsonst nannte Tertullian das Theater einen Tummel-

⁸ Beim Krippenspiel an Weihnachten und den Passionsspielen in Oberammergau handelt es sich dagegen um religiöse Kunst. Letztere könnten aber wegen ihres Antisemitismus, der Hitler bei seinem Besuch in Oberammergau am 13.8.1934 zu lobenden Worten der Anerkennung veranlasste (die Passionsspiele seien reichswichtig, Pilatus als Prototyp der Römer wirke wie ein Fels inmitten des jüdischen Geschmeißes), auch als religiöse Kritik gefasst und Punkt eins unseres Viererschemas zugeordnet werden.

platz der Schamlosigkeit, der geschlossen gehört. Er wusste, dass alles Göttliche die Ehrfurcht als Cordon sanitaire benötigt. Wird dieser nicht ausreichend geschützt, droht die Entweiheung des Heiligen und mit ihr nicht nur das Ende der Religion, sondern auch das Ende der weltlichen Ordnung.

In welcher künstlerischen Form auch immer Kritik an der Religion geübt wird, allein schon die Ästhetisierung des Religiösen im Medium der Kunst hat die Tendenz, etwas Heiliges in etwas Profanes zu verwandeln. Jenseits dieser allgemeinen Erkenntnis wissen wir allerdings noch nicht allzu viel über die Spezifik der Kunst als Mittel der Religionskritik. Was macht den Unterschied zwischen dem Nichtrationalen der Kunst und dem Nichtrationalen der Religion aus? Von daher wäre es wichtig, dass Religions-, Kunst- und Literaturwissenschaft enger miteinander kooperieren, um genaueren Aufschluss über den Zusammenhang zwischen Ästhetik und Religion zu erlangen. Die Aufsätze des vorliegenden Sammelbandes kartographieren auf dem Gebiet der Belletristik die Eigenart, Funktion und Reichweite literarischer Religionskritik exemplarisch. Darüber hinausgehende Untersuchungen werden den interdisziplinären Austausch fortsetzen und zu weiteren Erkenntnissen führen.

Der von den Herausgebern vertretene Ansatz einer Metakritik folgt der anthropologischen Wende in der Religionswissenschaft am Ende des 20. Jahrhunderts. Religionswissenschaftliche Aussagen haben sich demzufolge im Unterschied zu religiösen Aussagen immer und ohne Ausnahme auf empirisch gegebene Sachverhalte zu beziehen: „Sätze der Religionswissenschaft sind nicht selbst religiöse Sätze, sondern diese sind ihr Gegenstand.“⁹ Aus der Prämisse, dass Religionen zu hundert Prozent menschliche Phänomene sind, gilt es die notwendigen Konsequenzen zu ziehen, heißt es doch schon bei Cicero, die Menschen seien allein der Menschen und ihres gegenseitigen Nutzens wegen geschaffen: *Homines hominum causa*.¹⁰

Worin genau besteht der Unterschied zwischen religiöser und nicht-religiöser Kunst, Sprache und Literatur, wenn man (A) von einem religiösen, oder (B) von einem nichtreligiösen Standpunkt aus argumentiert? Für den Fall B lässt sich wiederholen, was oben über die Bildkunst gesagt wurde. Auch Sprache und Religion kennzeichnen sich durch ein Verhältnis der Asymmetrie: Die Sprache geht der Religion voraus. Spricht niemand den Namen Gottes aus, existiert Gott nicht. Erst durch das Spre-

⁹ So Hubert Cancik in der Einleitung zum Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 22.

¹⁰ Cicero, *De officiis*, 1,22,1. Siehe dazu Burkhard Gladigow, *Homines hominum causa*. Kultur und Menschenbild. Zur Logik der Deutungsebenen, in: Friedrich Jaeger und Jürgen Straub, Hg., *Was ist der Mensch, was Geschichte? Annäherungen an eine kulturwissenschaftliche Anthropologie*, Bielefeld 2005, S. 73–88, hier S. 74 sowie ders., *Gottesvorstellungen*, in: HrwG, Bd. 3, Stuttgart 1993, S. 32–49.

chen wird ihm Leben eingehaucht, wie es bereits der Logoshymnus im Johannesevangelium in Kapitel eins Vers drei, wenn auch nolens volens, zum Ausdruck bringt: „Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“ In der Religionswissenschaft (Fall B) kehrt sich jedoch der neutestamentliche Zusammenhang von Ursache und Wirkung um.

Die erkenntnistheoretische Hauptschwierigkeit besteht hier darin, dass auf der Metaebene der Religionswissenschaft die Realität der Götterwelt – wie auf der Bühne des antiken Theaters – nur in der Vorstellung besteht. Verwechselt man den Bereich der gedachten mit dem der empirischen Wirklichkeit, kann es nicht ausbleiben, dass auf den *Proton Pseudos*, den „Grundirrtum“, weitere Fehler folgen. Am schädlichsten, aber auch am weitesten verbreitet ist in diesem Zusammenhang das unreflektierte Hin- und Herwechseln zwischen einer religiösen und einer historischen Argumentationsebene. Dadurch wird die an sich schon schwierige Erforschung des Beziehungsverhältnisses von Profanem und Säkularem unnötig verkompliziert.

Weil das Religiöse nie „rein“ vorkommt, sondern immer mit dem Weltlichen gemischt ist, war es für Richard Faber und Almut-Barbara Renger als Herausgeber eines 2017 erschienenen Sammelbandes über Religion und Literatur wichtig, ihn mit dem folgenden Zitat einzuleiten:

Die Häufigkeit, mit der die Religionsforschung es mit historischen und zeitgenössischen literarischen Quellen zu tun hat, verweist, bei aller Autonomisierung von sowohl Religion als auch Literatur in der Moderne auf die Problemhaftigkeit der Behauptung, Religion lasse sich von anderen Gesellschafts- und Kulturbereichen wie Politik und Wirtschaft, Kunst und Literaturproduktion klar unterscheiden. Ebenso wie das Literarische in religiös geprägten Gesellschaften ein wichtiges Medium des Religiösen ist, hat das Religiöse in säkularen Zusammenhängen, etwa in Form religiöser Sprache, eine hohe Bedeutung.

