

„The Religious Harmony in the Ancient World“ Vom Mythos religiöser Toleranz in der Antike*

von JOACHIM LOSEHAND, Oldenburg

Einleitung

Zu jenen Mythen der Neuzeit über die antike Welt, die am weitesten und nachhaltigsten Verbreitung gefunden haben, gehört, daß Griechen und Römer – wie auch überhaupt alle polytheistisch geprägten Völker – in Dingen der Religion Toleranz geübt hätten.

Die paganen Gesellschaften des Altertums hätten, so die Auffassung, erst spät und mit dem Einbruch eines radikal andersartigen Welt- und Gottesbildes – dem des christlichen Monotheismus – ihre religiösen (und damit einhergehend politischen) Grundlagen gegen die religiös fundierte Intoleranz der Propheten und Missionare des einzigen Gottes mit ebenfalls intoleranten Mitteln verteidigen müssen und sich somit aus jenem Arkadien der Unschuldigen per von außen erzwungenem Sündenfall selbst vertrieben. Diese Vorstellung bestimmt bis in die Gegenwart das Urteil über die polytheistischen Religionen der Antike, und nicht zuletzt die gegenwärtige Debatte um die Gewalttätigkeit des Monotheismus in seiner christlichen und islamischen Gestalt, nicht erst mit den Ereignissen in Europa und Übersee seit Herbst 2001.

Dieser Mythos findet jedoch, so können wir konstatieren, vornehmlich seinen Platz zwischen gefühltem populären Allgemeinplatz und vielfach auch unreflektiertem wissenschaftlichen Topos,¹ wobei letzterer angesichts einer durch-

* Mein Betrag skizziert, nach einer historischen Einführung, vor allem ein – meiner Meinung nach – zu wenig beachtetes Problem und nicht eine wie auch immer geartete Lösung. Er ist eine Einladung an die altertumswissenschaftlichen Disziplinen, sich mit dem Thema erneut auch vor dem Hintergrund der stets aktuellen Frage nach der kulturellen und religiösen Toleranz auseinanderzusetzen.

¹ „Die Unschärfe in der sozial-politischen und rechtlichen Wahrnehmung des Verhältnisses von öffentlicher und privater Religion durch Archäologie, Althistorie und Religionswissenschaft sowie das fehlende Bewusstsein dieser Disziplinen für die territoriale und sozial-politische Begrenzung bzw. Abgrenzung der einzelnen städtischen Religionen lassen sich exemplarisch an dem wissenschaftlichen Topos der sogenannten religiösen Toleranz der Römer verdeutlichen“, so stellt Christa Frateantonio fest (Frateantonio 2003);

aus respektablen und wahrnehmbaren Tradition von Einzeluntersuchungen, die sämtlich zu ähnlich anderslautenden Ergebnissen gelangen, umso erstaunlicher ist. Die Resistenz dieses liebgewonnenen Bildes von der Antike und die Renitenz derer, die es pflegen, kann darum nicht hoch genug eingeschätzt werden; Bild und Träger treten in unterschiedlichen Gewändern auf, im engeren Sinne nur „usual suspects“ sind nicht auszumachen, auch ist die Rede vom „toleranten Polytheismus“ nicht auf jene beschränkt, die sich damit (weltanschaulich) gegenüber einem „intoleranten Monotheismus“ zu positionieren beabsichtigen.

„Jede Philosophie“, stellte Odo Marquard in einem Vortrag („Lob des Polytheismus“)² klar, „ist eine traurige Wissenschaft, die es nicht vermag, über dieselbe Sache mal dies, mal das zu denken und jenen dieses und diesen jenes denken und weiterdenken zu lassen. In diesem Sinne ist selbst der Einfall suspekt: es lebe der Vielfalt.“³ Nun gilt es meiner Meinung nach nicht nur für „jede Philosophie“, sondern auch für jede wissenschaftliche Disziplin, einmal fröhlich allen überholten Ballast (die „alten Klischees“ – nicht die Instrumente und den Proviant!) über Bord zu werfen, um bei frischem Wind neue Fahrt aufnehmen zu können. Machen wir also Inventur.

Man kann prinzipiell zwei voneinander verschiedene Beobachtungen zur antiken Religion als argumentative Grundlage für die These unterscheiden, in der Antike habe es religiöse Toleranz gegeben: zunächst die Vielheit der Götter und göttlichen Wesenheiten, dazu die Vielfalt der Kulte, die für sie eingerichtet und durch die sie verehrt wurden. Und zweitens die Scheidung von Glaube und Handeln, von Doxa und Praxis – mithin die These, daß es in der Eigenart der antiken Religion gelegen habe, nur rechtes (kultisches) Handeln („Orthopraxis“), nicht aber einen „rechten Glauben“ („Orthodoxie“) gefordert zu haben.

Zu Monotheismus, Polytheismus und Atheismus

Sowohl der Begriff „Polytheismus“ und die These seiner ihm wesenhaft inwohnenden Toleranz ist ebenso wie auch der Gegenbegriff „Monotheismus“ und die ihm zugeschriebene Intoleranz als Reaktion in der europäischen Aufklärung auf die Grausamkeiten in einem von konfessionellen Streitigkeiten überschatteten Europa entstanden. Die Wiederentdeckung der antiken Religion und die Vorstellung von einem einträchtigen Nebeneinander von Göttern

vgl. auch Baltrusch 1998, 403-421, hier: 410.

² Vortrag 1978, Erstdruck 1979; ich verwende die Druckfassung in Marquard 2003, 46-71.

³ Marquard 2003, 65.

in einem Pantheon und einer religiös neutralen Gesellschaft, in der in Frieden jeder seinen Gottesdienst verrichten und „nach seiner Façon selig werden“⁴ konnte, waren und sind für Philosophen seit dem Frühhumanismus Beispiel und Vorbild in ihrem Denken. Und das nicht aus falscher Schwärmerei oder rückwärtsgewandter Romantisierung, sondern aus der Erfahrung heraus, daß über die Hinzufügung oder Weglassung eines Iotas Kriege zwischen Staaten entflammen konnten und Menschen für ihren Glauben in den Flammen der Scheiterhaufen starben.

Nicht mehr „Götzendienst“ – „Idolatrie“ – wollte man die Religion der griechisch-römischen Antike nennen, sondern ihr einen neutralen Begriff begeben; was lag näher, als diesen aus der Vielgestaltigkeit, der Vielheit ihres Götterhimmels zu bilden? Wie der Humanist Sebastian Chatillon (Castellio) im März 1554 unter dem Pseudonym Martin Bellius in einem Brief an den Herzog Christoph von Württemberg formulierte: „Unter den Heiden herrschte einst die Überzeugung vor, daß es viele Götter gebe“.⁵ Bei Jean Bodin (1529/30-1596)⁶ lesen wir – erstmals in der Neuzeit – in seinem Werk „De la Démonomanie des Sorciers“ (1580)⁷ den fortan gängigen Begriff „Polytheismus“. Vervollständigt wird das Begriffspaar schließlich eine Generation später durch den

⁴ „Die Religionen Müssen alle Tolleriret werden und mus der fiscal nuhr das auge darauf haben das keine der andern abruh Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Façon Selich werden.“ Friedrich II. von Preußen (am 2. Juni 1740).

⁵ „De haereticis, an sint persecuendi“, dt. „Über die Ketzler, ob man sie verfolgen soll“, in: Guggisberg 1984, 89-99, hier: 96; auch in: Schmidinger 2002, 218-229, hier: 227; meiner Meinung nach weniger präzise ist die Beschreibung „Glaube an viele Götter“ (vgl. Hock 2002, 15; 40).

⁶ Zu Jean Bodin vgl. Guggisberg 1984, 36; 58; 67; 112ff.; Kuntz Leathers 1998, 125-144; Frank/Haustein/de Lange 2000, 136; Fritsch 2004, 11; u.a. Auch wenn er ein „tapferer Revolutionär“, „Aufklärer“ und „Erzdemokrat“ war (so Mauthner 1989, 398; 400; 431), so war er doch auch „ein ungreifbarer Geist, der alle Widersprüche seiner Zeit in sich vereinigt“: „Ökonom und Politologe und gleichzeitig überzeugter Befürworter der Hexenjagd; rationalistischer Skeptiker, der Toleranz predigt, und zugleich Gegner des Atheismus“ (Minois 1999 = dt. Minois 2000, 196; Claudia Opitz [2004, 100] nennt Jean Bodin „den prominentesten Befürworter der Hexenverfolgung des 16. Jahrhunderts“). Und trotzdem formulierte Bodin in seinem nur Manuskript gebliebenen „Colloquium heptaplomeres“ die Freiheit der religiösen Anschauungen und forderte eine friedliche Koexistenz unter dem Schutz eines neutralen Staates, mithin „religiöse Toleranz“ (ca. 1594; ed. v. L. Noack, Schwerin 1857, repr. Stuttgart/Bad Cannstatt 1966; zeitgenössische frz. Übersetzung: *Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevées*, ed. v. F. Berriot, Genf 1984 (THR 204); deutscher Auszug in: Guggisberg 1984, 112ff.); vgl. Delumeau 2003, 44; Hornik 1961, 632ff.; Zago-rin 2003, 48. Auch Theophil Lessing beruft sich in seiner Schrift „de religionum tolerantia“ auf Jean Bodin 1991, 79.

⁷ Vgl. Schmidt 1985, 77; 88 Anm. 2

Komplementärbegriff „Monotheismus“ in der Schrift „An Explanation of the grand Mystery of Godliness“ (1660)⁸ des englischen Philosophen Henry More (1614-1687). Beide Begriffe sind Kunstbegriffe zur „typologischen Klassifikation von Religionen anhand von Gottesvorstellungen“⁹.

Der durchschnittliche Mensch des paganen Altertums jedoch war kein „Polytheist“, jedenfalls hat er sich selbst nicht so genannt und er hätte mit dem Begriff, so man ihn damit konfrontiert hätte, wohl auch wenig anfangen können.¹⁰ Er glaubte an „die Götter“, also an eine bestimmte oder unbestimmte Anzahl, ein „set“ von göttlichen Wesenheiten und Gottheiten. Bei Aischylos, dem neben Sophokles und Euripides größten Schöpfer griechischer Tragödien, ist das Adjektiv *πολύθεος* erstmals in seinen „Schutzflehenden“ (ca. 465/60 v. Chr.)¹¹ nachweisbar, zur Beschreibung des Heiligtums von Argos, dem Sitz „vieler Götter“, wohin sich die Töchter Danaos' geflüchtet haben. Ansonsten verwendet es, soweit ich sehe, kein anderer Schriftsteller bis in die christliche Spätantike – außer Philo von Alexandrien (10/15 v. Chr.-40 n. Chr.):¹² In dessen Werk können wir die Begriffe *πολυθεία* („Vielgötterei“) und *πολύθεος* erstmals in dieser Bedeutung – als Beschreibung der Religion der Griechen und Römer – an verschiedenen Stellen greifen.¹³ Jedoch ist aus der – keineswegs neutralen – Fremdbeschreibung durch den hellenistischen Juden Philo rezeptionsgeschichtlich keine Selbstprädikation geworden.

Stattdessen finden beide Begriffe, *πολύθεος* und *πολυθεία*, fürderhin Verwendung in den Apologien und Polemiken der christlichen Autoren vornehmlich im Ostteil des römischen Reiches des dritten und vierten Jahrhunderts, von Eusebius von Caesarea (260/64-337/40), Athanasius dem Großen (ca. 298-373)

⁸ „An Explanation of the Grand Mystery of Godliness; or, a True and Faithfull Representation of the Everlasting Gospel of our Lord and Saviour Jesus Christ, the Onely Begotten Son of God and Sovereign over Men and Angels“, London 1660, gedruckt von J. Flesher für W. Morden; dann in: *The Theological Works*, 1708 (I).

⁹ Ahn 2003, 2. An dieser Einteilung ist unter Verweis auf die religions- und theologiegeschichtlichen Unschärfen immer wieder Kritik geübt worden: „In fact the categories ‚monotheism‘ and ‚polytheism‘ do not promote historical understanding“, stellt Simon Price im Hinblick auf die christliche Lehre der Trinität, der Gottesmutterchaft Mariens und der Heiligenverehrung fest (1999, 11).

¹⁰ „The ancient Greeks never speak of themselves as ‚polytheistic‘, or their religion als ‚polytheism‘“ (Daube 1994/95, 317).

¹¹ Aisch. Suppl. 424.

¹² Philo Iud. Migr. 69,3.

¹³ *πολυθεία*: Philo Iud. Mutat. 205,4; *πολύθεος*: Philo Iud. Opif. 171,1; Ebr. 110,1; Confus. 42,2 u. 144,2; Migr. 69,2; Her. 169,2; Fug. 114,7; Mutat. 205,4; Decal. 65,3; Vir. 214,3 u. 221,2; Praem. 162,2; vgl. auch Schmidt 1985, 77; 88 Anm. 1 sowie Ahn 2003, 2.

und Ephraem dem Syrer (306-373) über Gregor von Nazianz (329-390), Basilius den Großen (ca. 330-379), Gregor von Nyssa (335-nach 394) zu Cyrill von Alexandrien (375/80-444) und anderen. Die Bezeichnung „Polytheismus“ – *πολύθεος* und *πολυθεΐα* – wurde also sowohl von Juden wie Christen im Altertum und dann später wieder seit der Aufklärung zur Beschreibung der paganen Religionen der Antike gebraucht.