Das Verhältnis von Literatur und Religion ist – mal mehr, mal weniger – von Divergenzen und Konvergenzen geprägt, unabhängig davon, ob sich Texte eher ästhetisch oder religiös verstehen. Gerade solche kanonischer Art, zum Beispiel liturgische Texte, sind in der Regel auch ästhetisch dimensioniert. Umgekehrt müssen nicht einmal Texte ästhetizistischer Ausrichtung notwendig antireligiös oder auch nur areligiös qualifiziert sein. Die nähere Textanalyse lässt öfter gerade im ästhetizistischen Fall religiös-literarische Intertextualitäten erkennen; wenigstens religiöse Konnotationen, allerdings auch verschiedenartige Transformationen des Religiösen und

seiner Funktionen – wenn traditionell-religiöse Texten nicht einfach fortgeschrieben werden.¹¹

An diesen Band, speziell seine ersten Absätze zu erinnern, sollte nicht für überflüssig erachtet werden. Schon vor Religionskritik, wenn gerade auch sie betreffend, unterhalten Schöne Literaturen und unterschiedlichste Religionen ein intrikates, so komplexes wie intimes Wechselverhältnis, das zu beachten und zu untersuchen eine interdisziplinäre Aufgabe aller Geistes- und Sozialwissenschaften ist.

Was speziell die „Belletristische Religionskritik“ angeht, heißt es bei der am Trinity College in Dublin lehrenden Religionswissenschaftlerin Alexandra Grieser bereits 2006:

In der europäischen Religionsgeschichte nach der Aufklärung etabliert sich neben Philosophie und Wissenschaft die Schöne Literatur als Medium von Religionskritik. Indem sie eine autonome ästhetische Position behauptet, wird ein kritischer Standpunkt außerhalb von theologischen oder religiösen Verpflichtungen und zugleich außerhalb von rationalen Aussagestandards möglich. Auf der Ebene der Argumentation aktualisiert Schöne Literatur sowohl Kritik an Religion als auch religiöse Kritikmuster; auf der Ebene der literarischen Form unterläuft sie Ansprüche auf Wahrheit und eröffnet zugleich Möglichkeiten des Religiösen. Im Prozess der Modernisierung trägt Literatur erstens zu einer Pluralisierung des Kritikbegriffes bei und zweitens zur Reflexion über und zum Wandel von Religion in modernen Gesellschaften.

Wir könnten das Zitierte kaum besser ausdrücken und werden Griesers Aufsatz „Die Götter sind eine Funktion des Stils.“ Schöne Literatur als Medium von Religionskritik am Beispiel des *Drama in Leuten* von Fernando Pessoa“ – der mit dem zitierten Satz eingeleitet wurde – im zweiten unserer Sammelbände zur „Belletristischen Religionskritik“ denn auch nachdrucken: diesen ganz dem 20. und 21. Jahrhundert gewidmeten Band mit ihm eröffnen. Der vorliegende erste Band wird eingeleitet von einem Göttern à la lettre sich zuwendenden Beitrag des Bremer Religionshistorikers Christoph Auffarth, überschrieben mit „Kein Gott griff ein! Das Kriegsverbrechen von Melos 416 v.Chr. auf offener Bühne in Athen diskutiert“.

Auffarth rekonstruiert Euripides' Tragöde „Die Troerinnen“ und Aristophanes' Komödie „Die Vögel“ von vornherein als sowohl politik- wie religionskritische Intervention: als ungemein öffentliche, dem Gesamt-Demos szenisch vorgetragene Anklage. Die Götter sind bei Auffarth – um auf Griesers Pessoa-Zitat zu rekurrieren – alles andere als nur eine „Funktion des Stils“, sondern in ihrer politischen Bedeutung zu ver-

¹¹ Richard Faber und Almut-Barbara Renger, Hg., Religion und Literatur. Konvergenzen und Divergenzen, Würzburg 2017, Vorwort S. 9.

stehen. Gerade auch deswegen, weil die Gerichtsverhandlung über sie zunächst eine rein dramatische, noch nicht literarische im Sinne der Gutenberg-Galaxie ist. Auffarths Beitrag ist in gleicher Weise ein medien- wie religions- und politikgeschichtlicher, zugleich von höchster Aktualität (gerade des Stichworts „Kriegsverbrechen“ wegen).

Auffarths Aufsatz ist der einzig altphilologische der „Belletristischen Religionskritik“, die folgenden Beiträge setzen – spätere Antike, Mittelalter und frühe Neuzeit auf sich beruhen lassend¹² – ein mit der von Alexandra Grieser gleich in ihrem ersten Satz beschworenen „Aufklärung“: mit deren wohl wirkmächtigstem Vertreter Voltaire und seinem partiellen Rezipienten Goethe.¹³

Monographisch widmet sich diesem, seinen „Wahlverwandtschaften“ speziell, der (gleich dem Voltaire- und Goethe-Referenten Albrecht Betz) Aachener Literaturwissenschaftler Helmut Schanze; gefolgt vom Düsseldorf-Berliner Heinrich Heine-Spezialisten Joseph Kruse, dessen in all seiner Differenziertheit eingelöster Aufsatz-Untertitel lautet: „Über Heines engagierte Religionskritik zwischen anhänglicher und heftiger Schelte von System und Amtsträgern“.

Mit Heines partiellen Verbündeten Georges Sand und Karl Gutzkow beschäftigen sich die Potsdam-Berliner Romanistin Brunhilde Wehinger bzw. der Frankfurter Germanist Guido Bee, wobei, was Gutzkow angeht, von uns Herausgebern jetzt schon angemerkt sei, dass dessen Skandal-Fall ein hervorragendes Beispiel dafür ist, dass gerade auch intellektuell wie ästhetisch mindere Literatur eine große öffentliche Wirkung erzielen und bleibende Zeittypik – in Gutzkows Fall für den Vormärz – beanspruchen kann. Bees komplexer Beitrag trägt dem nur scheinbaren Paradox voll Rechnung.¹⁴

Die Mannheim-Freiburger Germanistin Christa Karpenstein-Eßbach rekonstruiert die unterschiedliche und doch aufeinander beziehbare Religionskritik der Friedrich Hebbel'schen Tragödie „Maria Magdalena“ und der Christian Dietrich Grabbe'schen Komödie „Scherz, Satire, Ironie und

¹² Vgl. jedoch Hans Jürgen Scheuer, „Religiöse Intelligenz“ versus „Religiöse Amusikalität“. Zur religionskritischen Aktualität vormoderner Trickster, in: Horst Junger und Richard Faber, Hg., Religions- und kulturkritische Religionskritik, Würzburg 2022 (RKG 3), S. 43–62 und Gernot Weiß, Die drei Betrüger Jesus, Moses und Mohammed. Von der Blasphemie zur Religionskritik, in: Philosophische Religionskritik (RKG 1, wie FN 5), S. 85–108.

¹³ Was Voltaire angeht, vergleiche auch Siegfried Detemple, Voltaire und Bossuet oder: Deistische Moral versus theokratischen Absolutismus, in: RKG 1, S. 125–35.

¹⁴ Siehe auch Guido Bee, Die Absurditäten des Christentums in Filmen von Luis Buñuel, in: RKG 3, S. 95–122.

tieferer Bedeutung“. Ein guter Zufall hat es gefügt, dass wir nach Auffarths Doppelinterpretation von Euripides und Aristophanes ein weiteres Mal in *einem* Beitrag Tragisches und Komödiantisches aufeinander bezogen präsentieren können. (Dass dieses Mal der religiöse Resonanzboden ein christlicher und kein paganer ist, versteht sich.)

Der München-Berliner Philosoph Rainer E. Zimmermann führt ein in des späten Émile Zola religionsgeschichtliche Roman-Trilogie „Lourdes/Rom/Paris“. Zimmermann verweist immer wieder auf den „Sitz im Leben“ des sich politisch mehr denn je engagierenden Intellektuellen, just am Vorabend der epochalen Dreyfus-Affäre – mit der sich Zolas „J'accuse“ bleibend verbunden hat.¹⁵

Der Marburger Germanist Jochen Strobel interpretiert en détail Felix Saltens lange kaum regulär kaufbaren Roman „Josefine Mutzenbacher“, einen Klassiker der pornographischen Literatur, doch eben auch der Religionskritik, wie Strobel unabweislich macht – und aktuell nicht nur des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker bis in unsere Tage wegen. Rückblickend lässt sich zumindest fragen, ob der zweifellos pornographische Roman hauptsächlich deshalb immer wieder verboten wurde oder nicht auch wegen seines vehementen Antiklerikalismus.

Der Frankfurt-Mainzer Komparatist Thomas Schröder erörtert – unter anderem mit Exkursen zu Friedrich Hölderlin, Witold Gombrowicz und Cécile Wajsbrot – Virginia Woolfs radikale Absage an Religion zugunsten nicht zuletzt Bildender Kunst und unter Vermeidung jeder sogenannten Säkularisierung. Religionskritik wird hier, speziell Woolfs Roman „To the lighthouse“ folgend, als durchgängige Autonomisierung des Ästhetischen verstanden.

Ein Stück weit anders verhält es sich bei der vom Berliner Literatur- und Religionssoziologen Richard Faber präsentierten dänischen Schriftstellerin Tania Blixen.¹⁶ Nicht, dass auch Blixen alias Isaak Dinesen bekennende Agnostikerin gewesen wäre, doch die gleich Woolf Hochästhetischen und nicht zuletzt deshalb Neopaganem aller couleur weit Aufgeschlossene, war in vielfacher Weise *Pantheistin* geworden: indem sie Ästhetischem so sehr Enthusiastisches abzugewinnen verstand, dass sie dies nur mit Hilfe vielfältig religiöser Metaphorik ausdrücken konnte – keine Blasphemie scheuend. Pointe der Pointe: Nicht selten nahm Blixen einfach wörtlich und positiv, was Religionskritiker Pietisten alias Frommen vorgeworfen hatten: Diese, prototypisch die Mitglieder der biblischen Pfingst-

¹⁵ Vgl. Richard Faber, Hg., Was ist ein Intellektueller? Rückblicke und Vorblicke, Würzburg 2012.

¹⁶ Es handelt sich um einen Wiederabdruck aus Dorothea E. Schulz und Jochen Seebode, Hg., Spiegel und Prisma. Ethnologie zwischen postkolonialer Kritik und Deutung der eigenen Gesellschaft. Festschrift für Ute Luig (Argument Sonderband 309), Hamburg 2010, S. 133–46.

gemeinde, seien *berauscht* gewesen (Apg. 2, 13). Letzte und entscheidende Pointe: Blixen blieb bei all dem trotz eines gewissen, Nietzsche verpflichteten Vitalismus oder auch gerade seinetwegen *Humanistin* (nicht anders als Virginia Woolf).