Ohne beide Begriffe (oder Ableitungen davon) zu verwenden, bemerkt Sextus Empiricus Ende des 2. Jh.s n. Chr. in seinen „Grundzügen der Pyrrhonischen Skepsis“, manche Menschen sagten, es gebe einen (einzigen) Gott, wieder andere, es gebe viele und verschiedengestaltige Götter.¹⁴ Und – so müssen wir in Gedanken hinzufügen: Manche Menschen sagen, es gebe überhaupt keine Götter. Der Vorwurf, *ἄθεος* zu sein,¹⁵ wird im Laufe der Jahrhunderte seit der griechischen Welt der Poleis-Staaten bis in unsere Tage sowohl gegenüber (nicht-christlichen und nicht-jüdischen) Philosophen erhoben, aber auch – zeitlich nach Sextus Empiricus – vornehmlich von Polytheisten gegenüber Christen¹⁶ und dann schließlich *vice versa* von Christen bzw. Juden gegenüber Polytheisten wie auch gegenüber Religionskritikern der Gegenwart.¹⁷ Dieses

¹⁴ „[...] οἱ μὲν φασὶν εἶναι θεόν, οἱ δὲ πολλοὺς καὶ διαφόρους ταῖς μορπηαῖς [...]“ (Pyrrhoniae Hypotheses 3,219,4-6).

¹⁵ Bei Athenaeus (Deipn. 448 d10) sind „ἄθεα ὀνόματα“ keine im religiös-moralisch wertenden Sinne „gottlosen Namen“, sondern Eigennamen (wie „Kleonymos“), die, im Gegensatz zu sog. „theophoren“ („Gott-tragenden“) Eigennamen („Dionysios“, „Hermodoros“, „Hermaphroditos“) ohne Götternamen gebildet werden.

¹⁶ Vgl. „Enhver Proselyt derimod, der blev vundet for Jøde-eller Christendommen, var med det Samme en Frafalden fra den romerske Religion, en ἄθεος efter antikt Begreb. Saa-snart derfor saadanne Religioner begyndte at brede sig, rummede de en alvorlig Fare for Statens Religion, og den romerske Regering skred ind imod dem“ (Drachmann 1919, 11 = engl. Drachmann 1922, 9f.).

¹⁷ Philo Iud. Migr. 69,3; dort in Gemeinschaft mit dem *ἄθεος*, dem Atheisten; denn „alle Götter der Völker sind eine Nichtigkeit/sind Götzen“ (אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם אֵינָם אֱלֹהִים, 1 Chr 16, 26a); Philo Iud. Praem. 162,1f. stellt fest, daß polytheistische Vorstellungen – *πολυθεΐαι* *δόξαις* – schließlich zum Atheismus führen, vgl. Niehoff 1998, 140. Vgl. auch Suda (um 970 n. Chr.) s.v. Ἀσεβεΐς (A 1431): „οἱ πολυθεΐαν ἢ ἀθεΐαν ὑρησκεύοντες“. „Der Atheismus-Vorwurf, also seine Verwendung als Kampf- und Schmähbegriff, ist prinzipiell unabhängig von der Qualität und Stichhaltigkeit der Argumentation. Der Vorwurf ist in der Regel religiös bzw. theologisch motiviert – oder behauptet es zu sein. Er richtet sich entweder allgemein gegen nicht-religiöse Positionen, etwa ‚den Unglauben‘ und gemeinhin auch ‚die Ungläubigen‘, oder speziell gegen jeweils andere religiöse Optionen. Die polemisch-apologetische Instrumentalisierung setzt nicht notwendig eine (mono-)theistische Position voraus“ (Cancik-Lindemaier 2006, 16). Auch Epikureern wurde bspw. (fälschlich) Atheismus zum Vorwurf gemacht: „Like Christianity, Epicureanism aroused strong emotions: Epicureans as well as Christians were falsely accused of hedonism and atheism“ (Wiedemann 1990, 75).

recht ungewöhnlich anmutende gegenseitige und stets inkriminierende Verdikt beruht jedoch auf der Grundlage, daß die jeweils andere Gruppe nicht den Gott bzw. die Götter wie die eigene Gruppe verehrt, also im spezifischen Sinne Götter-los oder eben von christlichem Gesichtspunkt aus Gott-los ist.

Allerdings ähneln die Vorbehalte des englischen Philosophen John Locke und seine Vorstellung davon, wem und was gegenüber „the privilege of a toleration“ gewährt werden kann, durchaus der antiken Reaktion auf den Atheismus, wie hier schon angemerkt werden soll. Bei Locke, „der gemeinhin immer noch als einer der ersten Philosophen betrachtet wird, der eine liberale Toleranzauffassung vertrat“,¹⁸ hat Toleranz gegenüber Weltanschauungen – bzw. in der Frage der Religion oder des Nicht-Glaubens – klare Grenzen: „The taking away of God“, schreibt der englische Philosoph in seiner „Epistola de tolerantia“ („Letter concerning Toleration“) von 1689, „though but even in thought, dissolves all; besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration.“¹⁹ Von einer generellen oder „liberalen Toleranzauffassung“ gegenüber Andersdenkenden kann – nach unserem heutigen Verständnis – also eigentlich keine Rede sein.²⁰

Religiöser Pluralismus = Religiöse Toleranz?

Während der Monotheismus prinzipiell die Existenz vieler Götter (Polytheismus) leugnet, leugnet der Polytheismus also praktisch die Nichtexistenz vieler

¹⁸ Barteleit (2003), 5; „Locke’s Epistola de tolerantia (Letter concerning Toleration), 1689, remains the best-known defense of religious toleration by any English thinker of the seventeenth century“ (Zagorin 2003, 246).

¹⁹ Aus: Locke: Letter Concerning Toleration, engl.-dt., Hrsg., übers. u. erl. v. Ebbinghaus 1957.

²⁰ „The limits Locke set on toleration excluded immoral opinions harmful to society, atheists, and Catholics. His explanation for excluding atheists was not defensible, since it ought to have been obvious that their lack of belief in God would not necessarily cause them to feel no obligation to abide by their promises, oaths, and covenants; Locke knew perfectly well, moreover, that plenty of Christians, despite their theism, were guilty of oath- and covenant-breaking. When he touched upon Catholics, it is noticeable that he did not name them but spoke only of their dangerous political tenets. I believe this shows that he would probably have been willing to tolerate their religion and worship if they abandoned these tenets“ (Zagorin 2003, 266); „Der Standpunkt, den J. Locke hier in seinem „Brief über Toleranz“ (1689) gegenüber den Atheisten einnimmt, ist im Prinzip der gleiche, den Platon etwa zweitausend Jahre vorher in seinem letzten Werk, den „Gesetzen“ [= Nomoi 10,907 d1ff.] vertreten hat. Während man ihn deswegen für rückständig, totalitär und menschenfeindlich erklärt hat, ist meines Wissens ein solcher Vorwurf gegen Locke nicht erhoben worden“ (Sandvoss 1968, 314); siehe auch: Jenkinson 1996, 302-321. Vgl. auch zum Verhältnis der Aufklärung zum Atheismus Döring 1998, 178-196.

Götter (Monotheismus usw.) – und beide Systeme leugnen gemeinsam, daß es überhaupt keine Götter gebe (Atheismus). Der Polytheismus nun schließt damit per se die Existenz anderer Götter nicht aus. Die Frage, ob eine bestimmte Gottheit existiere (oder nicht), ist in einem polytheistischen Weltbild eine Scheinfrage, da es jeden Gott, jedes göttliche Wesen prinzipiell geben kann. Bestimmte Götter nicht zu verehren, bedeutet nicht, die Existenz (temporär oder dauerhaft, regional, national oder übernational) unverehrt bleibender Götter zu leugnen.

„Viele Götter“ – Polytheismus – bedeutet folglich eine offene definitionsgemäß un-abgeschlossene und unschließbare Götterliste. Es erscheint nicht nur „alles möglich“, es scheint sogar „nichts unmöglich“, man kann einzelne Götter oder „alle Götter“ meinen. So wurde beispielsweise das Testament des Ptolemaios XI. Neos Dionysos,²¹ in dem er seine Thronerben unter das Patronat Roms stellte, „per omnes deos“ abgeschlossen,²² und M. Tullius Cicero ruft in seiner Rede über den Oberbefehl des Cn. Pompeius 66 v. Chr. „omnis deos“²³ zu Zeugen an.²⁴ Bei dieser formelhaften Anrufung²⁵ bzw. Berücksichtigung „aller Götter“ können bestimmte Gottheiten besonders hervorgehoben werden, wie von Cicero in der genannten Rede jene besonders angesprochen werden, „qui huic loco temploque praesident, qui omnium mentis eorum qui ad rem publicam adeunt maxime perspiciunt“.²⁶

Aus dem Befund des theoretischen („theologischen“) und des „phänomenologischen“²⁷ Pluralismus – Götter und Götterbilder [ko]existieren im Plural²⁸ –

²¹ Zur Zählung der Ptolemäer vgl. Losehand 2008, 62; Anm. 286 nach Huss 2001, 659.

²² „Haec uti fierent, per omnes deos perque foedera quae Romae fecisset, eodem testamento Ptolomaeus populum Romanum obtestabatur“ (Caes. Civ. 3,108,5f.; vgl. Losehand 2008, 157f.).

²³ Cic. Pro Lege Manilia (de imperio Cn. Pompeio) 70,1: „defero testorque omnis deos“; vgl. Losehand 2008, 40; 55.

²⁴ Vgl. griechischen Weihinschriften aus dem 2. und 1. Jh. v. Chr. in Halasea (Sizilien) an „alle Götter“ zu Ehren verdienter Persönlichkeiten (Bollmann 1998, 122).

²⁵ Weitere Funde: „testor et vos et populum Romanum et omnis deos“ (Cic. Philippicae 13,20,11), „per omnis deos te obtestor“ (Cic. Ep. ad Atticum 11,2,2,1), „sed testor omnis deos“ (Cic. Ep. ad Quintum 1,3,2,1), „per omnis deos adiuro, ut ...“ (Plautus Bacch. 777), „per omnis deos et deas deieravit“ (Plautus Casina 670), „debeo sperare omnis deos“ (Cic. In Catilinam 4,3,5).

²⁶ Cic. Pro Lege Manilia (de imperio Cn. Pompeio) 70,1.

²⁷ Frateantonio 2003, 10.

²⁸ In einem „streng“ polytheistischen System, wenn das Oxymoron erlaubt ist, sei jede Gottheit und damit jede kultische Verehrung prinzipiell möglich, dem Polytheismus ist nichts Göttliches fremd. Wer an viele Götter glaubt, glaubt also wenigstens potenziell an alle Götter; die Existenz eines Gottes schließt die eines anderen nicht aus, die Koexistenz von verschiedenen Göttern und damit auch die der Gläubigen bzw. Verehrer dieser Gotthei-

in einem weiteren Schritt „religiöse Toleranz“ zu diagnostizieren, wie es beispielsweise Ulrike Riemer tut, wirkt alles andere als unplausibel. Die „grundsätzliche religiöse Toleranz des römischen Staates“ sieht sie darin begründet, daß „der Polytheismus an sich eine beinahe unbegrenzte Vermehrung der Gottheiten“ zuließ.²⁹

Die prinzipielle Offenheit und religionsimmanente Kompatibilität des Polytheismus prädestiniert ihn also für ein – auf religiöser Ebene – friedvolles und harmonisches Mit- oder im Minimum einander respektierendes Nebeneinander; und zwar sowohl der Gläubigen wie auch der von ihnen ausgeübten Kulte. Die „open society“ der Götterwelt findet – so das Credo – ihre Entsprechung in der „open society“ der Menschenwelt; wenigstens, so muß ich nochmals betonen: hinsichtlich ihrer religiösen Vorstellungen und Überzeugungen. Der Kontrast, „commonly drawn for the world of classical antiquity between a tolerant paganism and an intolerant Christianity“,³⁰ könnte nicht größer sein. Der schottische Philosoph David Hume schreibt in seiner „Natural History of Religion“ (1757): „So sociable is polytheism, that the utmost fierceness and antipathy which it meets within an opposite religion, is scarcely able to disgust it, and keep it at a distance.“³¹ Die Prinzipien von Polytheisten und fast allen anderen (monotheistischen) Religionen, so David Hume weiter, sind in der Frage der Toleranz einander entgegengesetzt: „The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists.“³²

Nicht von ungefähr³³ lobt Edward Gibbon, der sich im Grunde gegen jede Religion mit Vorbehalten trug,³⁴ gut zwanzig Jahre später mit ähnlichen Worten in seinem monumentalen Werk „The Decline and Fall of the Roman Empire“ (1776-1788),³⁵ die „religious harmony in the ancient world“ und die Fähig-

ten ist gewissermaßen notwendig vorgesehen: denn wo „alles voller Götter“ ist („Θαλῆς ᾠήτη πάντα θεῶν εἶναι.“ DK 11 A22 [= Aristoteles de an. A 5,441 a8f.]), kann auch alles „voll unterschiedlicher Altäre, Götterbilder, Tempel und Kulte“ sein.