Abgeschlossen wird der erste Band unserer „Belletristischen Religionskritik“ von einer so religions- wie altertumswissenschaftsgeschichtlichen Studie der Religions- und Genderwissenschaftlerin Ulrike Brunotte. Sie widmet sich dem bahnbrechenden Werk der u.a. Virginia Woolf beeinflussenden und wie diese, aber auch Blixen als frühe Feministin zu würdigen Gräzistin Jane E. Harrison, eben unter dem Titel „Female Hellenism“, aber auch Untertitel: „Bild und Ritual im Werk von Jane E. Harrison“. Neben der religionskritisch gewendeten Kategorie Geschlecht ist Harrisons bild- und ritualtheoretischer Fokus bestimmend für ihren postkolonialen Blick *avant la lettre* und zwar nicht nur, was indigen-religiöse Praxen angeht. Unter Rückgriff auf neuere, archäologische Funde und ethnographische Entdeckungen kritisiert Harrison gerade auch das vorherrschende, protestantisch-idealistische Religionsverständnis und die textzentrierte Gräzistik ihrer Zeit, ja das intellektuell Establishment, nicht nur Großbritanniens insgesamt.

Harrison ist eine der hervorragenden Vertreterinnen religions- und kulturhistorischer Religionskritik, der wir bereits Band drei der Reihe „Religionskritik in Geschichte und Gegenwart“ gewidmet haben. In ihm finden sich schon drei Beiträge zur literaturwissenschaftlichen bzw. belletristischen Religionskritik.¹⁷ Der zweite Band „Belletristische Religionskritik“ hat den Untertitel „Von Pessoa und Brecht über Sciascia und Jandl bis zu Carrère und Houellebecq“. Sein prospektives Inhaltsverzeichnis findet sich am Ende des hier vorliegenden ersten Bandes.

Mit der Religionskritik im Medium der Kunst betreten wir vor allem in theoretischer Hinsicht Neuland. Umso dankbarer sind wir den Träger*innen zu diesem Band, dass sie sich mit ihrer Expertise daran beteiligt haben. Es gibt wenige Forschungsgebiete, die so auf die Einbeziehung der verschiedenen disziplinären Perspektiven angewiesen sind, wie die Ästhetik der Religion, die ästhetische Kritik an der Religion und eine Metakritik, die beides miteinander zu verbinden in der Lage ist.

Leipzig / Berlin, November 2023

Horst Junginger / Richard Faber

¹⁷ Neben dem schon erwähnten Beitrag von Hans Joachim Scheuer handelt es sich um die Aufsätze von Norbert Mecklenburg zu Lessing und von Ralf Georg Czapla zu Arno Schmidt (RKG 3, wie FN 10, S. 63–80 und S. 81–93).

Kein Gott griff ein! Das Kriegsverbrechen von Melos 416 v.Chr. auf offener Bühne in Athen diskutiert*

Christoph Auffarth

1 „Diskutiert“: Kommunikative Öffentlichkeit im antiken Athen – im Unterschied zu „Literatur“ in der Moderne

Im antiken Griechenland ist Belletristik (und Literatur überhaupt) eine öffentlich geführte Diskussion. Damit wird sie völlig anders kommuniziert und gehandelt als in der Gutenberg-Galaxis, also im Zeitalter des vielfach reproduzierten Buches.¹ Auch die Postmoderne mit der digitalen Revolution hat bei weitem nicht das Maß an Provokation und Aufschrei, die ‚Resonanz‘ erreicht, die Literatur im antiken Athen erregte. Die Social media haben zwar die Möglichkeit über das „weltweite Netz“ gehört zu werden, aber es bilden sich in der Regel Teilöffentlichkeiten, die sich in ihren Echokammern ihre Meinung nur bestätigen lassen, Kritik und Widerspruch kann man wegklicken. Diskussion findet nicht statt; statt Auseinandersetzung auf der Ebene der sachlichen Argumente kann man aus der Anonymität heraus mit Hass und Beleidigung auf persönlicher Ebene attackieren. Angesichts der anderen Beiträge zur belletristischen Religionskritik in diesem Band, die die Bedingungen des Systems Literatur in der Moderne voraussetzen, skizziere ich hier als Gegenmodell die unabhängig öffentliche Kommunikation in der athenischen Demokratie als Provokation und Diskussion der künstlerischen Produktionen.

„Literatur“ – im Folgenden verwende ich den Begriff der ‚Literatur‘ für Literatur in der Moderne – setzt die Beherrschung des Lesens voraus, des leisen individuellen Lesens.² Für Athen spielt das keine Rolle, wenn Texte vorgelesen und aufgeführt werden. Die „offene Bühne“ ist nicht das

* Richard Faber zum achtzigsten Geburtstag in Bewunderung für seine zuvorkommenden Ideen und Anregungen. Eine umfangreichere Version mit den genauen und allen in der Altertumswissenschaft nötigen Belegen und griechischen Zitaten ist geplant.

¹ Die sternenreiche Milchstraße der Gutenberg-Galaxis und ihr Ende, besser ihren Umbau, hat Marshall McLuhan in seinem 1962 in London erschienenen Buch *The Gutenberg Galaxy* ausgerufen.

² Jan Heilmann, *Lesen in Antike und frühem Christentum*. Tübingen 2021. Eine Rezension von mir: <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2022/11/07/heilmann-lesen-in-antike/> (7.11.2022).

subventionierte geschlossene Theater, das das Bildungsbürgertum von den Schauspielenden trennt. Das Dionysos-Theater am Südhang der Akropolis bietet Platz für ein Viertel der Stadtbevölkerung.³ Aus der Szene (σκηνή skänä) treten die drei professionellen Schauspieler mitten unter die Menschen, aber eben nicht der eine Autor, sondern drei dialogisch sich widersprechende Denkweisen.⁴ Die Frage „War Euripides ein Atheist?“ z.B. kann man nicht beantworten, da auf den Vorwurf ‚gottlos‘ immer eine Gegenrede erfolgt, die im *Sisyphos*-Fragment, von dem unten die Rede sein wird, leider nicht überliefert ist. Dazu kommt der Chor, der das Publikum am Drama partizipieren lässt.⁵ Denn der Chor besteht aus Laien, die ihre Lieder in zahlreichen Proben einstudiert haben: das Unisono-Sprechen, den Rhythmus zu stampfen oder leichtfüßig zu schweben. Reihum stellt jeweils ein Stadtteil den Chor und das in Konkurrenz zu zwei anderen, die für die Dramen der beiden konkurrierenden Trilogien ihre Texte einstudiert haben. Anstelle der modernen, für den Tag geschriebenen Kritik in der Tageszeitung nimmt auf dem athenischen Theater ein anderer Dramatiker die Mythos-Version des vorangegangenen auf, so wie er sie gerade gesehen hat, und beantwortet sie mit einer alternativen Mythen-Deutung. So liefert zwar der Mythos in der Regel den Gegenstand der Dramen, aber es gibt keine kanonische ‚Urform‘ des Mythos, sondern immer nur neue voneinander abweichende Rezeptionen, die zu aktuellen Diskussionen bloß *einen* Beitrag leisten. Denn das athenische Theater verlangt ständig nach Neuem, keine Wiederaufführungen, kein Repertoire. Sondern je ein neues Stück: die Trilogie dreier Tragödien, dazu als viertes Stück das Satyrspiel jeweils zum befreienden Gelächter. Drei Autoren mit vier Stücken, also zwölf, zu dem Großen Dionysos-Fest, und weitere an zwei kleineren Festtagen. Dazu die fünf Komödien von je einem Dichter und die zehn Dithyramben im Wettbewerb der Knabenchöre aus den zehn Phylen wie ebenso viele für Männerchöre. „Rund 600 Dramen ... im Zeitraum des Euripideischen Wirkens.“⁶ Das heißt, die ganze

³ Eine Rekonstruktion des Dionysos-Theaters im 5. Jahrhundert findet sich in der Einleitung zu Euripides' *Kyklops* von Bernd Seidensticker (Berlin: De Gruyter 2020). Siehe dazu meine Rezension: <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2021/03/17/euripides-kyklops/> (17.3.2021). Für die Bedingungen der Theaterproduktion siehe das Handbuch von Eric Csapo und William J. Slater, *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor: Michigan University Press 1994.

⁴ Ein Kanon der großen Drei (Aischylos, Sophokles, Euripides) ist aber erst durch die Schulausgaben mit je sieben Klassiker-Dramen von den vielen anderen Dramen geschieden, von denen nur Fragmente in den sechs Bänden der Tragiker (Tragicorum Graecorum Fragmenta TrGF) und den elf Bänden der Komödien (Poetae Comici Graeci PCG) überliefert sind.

⁵ Grundlegend Anton F. Bierl, *Der Chor in der Alten Komödie. Ritual und Performativität*. München: Saur 2001 sowie Csapo und Slater, *Context*, 349–68.

⁶ Nikolaus Pechstein, *Euripides Satyroglyphos*. Leipzig: Teubner 1998, 189.

Stadt ist auf den Beinen, die Aktiven, ihre Familien, die aus der eigenen wie den konkurrierenden Phylen, die gespannt sind, wer den kreativsten Beitrag, die eingängigste Melodie, den Gag des Jahres vorträgt – und von der Jury den Preis zugesprochen erhält.

Ist „Literatur“ damit eine demokratische Institution? Ja, denn es partizipieren viele an dieser performativen Art von Öffentlichkeit. Die Ausgaben dafür müssen die Reichsten als Sponsoren (Choregen Χορηγοί) tragen. Die Gewinne der Reichen werden abgeschöpft für Gemeinschaftsleistungen, unter anderem für die Kultur, an der nicht nur das Bildungsbürgertum Anteil hat, sondern Einwohner aller Schichten, weit über den Kreis der männlichen Bürger hinaus. Der Zwang zur Spende ist ein Prinzip der athenischen Art der Demokratie, die niemanden zu mächtig werden lassen will.⁷ Demokratie auf athenisch duldet keine dauerhafte Macht, ausgeübt durch Familiendynastien. Gerade die ‚Alte‘ Komödie ist ein Kabarett, das die führenden Politiker lächerlich machen und ihnen die Macht kosten kann.⁸

2 Was meint Religion bzw. Atheismus im antiken Athen?

2.1 Todesurteile wegen Atheismus: Religion in der Krise, Athen 432–399 v.Chr.

Am Ende des 5. Jahrhunderts werden im antiken Griechenland – ausgerechnet in Athen – Gerüchte gestreut, mehrere Todesurteile ausgesprochen, Hinrichtungen vollzogen. Als Grund werden Atheismus, fehlende Verehrung der Götter (Asebie) und die Einführung neuer Götter angeführt. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Hinrichtung des Sokrates, der im Jahre 399 v.Chr. zum Tod durch das Einnehmen von Gift, den berüchtigten Schierlingsbecher, stirbt.⁹

⁷ Die jeweils reichsten Bürger wurden verpflichtet, ein von der Volksversammlung beschlossenes Projekt zu sponsern (*Leiturgia* Leistung fürs Volk; eine spätere Bedeutung ist die „Liturgie“). Das kostete Geld, brachte aber Ruhm und Ansehen. Wenn sie meinten, dass ihr Nachbar noch reicher sei, gab es das *Antidosis*-Verfahren, den vor Gericht zugesprochenen Vermögenstausch. Peter J. Rhodes, *Antidosis*. In: *Der Neue Pauly* 1 (1996), 747.