²⁹ Riemer 1999, 247.

³⁰ Garnsey 1984, 1.

³¹ Hume, NH 1757,9; vgl. Heinrich 2001. „By the middle of the eighteenth century, David Hume could write a work entitled *The Natural History of Religion* in which polytheism was seen as the natural religion which, through psychological developments, ended up as the fractious splintered warring views of theologians of the present“ (Popkin 1998, 238).

³² Hume, NH 1757, 9.

³³ Vgl. Ducrey 1977; Burrow 1985; Weber 1991; Dabdab Trabulsi 1996/97, 233-254; Nippel 1998, 209-220; Nippel 2001.

³⁴ Pinkard 2000, 674 Anm. 47.

³⁵ Das nach Trevor-Roper zu den größten historischen Werken in englischer Sprache überhaupt gehört (1964, 617).

keit der Römer, mit der sie „the most different and even hostile nations embraced, or at least respected, each other's superstitions“.³⁶ Und selbst jene „superstitiones“, welche die Römer ablehnten, standen, so Edward Gibbon, unter ihrem Schutz – und das „according to the maxims of universal toleration“.³⁷

Daß „in der Tat [...] Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich“ ist, bestätigt auch Arthur Schopenhauer 1851 in seinen „Parerga und Paralipomena“. Denn „ein alleiniger Gott ist seiner Natur nach ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter – ihrer Natur nach – tolerant: sie leben und lassen leben: zunächst dulden sie gern ihre Kollegen, die Götter derselben Religion, und nachher erstreckt diese Toleranz sich auch auf fremde Götter, die demnach gastfrei aufgenommen werden und später bisweilen sogar das Bürgerrecht erlangen; wie uns zunächst das Beispiel der Römer zeigt, welche Phrygische, Aegyptische und andere fremde Götter willig aufnahmen und ehrten.“³⁸ So sehr die antiken Götter „leben und leben lassen“, so sehr läßt „der Polytheismus [...] seiner Natur nach auch für andere Gottesdienste Raum“³⁹. Die Natur der Götter spiegelt sich wider in der des Polytheismus selbst und damit in seinen

³⁶ Gibbon 1984, 94; „since the Enlightenment, a commitment to tolerance has been combined in the minds of many European intellectuals with a bitter hatred of organized Christianity as (together with absolutism) the main enemy of tolerance. Through Edward Gibbon's *Decline and Fall of the Roman Empire*, that attitude has permeated academic attitudes towards late antiquity“ (Wiedemann 1990, 67).

³⁷ „According to the maxims of universal toleration, the Romans protected a superstition which they despised“ (Gibbon 1984, 94).

³⁸ A. Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena“, *Sämtliche Werke*. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Hübscher 1939, 380. Wir dürfen diese hier zur Anwendung kommende Logik zusammen mit Ottmar Keel (vgl. sein Beitrag „Monotheismus – ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anklage“, in: NZZ vom 30./31. Oktober 2004, 68) zweifellos merkwürdig finden. Mehr noch, daß sie „gern [sic!] ihre Kollegen, die Götter der selben Religion“ dulden, läßt einen interessanten Einblick in Schopenhauers Toleranzbegriff gewinnen: kaum ein Moment vergeht, kaum ein Mythos, in dem die antiken Götter einander nicht belügen, betrügen und bekämpfen – und selbst das „homerische Gelächter“ (eigentlich „unauslöschliches Gelächter“, ἄσβεστος γέλος), in das die Δωδεκάθεον im Olymp ausbrechen, ist kaum Zeichen von toleranter Eintracht: In der Odyssee (8,325-343) lachen die Unsterblichen über die Gewitztheit, mit der Hephaistos seine untreue Gattin Aphrodite und ihren Galan Ares dingfest machte, und in der Ilias (1,599f.) ist es der Götterschmied selbst, der – indem er eilfertig und hinkend die Runde mit Nektar versorgte – die Götter zum Lachen reizt.

³⁹ Pünjer 1880, 286; ähnlich Lepelley 2001, 105: „Die Koexistenz der traditionellen [afrikanischen] Kulte und der römischen Religion war durch den offenen Charakter des Polytheismus problemlos“, auch – für Germanien – bei Simek 2003, 12.

Anhängern. „Im Polytheismus lag die Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet“⁴⁰, konstatiert Friedrich Nietzsche (1882/87); die ihm innewohnende Toleranz haben Polytheismus und Polytheisten, so der evangelische Theologe Georg Christian Bernhard Pünjer 1880, „in der Geschichte vielfach bewiesen.“⁴¹

Da ist es kaum verwunderlich, daß sowohl Georg Wissowa (1859-1931) – in „Religion und Kultus der Römer“ (1902, ²1912)⁴² – und ihm folgend der Göttinger Altphilologe Johann Theodor Paul Wendland (1864-1915) in seinem Werk über „Die hellenistisch-römische Kultur“ (1912)⁴³ zu denselben Ergebnissen kommen. „Toleranz“, heißt es später bei Ernst Jünger, Arthur Schopenhauer aufgreifend,⁴⁴ „liegt in der Natur des Polytheismus“. (Natürlich nicht nur der römische Staat, auch Alexander der Große, „der weltgeschichtlich das Erbe des persischen Weltreiches übernahm und die soziologischen Grundlagen für den ebenfalls toleranten Hellenismus schuf, übte aus griechischem Geist dieselbe religiöse Toleranz.“⁴⁵)

Diese „traditionsreiche Tendenz in der Forschung“ – also die Prämisse, daß Polytheismus Toleranz bedeute⁴⁶ – ist auch nach dem 2. Weltkrieg weiterhin lebendig: Joseph Vogt (zu „Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter“ [1968]) betont die „charakteristische Aufgeschlossenheit des römischen Staates gegenüber fremden Göttern“.⁴⁷

⁴⁰ F. Nietzsche, „Fröhliche Wissenschaft“, Kritische Studienausgabe, Band 3, hg. v. Colli/Montinari 1999, 490.

⁴¹ Pünjer 1880, 286.

⁴² „Die dem gesamten Polytheismus eigene Toleranz gegen fremde Religionen ist von den Römern, die stets mit gewissenhaftester Sorgfalt darauf bedacht sind, keinem göttlichen Rechtsansprüche zu nahe zu treten, in besonders weitem Umfange geübt worden, natürlich unter der Voraussetzung, daß dadurch die auf früher eingegangenen Vereinbarungen beruhenden Rechte der älteren Götter nicht geschmälert wurden“ (Wissowa ²1912, 43).

⁴³ „Der Polytheismus ist tolerant gegen fremde Kulte“ (Wendland ³1912, 128) und „Der Polytheismus ist weitherzig und tolerant, weil er andere Götter neben den seinen gelten läßt“ (Wendland ³1912, 230).

⁴⁴ Gefunden in Burger 2004, 17.

⁴⁵ Hauer 1961, 18. In ihrem Überschwang erinnert die Aussage an jenes Bild eines globalen humanistischen Staates, das E. Arnold Toynbee als Antwort auf die Frage „Was wäre, wenn Alexander der Große alt geworden wäre?“ zeichnet (dt. in: Brodersen 2000, 43-102; vgl. Losehand 2008, 259).

⁴⁶ Walter 2006, 307.

⁴⁷ Vogt 1968, 344: „Für den römischen Staat ist bis in spätere Zeit hinein jene Aufgeschlossenheit gegenüber fremden Göttern charakteristisch, die wir zumeist bei polytheistischen Systemen feststellen können.“ Donald Winslow (1971) verbindet nicht Toleranz und Polytheismus, sondern Toleranz und Synkretismus: „this interaction between the variety of

Zwar tat man sich trotz aller „natürlichen“ Toleranz und daraus resultierenden Religionsfreiheit in der römischen Antike mit dem Judentum und später auch mit den Christianern, wie sie anfänglich genannt wurden,⁴⁸ doch ziemlich schwer, wie Anders Bjørn Drachmann (1860-1935) in seiner Monographie zum antiken Atheismus zugibt,⁴⁹ doch Krista Zach bedauert später immer noch, daß „ab 380 n. Chr. [...] das Christentum Staatsreligion für alle Bürger im Imperium Romanum“ geworden war, denn „der tolerante Polytheismus hatte damit ein Ende gefunden“.⁵⁰

Um eine erste Zwischenbilanz zu ziehen, können wir sagen, daß die Annahme, „die antiken Kulturen, besonders die römische, [hätten] religiöse Toleranz gekannt und praktiziert [...], in dem Umstand begründet liegen [dürfte], daß auf der visuellen Ebene, die vor allem durch die archäologischen Zeugnisse repräsentiert ist, eine große Vielfalt von Kulturen bzw. Kultstätten und Kultmonumenten auf vergleichsweise engen Räumen in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander konstatiert werden kann.“ Die Religionswissenschaftlerin Christa Frateantonio hat diese, meiner Auffassung nach völlig richtige Deutung sowohl ihrer Dissertation zur „Religiösen Autonomie der Stadt“ als auch danach noch einmal auf dem 3. Konstanzer Europakolloquium vom 21. bis 23. April 2005 zum Thema „Nebeneinander – Miteinander – Füreinander. Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa“ deutlich vertreten.⁵¹

religions led to a general atmosphere of religious tolerance. [...] The range of this tolerant syncretism“ (241) und „[...] we have noted that, in spite of the Augustan restoration, the religious life of the Empire was highly syncretistic, largely through the gradual adoption of oriental religions in the West, but that this syncretism, although basically tolerant and polytheistic, was not without its monotheistic tendencies“ (243).

⁴⁸ Act. 11,26.

⁴⁹ Drachmann 1919, 11 (= engl. Drachmann 1922, 9f.); ebenso Riemer 1999, 247 und viele andere.

⁵⁰ Zach/Bahlcke 2004, 336; gemeint ist wohl das Edikt „cunctos populos“ (Cod. Theod. 16,1,2 vom 27. Februar 380). „In der Interpretation des Gesetzes ist aber Vorsicht geboten, denn dieses zielte primär auf die Definition eines rechtmäßigen, katholischen Christentums, weniger auf eine Hinwendung aller – auch heidnischen – Bewohner des Reiches („cunctorum populorum“), so Daniel Syrbe (in seiner Rezension zu König [Syrbe 2007; vgl. König 2007, 57-69]. Er folgt in seiner Warnung zur Vorsicht Leppin 2003, 71-86). Auch Eberhard Schockenhoff verbindet mit dem „Übergang vom antiken Polytheismus zum jüdischen und christlichen Monotheismus [...] eine Tendenz zur religiösen Unduldsamkeit, die seit der konstantinischen Wende zur rücksichtslosen Bekämpfung von Ketzern, Häretikern und Schismatikern führte“ (Schockenhoff 2005, 168f.).

⁵¹ Frateantonio 2003, 9 / Frateantonio 2006, 28.

„Lack of Orthodoxy“ – Eine Voraussetzung für religiöse Toleranz?

Während die Ableitung religiöser Toleranz in der paganen Antike aus dem Mit- oder Nebeneinander von Gottheiten in einem „Pantheon“⁵² eine längere geistige Tradition hat, ist erst seit der Zeit, da das Christentum mit seinem Verständnis von Religion den Blick auf die Antike verstellt und so eine differenzierte Herangehensweise ermöglicht, eine neue Quelle religiöser Toleranz aufgetan worden: der Primat der Orthopraxie über die Orthodoxie.

Die Auseinandersetzung um Toleranz und Intoleranz des jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus und sein Gewaltpotential,⁵³ dem lobend ein pluralistischer Polytheismus und seine Friedfertigkeit gegenübergestellt wird⁵⁴ sowie um den absoluten und exklusiven Wahrheitsanspruch der monotheistischen Religion(en), aus dem ein religiöser Fundamentalismus erwachsen kann, wurde nicht zuletzt durch die virulente Zuspitzung der kulturell-religiösen Konflikte in den letzten zwanzig Jahren⁵⁵ neu befeuert.

Die zugehörigen intellektuellen Diskurse⁵⁶ lassen sich im deutschen Sprachraum um zwei Schwerpunkte und gleichzeitig um zwei exponierte Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen gruppieren: einerseits um Odo Marquard und seinen vielrezipierten Vortrag „Lob des Polytheismus – über Monomythie und Polymythie“,⁵⁷ andererseits um Jan Assmann und dessen nicht

⁵² Schon die Existenz eines Tempels für alle Götter (dem „Pantheon“ in Rom) ist für Otfried Höffe ein exemplarischer Beleg dafür, daß sich die römische Religion mit der „Duldung anderer Überzeugungen leicht tut“ (Höffe 2006, 90). Im Eifer hat er jedoch dabei übersehen, daß dieser hadrianische Nachfolgebau eines von Marcus Agrippa errichteten Tempels allen (kosmischen) Hauptgöttern (Planeten- bzw. Gestirngöttern) errichtet war (siehe auch Martini 2006 sowie Thomas 1997, 163-186).

⁵³ Vgl. allg. Darstellungen, z.B. Baudler 2005, 181ff. und Angenendt²2007, 88ff.

⁵⁴ Zu Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftlichen Kategorien vgl. allg. Ahn 2003, 1ff.

⁵⁵ Mit „9/11“ sind diese Konflikte nicht ausgebrochen, sondern sie haben seitdem einen festen Platz in der medialen Wahrnehmung der Weltöffentlichkeit bekommen; das „Kulturthema Toleranz“ (vgl. die gleichnamige Publikation von Alois Wierlacher 1996) zwischen den Kulturen der europäischen Aufklärung und denen des islamisch geprägten Nahen Ostens ist wesentlich älter.

⁵⁶ Vgl. Angenendt 2005, 319.

⁵⁷ „Protagonist einer neuen Diskussion über den Polytheismus war in Deutschland vor allem Odo Marquard mit seinem ‚Lob des Polytheismus‘“ (Kippenberg/Riesebrodt 2001, 144f.) Ich verwende die Druckfassung im Sammelband „Zukunft braucht Herkunft“ aus dem Jahr 2003, 46-71.

weniger bekannte These von der „Mosaischen Unterscheidung“.⁵⁸

Gerade die Arbeiten des früheren Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann, der mit der Wende oder besser: dem „Ereignis: ‚vom Polytheismus zum Monotheismus‘“⁵⁹ den Beginn der „Unterscheidung von wahrer und falscher Religion“⁶⁰ – und hierin ein im Polytheismus unbekanntes „Ausgrenzungspotenzial“⁶¹ (also: Intoleranz)⁶² – ausmacht, berühren unser Thema zweifellos, und das nicht zuletzt wirkungsgeschichtlich: Denn der „Lehrsatz“, „daß die hellenistisch-römischen Religionsvorstellungen sehr aufgeschlossen und tolerant gegenüber fremden Religionen gewesen seien“,⁶³ hat dadurch für viele eine neue Bestätigung durch einen altertumswissenschaftlichen Forscher erhalten.⁶⁴ Teilgenommen haben an der gut dokumentierten Diskussion um die „Mosaic Distinction“ – soweit ich sehe – vornehmlich christliche Theologen,⁶⁵ Bibelwissenschaftler und Vertreter der Religionswissenschaften; die Altertumswissenschaften selbst glänzen bislang durch Abwesenheit oder teilnahms- und konsequenzenlose Beobachtung.

Die Beschäftigung mit religiöser Toleranz im Altertum darf, so meine ich, nicht dazu führen, einem „intoleranten Monotheismus“ einen (ebenso) „intoleranten Polytheismus“ gegenüberzustellen. Denn daraus, daß man einen

⁵⁸ Zuerst engl. Cambridge MA 1997: „Moses the Egyptian“, dt. zuerst München u.a. 1998: „Die Mosaische Unterscheidung“; Vertiefung, Präzisierung und Diskussion im Band „Die Mosaische Unterscheidung“ (München u.a. 2003).

⁵⁹ „Die Mosaische Unterscheidung bedeutet [...] keine historische Wende, sondern eher, sofern sie überhaupt einmal in lebenspraktische Wirklichkeit umgesetzt wird, ein Ereignis, ein Moment“ (Assmann 2003, 50) und: „Mit dem Begriff der Mosaischen Unterscheidung ist kein historischer Zustand, sondern eine geistige Position gemeint“ (Assmann 2003, 51).

⁶⁰ So z.B. Assmann 2003, 29; passim.

⁶¹ Assmann 2003, 31.

⁶² Assmann 2003, 35; „[...] Jan Assmann macht dem israelitischen Monotheismus einen gravierenden Vorwurf: Er schließe mit den friedlichen, die Welt in ihrer Vielfalt abbildenden polytheistischen Religionen ab, indem er alles, was dem Menschen widerfährt, auf eine einzige Gottheit zurückführt, die dann auch noch „wahr“ sein soll. In diesem Wahrheitsanspruch sieht Assmann die Forderung nach unbedingter Verehrung durch alle Menschen und damit eine wesenhafte Intoleranz“ (Baumann 2006, 13). Vgl. bspw. ähnlich: der Monotheismus (prophetischen Typs) als „institutionelle [...] Exklusivreligion [...], deren Grundhaltung man Intoleranz nennen muß. Ein Alleingültigkeitsanspruch auf die Wahrheit wird daraus direkt abgeleitet“ (Colpe 1996, 117).

⁶³ Baltrusch 1998, 410.

⁶⁴ Obwohl auch Jan Assmann sich gegen das „alte Klischee vom ‚toleranten Polytheismus‘“ ausgesprochen hat, muß er sich gleichwohl den Vorwurf gefallen lassen, eben dieses Klischee im Grunde restauriert und aufgefrischt zu haben.

⁶⁵ Unter ihnen auch der oberste Theologe der römisch-katholischen Kirche, Joseph Ratzinger (2003, 170ff.).

Sachverhalt für falsch hält, folgt nicht notwendig, daß man von der Richtigkeit des Gegenteils überzeugt ist; ganz unabhängig auch davon, daß die Strategie einer „tu-quoque“-Argumentation natürlich kaum an mangelndem Erkenntnisgewinn zu übertreffen ist. Das Augenmerk sollte zudem methodisch vor allem auf dem Binnenverhältnis der Überzeugungen und deren Träger in den antiken polytheistischen Gesellschaften liegen, weniger auf den Reaktionen auf den Kontakt mit dem jüdischen und christianisch-christlichen Monotheismus, auch wenn dieser Kontakt mit dieser religiös-weltanschaulichen „Gegenwelt“ zum common sense der polytheistischen Antike zweifellos einen Lakmустest darstellt für die Tragfähigkeit der These vom „toleranten Polytheismus“.⁶⁶

Ein Ausweg aus der Unterscheidung von „wahr“ und „unwahr“ als Kategorien in der Religion – und den daraus resultierenden Konflikten in der Koexistenz verschiedener religiöser Systeme und dem Zusammenleben ihrer Gläubigen – ist, so die Quintessenz des Vortrags „Lob des Polytheismus“⁶⁷ von Odo Marquard, nicht der (biblische) Monotheismus, sondern der Polytheismus.⁶⁸ Das Lob, das der Philosoph Odo Marquard dem Polytheismus gegenüber ausspricht, ist zunächst und eigentlich ein „Lob der Polymythie“,

⁶⁶ Vgl. Assmann 2003, 31f.; siehe auch im folgenden Joseph Ratzinger (2003, 137), der – natürlich aus der Position des christlichen Theologen heraus – zu den Ursachen des Konflikts zwischen Christentum und Polytheismus bemerkt: „[...] weil das Christentum sich als Sieg der Entmythologisierung, als Sieg der Erkenntnis und mit ihr der Wahrheit verstand, deswegen mußte es sich als universal ansehen und zu allen Völkern gebracht werden: nicht als eine spezifische Religion, die andere verdrängt, nicht aus einer Art von religiösem Imperialismus heraus, sondern als Wahrheit, die den Schein überflüssig macht. Und eben deshalb muß es in der weiträumigen Toleranz der Polytheismen als unverträglich, ja als religionsfeindlich, als ‚Atheismus‘ erscheinen: Es hielt sich nicht an die Relativität und Austauschbarkeit der Bilder, es störte damit vor allem den politischen Nutzen der Religionen und gefährdete so die Grundlagen des Staates, indem es nicht Religion unter Religionen, sondern Sieg der Einsicht über die Welt der Religionen sein wollte.“ Natürlich anders akzentuiert Gerd Lüdemann (2004, 58): „Der römische Staat hat sich in den ersten zwei Jahrhunderten relativ tolerant gegenüber den Christen verhalten. Er wich aber insofern vom alten Prinzip der Toleranz ab, als er die angeklagten Christen zwang, Opfer darzubringen, und sie im Falle der Verweigerung hinrichten ließ. Diese Vorgehensweise geht darauf zurück, dass die christliche Religion ‚(d)as Entweder-Oder in Fragen der Religion [...] in die römische Welt gebracht‘ [= Zitat aus Bleicken 1981, 2; 170] hatte und der römische Staat die christliche Religion als politische Bedrohung mißverstand.“ Ähnlich auch Gerhard Krodel (1971, 260). „The non-national ‚superstition‘ of Christianity wanted to win the world for Christ and thus was instinctively felt as a threat by those who rejected it.“ – Wir werden natürlich später noch ausführlich darauf zu sprechen kommen.

⁶⁷ Marquard 2003, 46-71.

⁶⁸ Vgl. die Laudatio von Klaus Arntz (Augsburg) aus Anlaß der Ehrenpromotion von Andrea Riccardi im Zeichen von „450 Jahre Augsburger Religionsfrieden“, gehalten am 17. Juni 2005.

kurz: der Vorzug der Vielfalt gegenüber der Einfalt. Polytheismus ist nach Marquard die Vorbedingung für die Vielheit und Vielfalt der „Mythen, weil es dort viele Götter gab, die in vielen Geschichten vorkommen und von denen viele Geschichten erzählt werden konnten und mußten“. Insofern der Monotheismus – wir sind fast versucht, zu sagen: durch die „Mosaische Wende“ – das Ende des Polytheismus ist, ist er „eine ganz besonders transzendente – nämlich historische – Bedingung der Möglichkeit der Monomythie“. Monomythie schließlich ist das Ende der „Gewaltenteilung der Geschichten durch Polymythie“, die ihrerseits die politische Einfalt der Gewalten als irdisches Spiegelbild des Ein-Gott-Glaubens bedingt.⁶⁹ Jenes Plädoyer für einen „neuen, aufgeklärten Polytheismus“, das keineswegs als Aufruf zur Rückkehr eines religiösen Polytheismus oder als Preislied eines solchen mißverstanden werden sollte, ist mit seinem Vortragstitel „Lob des Polytheismus“ zu einem heraldic motto geworden, das uns immer wieder begegnet: sei es in der Monotheismus-Debatte oder – unter der Voraussetzung, daß „Toleranz“ eine Tugend ist – auch in der Toleranzdebatte.

Dadurch, daß den Religionen der Antike die kategoriale Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ fehl(t)e, also „die mit einer ausgebauten Theologie einhergehende Gefahr weit geringer entwickelt ist, daß man zum Häretiker und als dieser zum Opfer religiöser Verfolgung wird“, so Otfried Höffe, war „der griechische Polytheismus weit toleranter als der jüdisch-christlich-islamische Monotheismus“.⁷⁰ Denn nicht die richtige Lehre, die *δόξα*, ist es, die es in der griechisch-römischen Religion zu beobachten gilt („Orthodoxie“), sondern das richtige kultische Handeln, der korrekt vollzogene Götterdienst („Orthopraxis“) ist Gegenstand der Aufmerksamkeit.⁷¹ John Scheid spricht im Zusammenhang mit dem polytheistischen Weltbild nicht von der „Natur“ des Polytheismus, sondern von seiner „Zwangsläufigkeit“ („forcément“), mit der man

⁶⁹ Marquard 2003, 55; vgl. auch zu „Typen der Kritik der Allmacht“ Bauke-Ruegg 1998, 81ff.; Antwort von Taubes 1983; allg. „zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus“ vgl. Halbmayer 2000; siehe auch (in Auswahl) Neuhold 2000, 109; Werbick 2004, 49ff.; Hailer 2006, 194ff.

⁷⁰ Höffe 2001, 188.

⁷¹ „Nicht Orthodoxie, sondern Orthopraxis kennzeichnet die römische Religion“, so Klaus Hock (2002, 10; passim); eine ähnliche Betonung der Orthopraxis findet sich im rabbinischen Judentum (Hock 2002, 78; vgl. Remer 1998, 75) und Konfuzianismus (Hock 2002, 78) und als Aspekt auch im frühen Christentum (Hock 2002, 11). Orthopraxis (Orthopraxis) bedeutet hier im engeren Sinne, daß das Ritual, die kultische Handlung im Vordergrund des religiösen Lebens steht; andererseits spricht man auch im Christentum u.a. von „Orthopraxis“ im Sinne eines ethisch-richtigen Handelns. Dieses erschöpft sich – so die gängige Auffassung – in der gewissenhaften Beobachtung der Götter (z.B. mittels prodigia).