⁸ Der Wunsch der Politiker, dass die Komödie niemanden mit Klarnamen verspotten dürfe, ließ sich offenbar nicht durchsetzen. Csapo und Slater, *Context*, 165–85. – Die ‚Neue‘ Komödie ist dann ganz unpolitisch.

⁹ Exzellente kurze Darstellung bei Jan N. Bremmer, *Atheism in antiquity*. In: Michael Martin (Hg.), *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, 11–26. Siehe außerdem Christoph Auffarth, *Aufnahme und Zurückweisung ‚Neuer Götter‘ im spätclassischen Athen: Religion gegen die Krise, Religion in der Krise*. In: Walter Eder (Hg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahr-*

Athen ist deshalb so aufregend, weil Athen in dieser Zeit den Höhepunkt seiner Klassik erreicht hat und mit dem Bau des Parthenon zur schönsten und vorbildlichen Polis der griechischen Kultur aufgestiegen ist. So wird sie vom Historiker Herodot gealdet:

Wer nun also sagt, dass die Athener die Retter Griechenlands waren, der trifft wohl die Wahrheit. Denn wer sie auf seiner Seite hatte, der hatte das Schwergewicht auf der Waagschale. Sie rüttelten das restliche Griechenland auf, das Leben in Freiheit zu wählen, und waren in der Lage, den [persischen] Großkönig zurückzuschlagen [und nicht in sein Imperium einverleibt zu werden].¹⁰

Das war 480 v.Chr. in der Seeschlacht von Salamis und im Frühjahr darauf in der Schlacht von Plataiai. Und Thukydides erweitert das mit dem Lob, Athen sei aufgrund seiner klassischen Kultur Vorbild für ganz Hellas geworden.¹¹

Aber unter dem Glanz der Stadt, der Investition in das wunderbare Haus seiner Göttin Athene, ihrem zwölf Meter hohen Gottesbild aus purem Gold, dem Theater der großen Tragiker Aischylos, Sophokles, Euripides und der Komödiendichter wie Aristophanes brodelt eine ungebändigte Gegenströmung, die Tonio Hölscher in der Irrationalität von Orpheus und Dionysos chiffriert sieht.¹² Für *beides* stehen die olympischen Götter. Ihre Religion gerät in die Krise, weil Athen in der Krise des Peloponnesischen Krieges (431–404 v.Chr.) steckt und zum Zweck der Krisenbewältigung in der Regression zur (scheinbar) traditionellen Religion Zuflucht sucht – deren Feinde erfindend.

2.2 Religionskritik antik – modern

Atheismus als Wortbildung beruft sich auf das Griechische, ist aber als Begriff und Konzept erst in der Moderne entstanden.¹³ Religionskritik in der Moderne konnte freilich antike Argumente aufgreifen, etwa den anti-

hundert v.Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform? Stuttgart: Steiner 1995, 337–65.

¹⁰ Herodot, *Historiai* 7,139,5.

¹¹ Thukydides 2,41.

¹² Tonio Hölscher, *Die unheimliche Klassik der Griechen*. Bamberg: Buchner 1989.

¹³ Grundlegend Hildegard Cancik-Lindemaier, Gottlosigkeit im Altertum. In: Dies., *Von Atheismus bis Zensur. Römische Lektüren in kulturwissenschaftlicher Absicht*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006, 15–31. Die antiken Bedeutungen fächert auf Auffarth, *Atheismus*. In: *Der Neue Pauly* 2 (1997), 159f. Zur Antikerezeption in der modernen Religionskritik siehe Winfried Schröder, Religionskritik [Rezeption in der Moderne]. In: *Der Neue Pauly* 15/2 (2002), 699–702. Wenn Schröder behauptet, dass erst die Aufklärung die Religionskritik erfunden habe, widerspricht Cancik-Lindemaier.

ken Materialismus und Atomismus oder die Götterlehre des Epikur.¹⁴ Man kann auch für die Antike von Religionskritik und Atheismus sprechen.¹⁵ Zwar gehört der Zweifel zum Glauben dazu und die Verzweiflung lässt auch die Frommen Sätze sprechen wie „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“¹⁶ Aber Religionskritik ist grundlegender. Dabei ist zu unterscheiden: (1) die prinzipielle Religionskritik, die bis dahin gehen kann, Religion als solche zu verbieten, weil sie etwas konstruiert, was es nicht geben kann und als Fehlinterpretation der Realität an sich gefährlich ist. Demgegenüber kritisiert (2) die reformerische interne Religionskritik die jetzt gelebte Form der Religion, will diese also ersetzen durch eine bessere. (3) Die externe Religionskritik an fremden Religionen mit dem Ziel, deren Anhänger zu missionieren und für die eigene Religion zu gewinnen.¹⁷

Eine entscheidende Differenz besteht schließlich in der Institutionalisierung von Religion. Mit der Etablierung der Kirche als reichsweite, ‚katholisch‘ monopolisierte Religion übernimmt die Kirche nicht nur die Strukturen, sondern nach der Erosion des westlichen Imperiums auch viele von dessen Funktionen einschließlich der Macht zu Sanktionen. Mit Einführung der *Inquisitio* auf Grundlage des römischen Rechts, der *laesae maiestatis* (d.h. dass nach Meinung der Kirchen-Funktionäre Gottes Majestät beleidigt worden sei), wird nicht-römisch-katholischer Glaube mit dem Tode bestraft.¹⁸ Glaube ist nicht die individuelle Religiosität, sondern der Glaube der Kirche, den seit dem 19. Jahrhundert eine Glaubenskongregation überwacht und sanktioniert. Erst aufgrund dessen kommt es zu der Zuspitzung Religion *gegen* Naturwissenschaft. Aber gleichzeitig entstehen Religionsformen, die beide miteinander zusammenbringen wollen. Die im Kulturkampf hochgekochte These, dass Religion Irrationalismus sei, hat sich aber in den Köpfen festgebrannt.