„privaten religiösen Praktiken gegenüber tolerant“ gewesen sei.⁷²

Es habe, so die Argumentation, im antiken Polytheismus keine „ausgebaute Theologie“ gegeben, so daß – wir erinnern uns an Jan Assmann⁷³ – mangels einem „set“ von (ausformulierten) Glaubensüberzeugungen der Glaube des Einzelnen oder einer Gruppe nicht „wahr“ oder „falsch“ sein könne.⁷⁴ „Diese vormonotheistische, in gewisser Weise naive, vielleicht sogar natürliche Toleranz dürfte mit dem geringeren Wahrheitsanspruch polytheistischer Religionen zusammenhängen“, lesen wir nochmals von Otfried Höffe an anderer Stelle.⁷⁵

Die Frage nach dem „rechten Glauben“ („Orthodoxie“) stellt sich also, so die vertretene Auffassung, im Rahmen der griechisch-römischen Religion nicht: Sie kam ohne Theologie und Lehrgebäude aus und kannte keinen „rechten Glauben“ (John Scheid: „aucune orthodoxie religieuse“).⁷⁶ Griechisch-römische Religion legte vielmehr die Betonung auf das „rechte kultische Handeln“, die Orthopraxis („mais simplement une orthopraxie“).⁷⁷

Mit einer gewissen Erleichterung, so vermute ich, ist die Frage nach der religiösen Toleranz oder Intoleranz der Griechen und Römer durch den Verweis auf fehlende religiöse Dogmen damit vom Tisch: Eben dadurch, daß religiöse Dogmen, also Lehrsätze, die Aussagen über religiöse Wahrheiten treffen und so implizit oder ausdrücklich wahr von falsch trennen, nicht in der griechi-

⁷² „Polythéiste et non doctrinal, le système religieux des Romains était forcément tolérant à l'égard des pratiques religieuses privées“ (Jacques/Scheid 1990, 126 = dt. Jacques/Scheid 1998, 137).

⁷³ Assmann 2003, 29; passim.

⁷⁴ Vgl. auch Frateantonio 2003, 13: „Eine andere Frage ist, ob man bei antiken Religionen richtig allgemein von Glaubensüberzeugungen sprechen kann. Eine Glaubensüberzeugung haben in der Antike allenfalls Angehörige philosophischer Richtungen gehabt, später dann Christen bzw. Angehörige jüdisch-christlicher Gruppen.“

⁷⁵ Höffe 2006, 90. Wir könnten daraufhin vermuten, daß mit der „Mosaischen Wende“ Religion ihre „Naivität“ oder gar ihre „Unschuld“ verloren habe.

⁷⁶ Jacques/Scheid 1990, 126.

⁷⁷ „Certes, le système religieux traditionnel des cités gréco-romaines opposait à la religion, entendue comme le culte froid et raisonnable des dieux, les angoisses et les élans passionnés de la superstition (Scheid 453, 133sq.). Mais ceux-ci n'étaient pas condamnés, pour la simple raison qu'il n'existait, en fait, *aucune orthodoxie religieuse, mais simplement une orthopraxie*: tant que le culte était pratiqué, tout allait bien, quels que fussent les sentiments de celui qui le pratiquait. Tout au plus la superstition faisait sourire.“ (Jacques/Scheid 1990, 114 = dt. Jacques, Scheid 1998, 124; kursive Hervorhebung im Text durch mich); vgl. auch Scheid 1990, 677f.; „Religion entsteht dort, wo heilige Dinge, verknüpft durch Glaubenssätze und Riten, in Beziehung zueinander treten. Für die klassisch-antike Ausprägung von Religion gilt freilich eine Besonderheit: der absolute Primat religiösen Handelns vor religiösen Überzeugungen, des Ritus vor dem Dogma“ (Sommer 2005, 123).

schen und römischen Religion vorkommen oder gar für sie konstitutiv sind, fehlt ihr die Grundlage für Intoleranz – und damit kann die antike polytheistische Religion für tolerant gelten.⁷⁸

Keine Idee von Toleranz?

Nun ist es keineswegs so, daß der „Lehrsatz“, „die hellenistisch-römischen Religionsvorstellungen [seien] sehr aufgeschlossen und tolerant gegenüber fremden Religionen gewesen“, um nochmals Ernst Baltrusch zu zitieren,⁷⁹ von allen einstimmig und unhinterfragt aufgegriffen worden ist. Und man kann nicht einmal sagen, daß die Skepsis gegenüber oder die Kritik an der These eines „toleranten Polytheismus“ (hellenistisch-römischer Ausgestaltung) neueren Datums ist, auch wenn sie seit einiger Zeit wieder vermehrt auf dem Prüfstand steht.⁸⁰

In Reaktion auf die Debatte um den „intoleranten Monotheismus“ schreibt Guy Stroumsa in seinem „Postscript: the future of intolerance“⁸¹: „Since Edward Gibbon – perhaps even since Julian the Apostate – it has often been claimed that religious intolerance lies in the very nature of monotheism: to one single God corresponds one single truth, while all other views of the divinity reflect intellectual and moral error, and end in idolatry. The simplistic character of such a position has often been submitted to sharp criticism: polytheistic religions, too, could show clear signs of intolerance, while in many ways Christian and Jewish patterns of thought and behaviour reflected a tolerant attitude vis-à-vis outsiders.“ Auch der Theologe Norbert Lohfink stellt 2003 seine Position klar: „Doch gewalttätiger Monotheismus im Gegenüber zu toleranzbeseeltem Polytheismus – mit Sicherheit nicht.“⁸² Der aufgestellte Gegensatz zwischen einem toleranten Polytheismus und einem intoleranten christlich-islamischen Monotheismus wird nicht so ohne weiteres akzeptiert.⁸³

⁷⁸ Vgl. auch den Titel des 5. Internationale Wittgenstein-Symposions an der Universität Passau im Februar 2004: „Wahr oder tolerant? Religiöse Sprachspiele und das Problem ihrer globalen Koexistenz.“ (Die Beiträge wurden publiziert in Lütterfelds/Mohrs 2005.)

⁷⁹ Baltrusch 1998, 410.

⁸⁰ Vgl. Walter 2006, 307.

⁸¹ In: Stanton/Stroumsa 1998, 356-361, hier: 356.

⁸² Norbert Lohfink: Vortrag an der Katholischen Akademie in Bayern, München, 9. Mai 2003.

⁸³ „Polytheism‘, in contrast to Christianity or Islam, is often seen as a tolerant and open religious system. It is associated with amateur priests, who lacked authority, and with an absence of dogma, orthodoxy and heresy. Already having many gods, it is attributed the capacity to accommodate even more at any time. This romantic view of Greek religious liberalism has little to commend it. The absence of dogmas did not entail that anything was permitted, nor was the pluralism of gods open-ended. In fact the terms ‚polytheism‘ and ‚monotheism‘ are unsatisfactory (above, p. 11), and the issue of tolerance/intolerance

Fast bestätigend schrieb schon 1864 Numa Denis Fustel de Coulanges: „C'est donc une erreur singulière entre toutes les erreurs humaines que d'avoir cru que dans les cités anciennes l'homme jouissait de la liberté,“⁸⁴ denn „les anciens ne connaissaient donc ni la liberté de la vie privée, ni la liberté d'éducation, ni la liberté religieuse.“⁸⁵ Denis Fustel de Coulanges betont die Bezo-genheit der Religion auf die jeweilige Polis: an den allgemeinen Pantheon zu glauben und diese Götter zu verehren, sei den Menschen freigestanden, hingegen nicht, die Götter der Stadt zu vernachlässigen, den religiösen nationalen Feiern – und es war ja jedes Fest auch ein religiöses – fernzubleiben. Und vor allem: „L'homme n'avait pas le choix de ses croyances“, dem Menschen war es nicht gestattet, sich seinen Glauben zu wählen, diese Art der Freiheit war ihm völlig unbekannt. Stattdessen mußte er sich den herrschenden Kulturen unterwerfen.⁸⁶ Zwar ist hier im besonderen von den griechischen Polis-Staaten die Rede, die Teilnahme am staatstragenden und -erhaltenden Kult ist jedoch auch im römischen Staat *condicio sine qua non* und wird zum Scheidepunkt zwischen Christen und Nichtchristen. Wenn „Glaubens“freiheit und Religionsfreiheit in der Antike schlicht unbekannt bzw. als theoretisches Konzept oder gar als Forderung nicht vorlagen, dann, so könnte man formulieren, hatten die Griechen „aufgrund der Wichtigkeit religiöser Praxis für Wohl und Wehe des Stadtstaates [...] keinen Begriff von religiöser Toleranz, wenn es um die erforderliche Anerkennung der Polisreligion ging“.⁸⁷

is anachronistic“ (Price 1999, 67).

⁸⁴ Fustel de Coulanges 1864, 286 = dt. Fustel de Coulanges 1981, 308.

⁸⁵ Fustel de Coulanges 1864, 285 = dt. Fustel de Coulanges 1981, 307.

⁸⁶ „L'homme n'avait pas le choix de ses croyances. Il devait croire et se soumettre à la religion de la cité. On pouvait haïr ou mépriser les dieux de la cité voisine; quant aux divinités d'un caractère général et universel, comme Jupiter Céleste ou Cybèle ou Junon, on était libre d'y croire ou de n'y pas croire. Mais il ne fallait pas qu'on s'avisât de douter d'Athéné Poliadeou d'Érechthée ou de Cécrops. Il y aurait eu là une grande impiété qui eût porté atteinte à la religion et à l'État en même temps, et que l'État eût sévèrement punie. Socrate fut mis à mort pour ce crime. La liberté de penser à l'égard de la religion de la cité était absolument inconnue chez les anciens. Il fallait se conformer à toutes les règles du culte, figurer dans toutes les processions, prendre part aux repas sacrés. La législation athénienne prononçait une peine contre ceux qui s'abstenaient de célébrer religieusement une fête nationale“ (Fustel de Coulanges 1864, 285 = dt. Fustel de Coulanges 1981, 307); vgl. auch Baslez 1988/89, 10-18.

⁸⁷ Rubel 2000, 81 mit Blick auf Fustel de Coulanges 1864, 285 und Garnsey 1984, 4. („If on the other hand Athenian polytheism was supple and inclusive, then toleration is, strictly, an irrelevant concept. It is this latter view of ancient paganism which is normally held.“) Siehe auch Zagorin 2003, 4: „At nearly all stages of their history the Romans were willing to accept foreign cults and practices; this de facto religious pluralism is entirely attributable to the polytheistic character of Roman religion and had nothing to do with principles or values sanctio-

Der Salzburger Gelehrte Wolfgang Speyer, der sich im Zusammenhang mit dem Christentum und seinem antiken Umfeld wiederholt mit der Gedanken- und Religionsfreiheit beschäftigt hat,⁸⁸ faßt das Verhältnis von Mensch, Gesellschaft und Religion in der Antike aus seiner Sicht wie folgt zusammen:⁸⁹ „Gegenüber dem geistigen Pluralismus der heutigen Demokratien zeichnet die griechische Polis, die *Res publica Romana* und das heidnische und christliche *Imperium Romanum* die Einheit der religiös-politisch-sozialen Ordnung aus. Das Erleben des Heiligen und damit Religion und Kult bestimmten alle privaten und öffentlichen Handlungen, gaben ihnen Fundament und Sinn. Einheit des Fühlens und Denkens stand vor der Vielheit und vor Partikularismus. Diese Einheit galt es zu schützen und zu verteidigen. Der Garant hierfür war die Tradition in Kult und Sitte. Deshalb [...] kämpfte die Polis nicht anders als der römische Staat und die auf dem Boden des *Imperium Romanum* groß gewordene Kirche für die Erhaltung ihrer auf Überlieferung beruhenden Lebensordnungen. Die Hochschätzung des Alten und der *mos maiorum*, die *consuetudo* und die *traditio* zeichnen alle bedeutenden Gemeinschaftsbildungen des Altertums aus, also auch die Kirche. Aus dieser Verehrung der Überlieferung mußte notwendig die Intoleranz gegenüber allen Neuerungen und Neuerem folgen. Mit dem Spannungsverhältnis von Intoleranz und Toleranz ist demnach der Gegensatz von Beharren und Verändern in einer Kultur mitgegeben, also der Gegensatz von Traditionsbewußtsein und Neuerungs willen. Hinter und neben dem Gegensatz von Alt und Neu, der im Altertum als Reaktion die Intoleranz hervorrief, stand noch ein anderes Gegensatzpaar: Eigenes und Fremdes. Frühe Kulturen vermögen sich nur zu bewahren, wenn sie die Fremden und das Fremde abwehren. Erst auf entfaltetere Stufen vermag eine Kultur sich bis zu einem gewissen Grad zu öffnen, also tolerant zu reagieren. Das war in Griechenland in höherem Maße möglich als in Rom.“⁹⁰

ning religious toleration, a concept unknown to Roman society or law and never debated by Roman philosophers or political writers.“ Zum antiken Begriff der *tolerantia* vgl. u.a. Cancik/Cancik-Lindemaier 1996, 263-282; Cancik 2005, 94-104.

⁸⁸ Vgl. u.a. Speyer 1981; Speyer 1996, 83-106.

⁸⁹ Ich erlaube mir, einen Absatz aus seinem Aufsatz „Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche“ um der Einheit und Stringenz des Gedankenganges im Ganzen zu zitieren und ihn nicht nur in Stücken zu paraphrasieren. Der Beitrag wurde erstmals publiziert in Broer/Schlüter 1996, ebenso in: Speyer 1999, 103-123.

⁹⁰ Speyer 1996, 92f. = Speyer 1999, 111f. Ich kann Christa Frateantonio (2003, 14f.) nicht zustimmen, wenn sie den Beitrag von Wolfgang Speyer als „ganz auf das Christentum eingegrenzt“ sieht. Daß es im Kern dabei um „Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche“ geht, ist unbestritten, jedoch sind weder der zitierte Abschnitt noch der Beitrag als Ganzes so zu verstehen.