Als eine Spielart der Religionskritik wurde in der Gegenwart vor dem Hintergrund des Monotheismus das „Lob des Polytheismus“ gesungen. Monotheismus stand jetzt nicht mehr für eine verbindliche Letztinstanz ethischer Gebote und einer Moral des Gewissens, sondern für die Erfindung der „mosaischen Unterscheidung“, der Gegenreligion. Polytheismus, verlangt der eine und einzige, der eifersüchtige Gott, müsse nicht nur bekämpft, sondern vernichtet werden: Monotheismus als Prinzip der

¹⁴ Karl Marx promovierte 1841 über *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*.

¹⁵ Zur Einordnung sehr gut Cancik-Lindemaier, *Gottlosigkeit im Altertum*, 15–31.

¹⁶ Jesu Schrei am Kreuz (Matthäus 27,46) ist die Wiedergabe von Psalm 22. Verzweiflung der Frommen v.a. im Buch Hiob und in den Psalmen.

¹⁷ Diese Unterscheidung nimmt Ulrich Berner vor, vgl. die Einleitung zu Berner und Tanaseanu-Döbler, *Antike* 2009.

¹⁸ Auffarth, *Die Ketzer*. München: Beck 2016, 65–83.

Gewalt gegen andere Religionen und Kulturen. Demgegenüber stehe Polytheismus für Toleranz, für Relativität der Werte, für das Akzeptieren von Diversität.¹⁹ Jan Assmann, der die „mosaische Unterscheidung“ in den Diskurs einbrachte, sieht sich freilich falsch verstanden, wenn man darunter eine gegen Moses als Repräsentanten des Judentums gerichtete Polemik, d.h. sie als Antijudaismus missverstehen würde. In seinem Buch *Religio duplex* betonte Assmann, dass Monotheismus nicht notwendig zur Vernichtung Andersgläubiger aufrufe.²⁰

2.3 Wie kam es zur Krise der Religion im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts v.Chr.?

Eric Dodds behauptete 1951 einen Höhepunkt an Rationalität im Zeitalter des Perikles, dem ein Rückfall folgte in Form der Anklage wegen Atheismus gegen Philosophen.²¹ Dodds verwendet die moderne Entgegensetzung von Religion und Rationalität, womit Religion generell zu Irrationalität erklärt wird.²² Das trifft aber weder für weite Bereiche der modernen Religionsgeschichte,²³ noch für die antike Religionsgeschichte zu. „Die griechische Aufklärung“ kämpft nicht gegen Religion an sich oder kritisiert sie prinzipiell als irrational. Der Gegenbegriff zum Atheismus ist nicht die Religion, sondern der Theismus, bei dem die anthropomorphen Götter mit ihren Launen, Lieblingen und Feinden, ihrem amoralischen Verhalten ständig in das Leben eingreifen und Menschen willkürlich Glück und Unglück zufügen. Als solche können sie nicht für Gerechtigkeit stehen und als Letztinstanz für moralisches Verhalten die-

¹⁹ Odo Marquard, Lob des Polytheismus [1978].

²⁰ Jan Assmann, *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. Siehe dazu meine Rezension auf <http://buchempfehlungen.blogs.rpi-virtuell.net/2010/12/09/religio-duplex-agyptische-mysterien-und-europaische-aufklarung-von-jan-assmann/> (9.12.2010).

²¹ Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press 1951, hier Kapitel 6: „Rationalism and Reaction in the Classical Age“. Seine These wird u.a. von Hugh Lloyd-Jones abgelehnt, *The Justice of Zeus*. Berkeley: UCP, 2. Aufl. 1983, 133. *Inconsistencies*, Widersprüchlichkeiten unterstellt Henk Versnel jeder Religion.

²² Siehe dazu Renaud Gagné, *The Battle for the Irrational: Greek Religion 1920–1950*. In: Christopher Stray u.a. (Hg.), *Rediscovering E. R. Dodds. Scholarship, Education, Poetry and the Paranormal*. Oxford: Oxford University Press 2019, 36–87.

²³ Wolfgang Eßbach hat in seiner *Religionssoziologie*. München: Fink 2014–2019 die Neubildung von Religionen ‚nach der Revolution‘ (als Höhepunkt der Epoche der Aufklärung) beschrieben: Neben den Konfessionsreligionen der Kirchen bilden sich Nationalreligion, Kunstreligion und Rationalreligion, die Naturwissenschaft nicht als Gegensatz oder als mit dem Glauben unvereinbar (*inconsistencies*) verstehen, sondern als komplementär.

nen. Dafür bedarf es entweder einer höheren Ebene, die über den personalen Göttern steht, etwa Schicksal, Notwendigkeit, Recht, oder in Ansätzen Zeus, wenn er als Friedensrichter überparteilich Konflikte beilegt.²⁴ Das Problem wird an Euripides' Drama gleich Thema werden, während Aristophanes das Allzumenschliche der Götter auf die Spitze treibt, dabei aber Athene deutlich vom Spott ausnimmt. Während Dodds und viele andere hier prinzipielle Religionskritik (Form 1) erkennen wollen, handelt es sich eher um Form 2, die reformerische Religionskritik.