Wolfgang Speyer widerspricht somit der gängigen These, daß „bei einem kritischen Blick auf die Europäische Religionsgeschichte [sich] ein ganz anderer Eindruck auf[gedrängt habe], nämlich der, daß ihr der religiöse Pluralismus schon immer inhärent war. [...] Eine Situation religiöser Pluralität gab es bereits in der Antike, auch wenn man sich kein zu friedliches Bild vom antiken Pluralismus machen sollte.“⁹¹ Ist also die Rede von einem religiösen Pluralismus, ein sich bei „kritischer“ Betrachtung „aufdrängender Eindruck“, auch ein Mythos der Neuzeit? Ist unser Bild von der Antike durch unsere eigene Erfahrung einer scheinbar immer näher zusammenrückenden Welt und einer „globalen“ Kultur geprägt, daß wir von „Pluralismus“ sprechen, wo „Partikularismus“ im Vordergrund stand, von „Vielheit“, wo „Einheit“ betont wurde? „Die Analyse des Diskurses Religion mahnt zur Vorsicht bei der Tradierung gängiger Hypothesen über die Einheit von Staat und Religion in der Antike oder über die Toleranz im Rahmen polytheistischer Systeme“⁹² konstatiert Hildegard Cancik-Lindemaier in Bezug auf den „Senatsbeschluß über die Bacchanalia von 186 v. Chr.“ zurückhaltend, eine Einschätzung, die – weniger vorsichtig – ganz allgemein zu formulieren wäre.

Wenn die Einheit des römischen Gemeinwesens ihren Ausdruck in der Religionsausübung fand und umgekehrt Gemeinschaft die Grundlage der Religionsausübung war,⁹³ dann „stand die Offenheit der römischen Gesellschaft als Ganzes fremden Religionen gegenüber im Widerspruch zur Beschränkung des Einzelnen auf die in seiner Gemeinschaft praktizierten Religiosität.“⁹⁴ „Genau besehen“, faßt Ernst Baltrusch seine Auffassung zusammen, „ist also die vielbeschworene römische Toleranz gegenüber anderen Religionen überhaupt keine (wie auch die hellenistische nicht), und sie konnte es auch nicht sein, weil die römische Gesellschaft keine religiöse Vielfalt grundsätzlicher Art vertrug.“⁹⁵

Aus der antiken Forderung nach gesellschaftlicher, nach staatlicher Einheit, die sich sichtbar in den religiösen Festen und den Götterkulten äußerte, haben Wissenschaftler unter der modernen Voraussetzung der Trennung der religiösen und der politischen Sphären dann immer wieder religiöse von politischer Toleranz getrennt: „The Roman policy toward foreign religions was one of religious toleration but of political intolerance stemming from the requirements of the civic and imperial cults. Whereas the intolerance of the Middle Ages

⁹¹ Kippenberg/v. Stuckrad 2003, 131.

⁹² Cancik-Lindemaier 1996, 96 (auch: Cancik-Lindemaier 2006, 45).

⁹³ Baltrusch 2002, 117f. Vgl. Scheid 1985, 12ff.

⁹⁴ Baltrusch 2002, 117f. Vgl. Scheid 1985, 12ff.

⁹⁵ Baltrusch 2002, 118.

was religious, that is, based directly on the pretensions of the Church or of the State to regulate the religious conscience of the individual, the intolerance of the Roman State was political and practical“, so Simeon L. Guterman in „Religious Toleration and persecution in ancient Rome“ aus dem Jahre 1951,⁹⁶ eine der wenigen und vereinzelt Monographien zum Thema der religiösen Toleranz in der Antike. Die Intoleranz war praktisch und politisch, die Toleranz hingegen religiös. Daß bei dieser, nicht nur von Simeon Guterman vorgenommenen Trennung von Politik und Religion anachronistisch das westliche Modell der Trennung von Staat und Kirche zugrundegelegt wird, welches Grundlage der sich in Westeuropa entfaltet und entwickelten Bewegung der Aufklärung war und auf die Idee der Religionsfreiheit entscheidenden Einfluß hatte, zeigt, wie schwer es ist, in einer historischen Weise von vergangenen und fremden Kulturen zu denken, ohne Phänomene in moderne Schubladen zu verteilen.⁹⁷

Ganz anders Jan Assman, der das Konzept der Toleranz zur Gänze für die Antike ablehnt.⁹⁸ Denn die verschiedenen Panthea seien mittels „interpretatio“ (Graeca, Romana usw.) miteinander kompatibel oder in Einklang zu bringen. Gleicher Auffassung ist auch Ernst Baltrusch, der anmerkt, daß ihm „der Begriff Toleranz in diesem Zusammenhang [...] jedoch völlig irreführend [erscheint], weil er per definitionem nur in Beziehung auf etwas Andersartiges

⁹⁶ Guterman 1951, 51.

⁹⁷ Vgl. zur Trennung von Staat und Kirche im griechischen Osten die Einleitung in Losehand 2007a, 9ff.

⁹⁸ Assmann 2003, 32: „Tolerieren‘ kann ich im strengen Sinne nur etwas, das meinen eigenen Anschauungen zuwiderläuft und das ich nur deswegen ‚dulden‘ kann, weil ich es mir leisten kann, d.h. mächtig oder großzügig genug bin, das mit meinen Anschauungen Unvereinbare nicht als Gefährdung empfinden zu müssen. Mit Bezug auf die Polytheismen der heidnischen Antike kann man daher strenggenommen gar nicht von ‚Toleranz‘ sprechen, weil hier die Kriterien der Unvereinbarkeit fehlen und es daher, was die Religion der anderen betrifft, gar nichts zu ‚dulden‘ gibt.“ Daß es im Konkreten der antiken Gesellschaften nicht stimmt, daß es im Religiösen „gar nichts zu ‚dulden‘ gibt“ (auch wenn das für „die Polytheismen der heidnischen Antike“ in abstracto und im Innenverhältnis zu gelten scheint), wird gerade deutlich an den Ressentiments gegenüber den Juden und später dem verfolgenden Zwang gegenüber den Christianern (Christen), die von den sie umgebenden „Nicht-Monotheisten“ kaum als „Nicht-Polytheisten“ wahrgenommen wurden. Die interpretatio Romana ist also mehr als eine „Verdolmetschung“ (Wissowa 1912, 86); Jan Assman nennt sie die „Kulturtechnik der Übersetzbarkeit“ (so z.B. in: Assmann 1996, 283-306; Assmann 1998, 19f.; 73ff.; Assmann 2000, 217ff.; Assmann 2003, 32ff.). Darum hat er vorgeschlagen, „unter Verweis auf die seit den Sumerern bezogene Praxis der Übersetzung von Götternamen (erst von einer Sprache in die andere, dann aber auch von einer Religion in die andere), [...] statt von Toleranz von ‚Übersetzbarkeit‘ zu sprechen“ (Assmann 2003, 32).

anzuwenden ist. Die meisten regionalen Kulte der griechisch-römischen Welt waren in ihren Grundstrukturen einander sehr ähnlich, darum auch leicht untereinander zu verbinden. Der Begriff Toleranz ist hier also gar nicht zu verwenden. Die monotheistischen Gottesvorstellung der Juden dagegen war etwas völlig anderes, Jahwe war nicht einzugliedern in die Götterheerscharen der anderen. Gerade hier hätte sich also die Toleranz der Griechen und Römer erweisen müssen [...] und hier sucht man beinahe völlig vergeblich.“⁹⁹ Simon Price hält die Rede von Toleranz/Intoleranz für anachronistisch.¹⁰⁰

Ob nun innerhalb der „Polytheismen der heidnischen Antike [...] die Kriterien der Unvereinbarkeit fehlen“, es aufgrund der Ähnlichkeit und Gleichartigkeit „nichts zu tolerieren“ gab, obwohl man vielleicht besser sagt „es nichts nicht zu tolerieren gab“ – dieser Kernfrage muß man meiner Meinung nach erneut und differenzierter auf der Spur bleiben. Zudem muß propädeutisch geklärt werden, was unter dem „Begriff Toleranz“ überhaupt zu verstehen ist bzw. welchen Toleranzbegriff, welche Toleranzbegriffe wir sinnvollerweise anwenden können: daß „der Begriff Toleranz [...] per definitionem nur in Beziehung auf etwas Andersartiges anzuwenden ist“,¹⁰¹ ist einerseits richtig, andererseits aber auch wieder nicht, denn nicht allein Andersartigkeit oder Fremdheit ist ein Kriterium für Toleranz oder Intoleranz, sondern Differenz, also beispielsweise die Differenz zwischen „eigen“ und „anders“, „vertraut“ und „fremd“ oder „wahr“ bzw. „richtig“ und „falsch“.

Während Marta Sordi die interpretatio Romana auch als Desinteresse an den Unterschieden zwischen den einzelnen Göttern beurteilt,¹⁰² bietet Peter Garn-

⁹⁹ Baltrusch 1998, 410.

¹⁰⁰ „[...] and the issue of tolerance/intolerance is anachronistic“ (Price 1999, 67).

¹⁰¹ Baltrusch 1998, 410.

¹⁰² Allg. zur interpretatio Romana vgl. Wissowa 1918, 1-49. Zur i.R. als Form religiöser Toleranz vgl. Sordi 1991, 12. Diese „Toleranz“ zeige, so Christa Frateantonio in ihrer Synopsis, „ein mangelndes Interesse an der Beschaffenheit fremder Gottheiten und habe dazu geführt, dass deren Eigenarten gar nicht erst erfasst und infolgedessen auch nicht bewertet worden seien“ (2003, 14). Das Verhältnis von „Toleranz“ und Desinteresse bzw. Gleichgültigkeit werden wir an anderer Stelle ausführlich besprechen, vorweg jedoch sei bemerkt, daß dieses Desinteresse und die mangelnde Bereitschaft, das Eigentümliche fremder Kulturen wahrzunehmen, dazu führt, daß wir „fast gänzlich auf die Berichte der antiken Autoren und ihre Keltenbilder angewiesen [sind]. Diese sind durch ihre interpretatio Graeca und interpretatio Romana geprägt, da das Verständnis des Andersartigen der keltischen Völker und die Fremdheit ihrer Kulturen nur auf der Grundlage der Eigensicht dargestellt und vermittelt werden konnte. Ein zeitgenössisches kritisches Nachdenken über diese Voreingenommenheit ist mir nicht bekannt“ (Tristram 2005, 211). So endet die Arbeit von stud. phil. Gergely Kapolnasi über „Die römische Religion in den

sey eine ähnliche Deutung, die den Römern aber weit über bloße „Gleichgültigkeit“ hinaus bescheinigt: „Roman-style polytheism was disposed to expand and absorb or at least neutralize other gods, not to tolerate them.“¹⁰³ Allerdings hatte die *interpretatio Romana* ihre Grenzen: entweder dort, wo die Zuwanderung von Menschen und damit auch Göttern reguliert wird, oder an jenen Grenzen der Zivilisation, wo Götter so barbarisch sind, daß sie unmöglich „romanisiert“, also assimiliert werden können.¹⁰⁴

Eine erste Rundschau zeigt also, daß wir es mit einer deutlich kontrovers diskutierten Frage zu tun haben. Selbstverständlich lassen sich sicher noch einige Beispiele mehr für die Verbreitung der Vorstellung religiöser Toleranz in der griechisch-römischen Welt finden, wie auch noch weitere Gegenstimmen – eine Vollständigkeit kann und muß angesichts des verstreuten Materials überhaupt nicht angestrebt werden, ein Überblick muß sich darum trotzdem nicht erübrigen.¹⁰⁵

Provinzen: Gallien und Britannien. Die *Interpretatio Romana* und die Grenzen der Toleranz“ (2006/07,17) mit dem nun nicht mehr unbekanntem Fazit: „Durch ihre pragmatische Denkweise jedoch erkannten sie [= die Römer] in fremden Göttern die Eigenschaften ihrer eigenen Gottheiten und setzten diese mit ihnen gleich. Gallien und Britannien boten hierfür mit ihrer ausgesprochen vielfältigen Götterwelt ein ideales Terrain. Viele keltische Götter wurden erst durch ihre Romanisierung konkretisiert. [...] Die Römer gingen in den Provinzen des Reiches [...] ausgesprochen geschickt mit den einheimischen Kulturen um und nutzten sie für ihre Zwecke, indem sie für den Staat Nützliches erlaubten und Schädliches verfolgten. Dennoch war diese Politik sehr tolerant, überließ sie im privaten Bereich doch jedem seinen Glauben. Der *interpretatio Romana* und der daraus resultierenden vielfältigen Götterwelt, der privaten Glaubensfreiheit und der religiösen Toleranz setzte vielerorts erst das Christentum ein Ende.“

¹⁰³ Garnsey 1984, 8.

¹⁰⁴ „Nach der Eroberung Italiens und der großen ‚Götter-Importwelle‘ des Zweiten Punischen Krieges ist das römische Pantheon funktional wie auch geographisch so differenziert geworden, daß einerseits eine *interpretatio Romana* in weitem Umfang möglich ist, andererseits Götter am kulturell fernstehenden ‚Rande der Welt‘ als so barbarisch betrachtet werden, daß sie nicht mehr integrierbar sind. Andere Götter erscheinen also entweder ohnehin schon als ‚römische Götter‘ oder als Exotica von eher ethnologischem Interesse, die im eigenen religiösen System nicht mehr relevant sind. Die zunehmende Abschottung gegen fremde Götter, die dem Grundzug der römischen Religion zuwiderläuft, steht in Verbindung mit der Zurückhaltung gegenüber der Aufnahme neuer Bürger im selben Zeitraum: Die soziale Realität wird auch auf die symbolische Ebene projiziert“ (Rüpke 1990, 164).

¹⁰⁵ Baltrusch 1998, 410 Anm. 40: „Belege erübrigen sich angesichts der Verbreitung der Vorstellung.“

Zusammenfassung

Religiöse Toleranz in der antiken Welt ist ein polarisierendes Thema, das entweder eine klare Zustimmung oder Ablehnung provoziert; jene Studien, die zu einem differenzierten Ergebnis kommen, sich also „zwischen den Extremen“ positionieren, sind vornehmlich Spezialthemen gewidmet und können und wollen damit natürlich nur selten den Anspruch erheben, von einer gewissen Allgemeingültigkeit zu sein. Die Selbstverständlichkeit, mit der allgemein von Toleranz im Zusammenhang mit der Antike gesprochen wird, eine Selbstverständlichkeit, die, wie schon angemerkt, vor allem dem hohen Verbreitungs- und Durchdringungsgrad dieser Auffassung zu verdanken ist, verleitet allerdings wohl dazu, hier keinen Diskussionsbedarf zu erkennen, wie es bisweilen mit Lehrsätzen von scheinbar allgemeiner Gültigkeit der Fall ist.

Daß eine solche „gewisse Allgemeingültigkeit“ bislang nicht erreicht wurde, sondern die einander ausschließenden Pole, wie auch jene, die einen Kompromiß in der Ausdifferenziertheit der Einzeluntersuchung finden, voneinander wenig bis völlig unbeeindruckt nebeneinanderher existieren, ist auffällig, aber, wie schon gesagt, erklärbar und verständlich. Natürlich kann man jenen Studien, die nicht primär die Religion der Griechen oder die der Römer behandeln, bisweilen eine Tendenz zur unreflektierten Übernahme jenes „wissenschaftlichen Topos“ der religiösen Toleranz attestieren. Andererseits kann beim Gros der Studien aus den ausgewählten Beispielen nur erahnt werden, welchen Begriff von „Toleranz“ der jeweilige Wissenschaftler zugrunde legt; zwischen der umfassenden Zustimmung und der generellen Ablehnung der These finden sich nur wenige, die hier Klärungsbedarf sehen und sich der Mühe unterziehen, den ihrem Urteil zugrundeliegenden Toleranzbegriff reflektiert zu skizzieren oder darzulegen.¹⁰⁶

Unser modernes Verständnis von Toleranz ist geprägt vom Toleranzbegriff der westeuropäischen Aufklärung. Allerdings ist das Bild, das wir uns vom Toleranzbegriff der Aufklärung machen, wiederum beeinflusst von unserem modernen Verständnis von Toleranz, welches wir historisch von dem der Aufklärung ableiten. Jedoch ist dieses moderne Verständnis von Toleranz wesentlich weiter gefaßt und beruht auf umfassenderen Prinzipien und Kriterien hinsichtlich der Grenzen von Toleranz. Ein Beispiel war dabei John Lockes Einstellung zum Atheismus, ausgeführt in seinem „Letter concerning Toleration“, die sich von der unsrigen in der Gegenwart deutlich unterscheidet; mo-

¹⁰⁶ Speyer 1996, 83-87; neuestens und sehr kurz Walter 2006, 306f.

mentan befinden wir uns, jedenfalls in den westlichen Gesellschaften, in der Phase der „religiösen Neutralität (einschließlich des Atheismus)“¹⁰⁷.

Ist a) die griechische und römische Religion tolerant (oder intolerant), sind b) Griechen und Römer in Dingen der Religion tolerant (oder intolerant) oder sind c) Griechen und Römer aus religiöser Motivation heraus in religiösen oder nichtreligiösen Dingen tolerant (oder intolerant)?¹⁰⁸ Diese dreifache Unterscheidung wird gängigerweise verwischt bzw. zugunsten eines der Teilaspekte ausgeblendet: hier greift die üblicherweise angeführte Unterscheidung zwischen „politisch (staatlich)“ und „religiös“. Nicht die Religion ist intolerant oder tolerant, sondern eine konkrete Gruppe (Polisgemeinschaft usw.) oder Einzelne handeln tolerant (oder intolerant), und zwar nicht in Dingen der Religion oder aus religiöser Motivation heraus, sondern politisch und praktisch. Die für die antike Welt anachronistische Herauslösung des Religiösen, also die Scheidung von Politischem und Religiösem macht es nicht einfach, „Toleranz“ im allgemeinen von „religiöser Toleranz“ im speziellen zu trennen. Das propagierte Fehlen einer

¹⁰⁷ Vgl. Bornkamm 1962, Sp. 933f.

¹⁰⁸ Man spricht meistens von „Toleranz“ – der Begriff „Intoleranz“ teilt das aus anderem Zusammenhang bekannte Schicksal, vor allem „mitgemeint“ zu sein, obwohl man in der Menschheitsgeschichte in signifikant größerem Maße auf Intoleranz denn auf Toleranz stößt. Da jedoch meiner Meinung nach die Lesbarkeit deutlich leidet, stets von „Toleranz und/oder Intoleranz“ zu sprechen, werde ich mit diesem Begriffspaar sparsam umgehen. Nichtsdestotrotz ist „wissenschaftliches Nachdenken über Intoleranz [...] keine akademische Luxusbeschäftigung, sondern dringender gefordert denn je“ (Mattioli 2004, 9; vgl. Borchmeyer 2000, 293-305). „Toleranz hat noch eine andere – eine ‚dunkle‘ – Seite: die Intoleranz. Wertneutral gesagt sind es zwei Seiten einer Münze oder zwei entgegengesetzte Gesichter, wie sie durch den römischen Gott Ianus in ihrer ganzen Zwiespältigkeit verkörpert werden. Darum möchte ich Ianus, den Sonnen- und Lichtgott, dann Schutzherr des Anfangs und Ursprungs, zum Schutzgott der Toleranz- und Intoleranzforschung ausrufen. ‚Zukunft braucht Herkunft‘ ist eines der philosophischen Prinzipien, die Marquard (2003 et al. loc.) richtungweisend geprägt und uns ins Stammbuch geschrieben hat – und die für die Toleranzforschung fruchtbar gemacht werden kann: – Ianus blickt nach links und nach rechts, nach ‚hieben‘ und nach ‚drieiben‘ (‚Hieben und drieiben‘, Gemälde von Hans A. Lasslob [2005]): Dies repräsentiert den Diskurs, ein Abwägen von Argumenten, aber auch den Dissens, das ‚Schubladendenken‘, und repräsentiert so (reflektierte) Toleranz und Intoleranz; – Ianus blickt nach vorn und blickt zurück: ‚Zukunft braucht Herkunft‘: der Mensch muß sich als endliches Wesen im Lauf der Zeiten ‚seiner (Geschichte) selbst vergewissern‘. Wir existieren nicht ohne die Anknüpfung an die Vergangenheit – das, was vor uns war –, haben ohne die Anknüpfung keine Zukunft, weil wir uns nicht ‚neu erfinden‘ können (nihil novum sub sole). Wir ernten, was andere säten und wir säen, was andere ernten werden; Ianus als Erfinder des Ackerbaus wird mir da sicher recht geben. – Wenn Toleranz die Zukunft der Menschheit bedeutet, also ohne Toleranz die Menschheit keine Zukunft hat und Intoleranz der Vergangenheit angehören soll, müssen wir die Vergangenheit ebenso im Blick behalten wie die Zukunft“ (Losehand 2007b).

„Orthodoxie“ läßt dazu tendieren, beispielsweise Restriktionen gegen einen „philosophischen Atheismus“ oder gegen bestimmte Kulte usw. nicht als „religiös“ (motiviert) einzustufen, sondern als vornehmlich oder ausschließlich politisch.¹⁰⁹

Hinzu kommt: Jene, die aus der Vielfalt des antiken Götterhimmels auf die Toleranz gegenüber unterschiedlichen „Gottgläubigen“ schließen, verwenden den Begriff „Glauben“ im Kontext mit der Religion der Griechen und Römer fast unbedarft und unverkrampft, jene hingegen, die von fehlender „Orthodoxie“ in der paganen Religion sprechen, verbinden „Glauben“ mit dem jüdisch-christlichen Verständnis und betonen den großen Unterschied zwischen „Gläubigsein“ als Polytheist und „Gläubigsein“ als Jude oder Christ. Die Sicht auf den „Primat des Handelns“ in der antiken Religion bereitet allgemein Schwierigkeiten, vom antiken Menschen als einem „Gläubigen“, einem „Frommen“ und von seiner Religion als „Glauben“ zu sprechen. Und um mit Erich Fromm zu fragen: „hatten“ Griechen und Römer (nur) einen „Glauben“ oder „waren“ sie „Gläubige“? Darauf aufbauend läßt sich weiters fragen, ob die „Kriterien der Unvereinbarkeit“ in der griechischen und römischen Religion wirklich fehlten,¹¹⁰ also, ob Griechen und Römer mit ihrer Religion (ihrem „Glauben“) alles vereinbar hielten – was wir annehmen müssen, denn sonst gäbe es ja solche „Kriterien der Unvereinbarkeit“ – und ob sie somit auch nicht zwischen „richtig“ und „falsch“ oder gar „wahr“ und „falsch“ unterschieden. Ist also der Begriff Toleranz „irreführend“¹¹¹, weil wir innerhalb der antiken polytheistischen Religionen nicht auf „Unvereinbarkeit“ und nicht auf (strukturelle) „Andersartigkeit“ treffen?

Wenn wir der griechisch-/hellenistisch-römischen Welt also nicht religiöse Toleranz attestieren können, ein Befund, der von einigen Fachleuten geteilt wird und bei näherer Betrachtung nicht unwahrscheinlich ist, können wir dann – als hilfswise Eingabe – das Bild einer nicht intoleranten Antike dadurch retten, indem wir den Begriff Toleranz für die Antike für ungeeignet erklären? Bedenken wir, daß – ein weiterer Lehrsatz mit common sense – der Begriff der *tolerantia* in der Antike keineswegs jenen Umfang hat, den wir beispielsweise in Theophil Lessings Schrift „*De religionum tolerantia*“ (1669) vorfinden, sondern darunter das gleichmütige Erdulden und Ertragen von außen kommender Widrigkeiten wie Unwetter, eine zänkisches Eheweib (natürlich:

¹⁰⁹ Beispielhaft hierfür die sog. „Asebieprozesse“ im Athen des ausgehenden 5. vorchristl. Jahrhunderts und die römische Gesetzgebung gegen den Bacchanalienkulte in Italien 186 v. Chr.

¹¹⁰ Assmann 2003, 32; vgl. Fußnote 98.

¹¹¹ Baltrusch 1998, 410.

Xanthippe) und andere Schicksalsschläge verstanden wurde,¹¹² geschweige denn, daß wir eine Toleranzkonzeption nachweisen können. Folgt daraus, daß es keinen Begriff von „Toleranz“ in der Antike gab und wir deshalb auch nicht von und damit über (hier: religiöse) Toleranz und Intoleranz sprechen können? „Toleranz“ als geistesgeschichtlich anachronistische Konstruktion, die erst mit dem Einbruch des sich ausbreitenden Christentums in die pagane Welt überhaupt nötig wurde und folgerichtig als erstes auch von einem Christen, Tertullian (in seinem Brief ad Scapulam), formuliert wurde?

Ich habe auf den letzten Seiten einige, aber natürlich noch nicht alle der Gedanken, Schwierigkeiten und Fragestellungen skizziert und angerissen, die uns im Rahmen der historischen Toleranzforschung bzw. der Beschäftigung mit Toleranz im paganen Altertum begegnen und von Relevanz sind. Es steht außer Zweifel, daß es nicht ausreicht, vermittels aneinandergereihter exempla sich dem Thema „Toleranz“ anzunehmen. Für jedes Beispiel läßt sich ein Gegenbeispiel finden und nicht allein derjenige überzeugt, der anderen in Qualität und Quantität seiner Fundstellen überlegen ist. Natürlich können Theorien nur sinnvoll aus Befunden entwickelt werden, muß das Allgemeine aus dem Speziellen gewonnen werden. Doch nicht das bloße Beschreiben von empirisch Vorliegendem bzw. aus Quellen sich Extrahiertem (oder gar das Aufrechnen von Belegen), sondern das Verständnis der Zusammenhänge und die Erkenntnis möglicher wiederkehrender Muster und damit ein Einblick in die Lebens-, Gedanken- und Gefühlswelt der Griechen und Römer wird uns in diesen Fragen voranbringen.