Mit einem gewissen Recht hat Tim Whitmarsh einen Zusammenhang zwischen der „Erfindung von Atheismus und der Erfindung von Religion“ gegen Ende der dreißiger Jahre des 5. vorchristlichen Jahrhunderts in Athen behauptet.²⁵ Nun ist das lateinische Wort *religio* erst im Zeitalter der Aufklärung zu dem generischen Konzept geworden, das wir heute verwenden.²⁶ Was sich gewandelt hat in der Debatte, welche schädlichen Auswirkungen auf den Zusammenhalt der Gesellschaft fehlende Frömmigkeit (*asébeia*/Asebie) und Leugnung der Götter (*átheos*) habe, kann man als ein Konzept von ‚Religion‘ verstehen: Es sind nun nicht mehr die Götter als Personen mit einem Namen, Verwandtschaft, Zugehörigkeit zu einer Generation, einer Epiklese, die den Ort ihrer besonderen Verehrung benennt, ihrem Geschlecht (und sexuellen Bedürfnissen), einem Mythos.²⁷ Typisch ist es, dass die Götter nun als zusammenfassendes Neutrum gefasst werden: „das Göttliche“.²⁸ Und mit dem Neutrum verbindet

²⁴ Vgl. etwa Euripides TrGF F 506. Insbesondere Aischylos hat das vorangetrieben, Zeus zum Allmächtigen zu stilisieren. Siehe dazu Wolfgang Kiefner, *Der religiöse Allbegriff des Aischylos*. Hildesheim: Olms 1965 und Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*; zur Odyssee Christoph Auffarth, *Justice, the King and the Gods: Polytheism and Emerging Monotheism in the Ancient World*. In: Reinhard G. Kratz und Hermann Spieckermann (Hg.): *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*. Berlin: De Gruyter 2010, 421–53.

²⁵ Tim Whitmarsh, *The Invention of Atheism and the Invention of Religion in Classical Athens*. In: Babett Edelmann-Singer u.a. (Hg.): *Sceptic and believer in ancient Mediterranean religions*. Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 37–51.

²⁶ Grundlegend für den Wandel zum Kollektiv-Singular Ernst Feil, *Religio*. Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. Wenn man das Wort hermeneutisch (und nicht definitorisch) verwendet, ist nicht die Suche nach Äquivalenten (ἐὐσέβεια, τὰ θεῖα), also ein Nominalismus, das Ziel. Vielmehr geht es darum, die Unterschiede gegenüber modernen Konzepten zu erklären. Das gelingt Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Religion*. In: *Realenzyklopädie für Antike und Christentum* 28 (2018), 1011–82, die sich mit Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale 2013 auseinandersetzt.

²⁷ Diese sehr britische Definition „Was ist ein Gott?“ hat Martin L. West gegeben: *The East Face of Helicon*. Oxford: Clarendon 2007, 54.

²⁸ τὸ θεῖον, τὰ θεῖα. *To theíon, ta theía*. Auch τὸ δαιμόνιον *to daimónion* hat keinen Namen. Der Dämon ist noch nicht negativ konnotiert wie im späteren monotheistischen Gebrauch.

sich eine Art von Kollektivsingular, der sich für das Konzept einer verbindlichen Verhaltensweise in der Polis gegenüber einer transzendenten Instanz eignet. Ebenso kann es aber auch der Entmythologisierung dienen, wenn Helios zu einer glühenden Masse erklärt wird.²⁹ Und doch steht hier nicht *das* Rationale gegen *die* Religion. Vielmehr kann die aufgeklärte Religion beides integrieren.

Aber wie ist das Nachdenken und die Neukonzeption der Götter über das zum Neutrum gewordene Göttliche mit der im Alltag praktizierten Religion in Einklang zu bringen? Wenn man sich an die einzelnen Götter richtet, sie oder ihn mit einem Namen als Individuum anspricht und die anthropomorphen Vorstellungen verwendet, dass sie oder er in dem Tempel wohnt, Nahrung benötigt, sich über Geschenke freut? Nur auf den ersten Blick ist die neue Sprache über ‚das Göttliche‘ eine Entmythologisierung, denn sie spricht gerade in der Tragödie mythologisch.

2.4 Die äußere Krise des Krieges verursacht eine innere Krise: Gottlosigkeit im Gesetz des Diopieithes

Gegen Ende der 430er Jahre spitzte sich der Konflikt zwischen dem Lager der Spartaner und dem der Athener so zu, dass es auf den großen Krieg zulief, den Peloponnesischen Krieg 431–404. Eine ständig wechselnde Regierung, wie sie die athenische Verfassung vorsah, war nicht in der Lage, einen langen Krieg zu leiten, so dass die Macht des Strategen autokratische Züge anzunehmen drohte. Einige versuchten den charismatischen Führer Perikles abzusetzen oder seinen Freundeskreis durch Gerichtsverfahren zu demoralisieren. So brachte ein gewisser Diopieithes³⁰ ein Gesetz zur Abstimmung, das nach Plutarch folgendermaßen lautete:

Diopieithes schreibt einen Gesetzesantrag: Die sollten abgesetzt werden, die die traditionellen Göttlichen (Dinge) nicht pflegen oder Lehrvorträge halten über die himmlischen Dinge. Er zielte auf Perikles mittels der Ideen des Anaxagoras.

Nach Plutarch ist das Gesetz als Teil einer umfassenden Strategie gegen Perikles zu verstehen.³¹ Plutarch entnimmt allerdings erst 500 Jahre später

²⁹ Sonne, Mond und Sterne seien feurige Steine: Anaxagoras VS 25 A42.

³⁰ Für Heinrich Swoboda, Diopieithes. In: *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* 5,1 (1903), 1046f. ist er ein „fanatischer Vertreter des alten Glaubens“, der zum Spott in der Komödie reizte.

³¹ Plutarch, *Perikles* 32,2. Das Kapitel beginnt damit, dass Aspasia, die Geliebte des Perikles, einem Prozess wegen Asebie entkam. Asebie ist ein weiterer Vorwurf, der in dieser Zeit viel erhoben wurde. Asebie ist das Gegenteil von Eusebie, Frömmigkeit. Sokrates treibt im Platonischen Dialog den Euthyphron zur Verzweiflung,