Literaturverzeichnis

- G. Ahn, Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.): *Der eine Gott und die Götter: Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82)*, Zürich 2003, 1-10.
- A. Angenendt, Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?, in: *Stimmen der Zeit* 5, 2005, 319-328.
- A. Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007.
- K. Arntz, Laudatio aus Anlaß der Ehrenpromotion von Andrea Riccardi im Zeichen von „450 Jahre Augsburger Religionsfrieden“, gehalten am 17. Juni 2005.
- J. Assmann, Praktiken des Übersetzens und Konzepte von Toleranz im Alten Orient und in der hellenistisch-römischen Antike, in: A. Wierlacher (Hg.), *Kulturthema*

¹¹² Vgl. vorab dazu Cancik/Cancik-Lindemaier 1996, 263-282.

- Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung (Kulturthemen, 2), München 1996, 283-306.
- J. Assmann, *Moses the Egyptian*, Cambridge MA 1997.
- J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München u.a. 1998.
- J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München u.a. 2000.
- J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München u.a. 2003.
- E. Baltrusch, *Zwischen Bewunderung, Duldung und Ablehnung: Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur*, in: *Klio* 80, 1998 (mit dem teilweise erfolgten „Corrigendum“ der hebräischen Zitate in diesem Aufsatz: *Klio* 81, 1999), 403-421.
- E. Baltrusch, *Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt 2002.
- S. Barteleit, *Toleranz und Irenik. Politisch-religiöse Grenzsetzungen im England der 1650er Jahre*, Mainz 2003.
- M.-F. Baslez, *Tolerance et intolerance dans la cite grecque*, in: *Revue Société Ernest Renan* 38, 1988/89, 10-18.
- G. Baudler, *Gewalt in den Weltreligionen*, Darmstadt 2005.
- J. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie* (Theologische Bibliothek Töpelmann 96), Berlin 1998.
- G. Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006.
- J. Bleicken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte der Römischen Kaiserzeit*. 2 Bände, Paderborn 1981.
- J. Bodin, „Colloquium heptaplomeres“ 6 (ca. 1594; ed. v. L. Noack, Schwerin 1857 [repr. Stuttgart/Bad Cannstatt 1966]; zeitgenössische frz. Übersetzung: *Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevées*, ed. v. F. Berriot, Genf 1984 [THR 204]; deutscher Auszug in: H.R. Guggisberg [Hg.], *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984).
- B. Bollmann, *Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz 1998.
- D. Borchmeyer, *Zur Verknüpfung von Toleranz- und Intoleranzforschung*, in: R. Kloepfer/B. Dücker (Hg.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg 2000, 293-305.
- H. Bornkamm, Art.: *Toleranz* [II], In *der Geschichte des Christentums*, RGG3 6, 1962.
- K. Brodersen (Hg.), *Virtuelle Antike. Wendepunkte der Alten Geschichte*, Darmstadt 2000.
- I. Broer/R. Schlüter (Hg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996.
- R. Burger, *Retheologisierung der Politik und weltpolitische Konfliktkonstellationen* (Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie Wien 1), Wien 2004.
- J.W. Burrow, *Gibbon*, Oxford 1985.
- H. Cancik, *Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen „Menschenrecht“*,

- „Religionsfreiheit“, „Toleranz“, in: K.M. Girardet/U. Nortmann (Hg.), *Menschenrechte und europäische Identität: Die antiken Grundlagen*, Stuttgart 2005, 94-104.
- H. Cancik/H. Cancik-Lindemaier, *Moralische tolerantia – wissenschaftliche Wahrnehmung des Fremden – religiöse Freiheit und Repression. Bemerkungen zum „Kulturthema Toleranz“ in der griechischen und römischen Antike*, in: A. Wierlacher (Hg.), *Kulturthema Toleranz: zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung (Kulturthemen 2)*, München 1996, 263-282.
- H. Cancik-Lindemaier, *Der Diskurs Religion im Senatsbeschuß über die Bacchanalia von 186 v. Chr. und bei Livius (B.XXXIX)*, in: H. Cancik (Hg.), *Griechische und Römische Religion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag (Geschichte – Tradition – Reflexion 2)*, Tübingen 1996, 77-96.
- H. Cancik-Lindemaier, *Der Diskurs Religion im Senatsbeschuß über die Bacchanalia von 186 v. Chr. und bei Livius (B. XXXIX) (1996)*, in: H. Cancik-Lindemaier (Hg.), *Von Atheismus bis Zensur: Römische Lektüren in kulturwissenschaftlicher Absicht*, Würzburg 2006, 33-49.
- H. Cancik-Lindemaier, *Gottlosigkeit im Altertum. Materialismus – Pantheismus – Religionskritik – Atheismus (o.J.)*, in: H. Cancik-Lindemaier (Hg.), *Von Atheismus bis Zensur: Römische Lektüren in kulturwissenschaftlicher Absicht*, Würzburg 2006, 33-49.
- C. Colpe, *Formen der Intoleranz. Altkirchliche Autoren und ihre antipagane Polemik*, in: R. Kampling/B. Schlegelberger (Hg.), *Wahrnehmung des Fremden: Christentum und andere Religionen*, Berlin 1996, 87-123.
- J.A. Dabdab Trabulsi, *Gibbon e a religião: notas à margem do „Declínio e queda“ (origens e vitória do cristianismo)*, in: *Classica (Brasil)* 9/10, 1996/97, 233-254.
- D. Daube, *The Contrariness of Speech and Polytheism*, in: *Journal of Law and Religion* 11 (1), 1994/95, 317-321.
- J. Delumeau, *From the Edict of Nantes ecumenism*, in: R. Whelan/C. Baxter (Hg.), *Toleration and religious identity: The Edict of Nantes and its implications in France, Britain and Ireland*, Dublin 2003, 41-53.
- D. Döring, *Samuel von Pufendorf and Toleration*, in: J.C. Laursen/C.J. Nederman (Hg.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, Philadelphia 1998, 178-196.
- A.B. Drachmann, *Atheisme i det antike Hedenskab*, København 1919.
- A.B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922.
- P. Ducrey, *Gibbon et Rome à la lumière de l'historiographie moderne. Dix exposés suivis de discussions*, Genf 1977.
- G. Frank/J. Haustein/A. de Lange (Hg.), *Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit: Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen (Bensheimer Hefte; hg. vom Evangelischen Bund 95)*, Göttingen 2000.
- Ch. Frateantonio, *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum. Öffentliche Religionen im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis*, Tübingen 2003.
- Ch. Frateantonio, *Das Erbe des antiken Pluralismus*, in: Ch. Augustin/J. Wienand/Ch. Winkler (Hg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden 2006, 28-40.

- M.J. Fritsch, *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 28)*, Hamburg 2004.
- N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris 1864.
- N.D. Fustel de Coulanges, *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, Stuttgart 1981.
- P. Garnsey, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, in: W.J. Sheils (Hg.), *Persecution and Toleration. Papers read at the Twenty-Second Summer Meeting and the Twenty-Third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society (Studies in church history 21)*, Oxford 1984, 1-27.
- E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. II: Constantine and the Christian Empire, (1776-1788)*, London 1984.
- H.R. Guggisberg (Hg.), *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung: Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984.
- S.L. Guterman, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, London 1951.
- M. Hailer, *Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 109)*, Göttingen 2006.
- A. Halbmayr, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus (Salzburger theologische Studien 13)*, Innsbruck 2000.
- J.W. Hauer, *Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen. Beiträge zur einer weltgeschichtlichen Betrachtung der Religion*, Stuttgart 1961.
- E. Heinrich, *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche (Alber-Reihe Thesen 5)*, Freiburg 2001.
- K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.
- O. Höffe, *Aristoteles: Politik (Klassiker auslegen 23)*, Berlin 2001.
- O. Höffe, *Toleranz in Zeiten interkultureller Konflikte*, in: Ch. Augustin/J. Wienand/Ch. Winkler (Hg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden 2006, 84-101.
- H. Hornik, *Jean Bodin and the Beginnings of Voltaire's Struggle for Religious Tolerance*, in: *Modern Language Notes* 76, 1961, 32-35.
- D. Hume, NH (1757) IX; dt. D. Hume, *Dialoge über natürliche Religion (Philosophische Bibliothek 36)*, Hamburg 2007.
- W. Huss, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v. Chr.*, München 2001.
- F. Jacques/J. Scheid (Hg.), *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.). Tome 1: Les structures de l'Empire romain*, Paris 1990.
- F. Jacques/J. Scheid, *Rom und das Hohe Reich in der Kaiserzeit. Die Struktur des Reiches, aus dem Französischen von Peter Riedlberger*, Stuttgart u.a. 1998.
- S.L. Jenkinson, *Two concepts of tolerance or why Bayle is not Locke*, in: *Journal of political philosophy* 1996, 302-321.
- G. Kapolnasi, *Die römische Religion in den Provinzen: Gallien und Britannien. Die Interpretatio Romana und die Grenzen der Toleranz*, Proseminararbeit Univ. Heidelberg 2006/07, verfügbar über <http://www.hausarbeiten.de>.

- O. Keel, Monotheismus – ein göttlicher Makel. Über eine allzu bequeme Anklage, in: NZZ, 30./31. Oktober 2004, 68.
- H.G. Kippenberg/K. v. Stuckrad (Hg.), Einführung in die Religionswissenschaft, München 2003.
- H.G. Kippenberg/M. Riesebrodt, Max Webers ‚Religionssystematik‘, Tübingen 2001.
- I. König, Die Spätantike, Darmstadt 2007.
- G. Krodel, Persecution and Toleration of Christianity Until Hadrian, in: S. Benko; J.J. O'Rourke (Hg.), The Catacombs and the Colosseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity, Valley Forge PA 1971, 255-267.
- M. Kuntz Leathers, The Concept of Toleration in the Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin, in: J.Ch. Laursen; C.J. Nederman (Hg.), Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment, Philadelphia 1998, 125-144.
- C. Lepelley, Afrika, in: ders. (Hg.), Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit. 44 v. Chr.-260 n. Chr. Band II: Regionen des Reiches, München/Leipzig 2001, 79-120.
- H. Leppin, Theodosius der Große, Darmstadt 2003.
- Th. Lessing, De religionum tolerantia. Über die Duldung der Religionen (Kleine Schriften zur Aufklärung 2), Göttingen 1991.
- J. Locke, Letter Concerning Toleration, engl.-dt., hg., übers. u. erl. v. J. Ebbinghaus, Hamburg 1957.
- N. Lohfink, Vortrag an der Katholischen Akademie in Bayern, München, 9. Mai 2003.
- J. Losehand, Symphonie der Mächte. Kirche und Staat in Rußland 1689-1917 (Studien zur Geschichte Ost- und Ostmitteleuropas 7), Herne 2007(a).
- J. Losehand, Projekte und Ziele der Arbeitsstelle für Toleranzforschung, Stuttgart 2007(b), http://www.toleranzforschung.org/projekte_ge.html
- J. Losehand, Die letzten Tage des Pompeius. Von Pharsalos bis Pelusion, Wien 2008.
- G. Lüdemann, Die Intoleranz des Evangeliums. Erläutert an ausgewählten Schriften des Neuen Testaments, Springe 2004.
- W. Lütterfelds/Th. Mohrs (Hg.), Wahr oder tolerant? Religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz (Wittgenstein-Studien. Deutsche Ludwig Wittgenstein Gesellschaft e.V. DLWG 11), Frankfurt am Main 2005.
- O. Marquard, Lob des Polytheismus, in: ders. (Hg.), Zukunft braucht Herkunft: Philosophische Essays, Stuttgart 2003, 46-71.
- W. Martini, Das Pantheon Hadrians in Rom. Das Bauwerk und seine Deutung. (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main XLIV, [1]), Stuttgart 2006.
- A. Mattioli, Einige Überlegungen zu einem neuen Forschungsfeld, in: A. Mattioli/M. Ries/E. Rudolph (Hg.), Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen: Europa 1770-1848 (Kultur – Philosophie – Geschichte. Reihe des Kulturwissenschaftlichen Instituts Luzern 1), Zürich 2004, 9-19.
- F. Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Einleitung: Die Antike. Erstes Buch: Teufelsfurcht und Aufklärung im sogenannten Mittelalter, Neugesetzt nach d. Ausg. Stuttgart Dt. Verl.-Anst., 1920-1923 (Band 1), Frankfurt am Main 1989.

- G. Minois, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris 1999.
- G. Minois, *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Weimar 2000.
- L. Neuhold, *Religion und katholische Soziallehre im Wandel vor allem der Werte. Erscheinungsbilder und Chancen* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 43), Münster, Hamburg 2000.
- M.R. Niehoff, *Philo's views on paganism*, in: G.N. Stanton/G.G. Stroumsa (Hg.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 135-158.
- F. Nietzsche, „Fröhliche Wissenschaft“ (1882/87): Kritische Studienausgabe, Band 3, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1999.
- W. Nippel, *Der Begründer der modernen Althistorie: Edward Gibbon. Dimensionen der Historik*, in: H.W. Blanke u.a. (Hg.), *Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute: Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag*, Köln/Wien 1998, 209-220.
- W. Nippel, *Edward Gibbon und die Anfänge der modernen Althistorie*, in: G.W. Most (Hg.), *Historicization = Historisierung* (Aporemata 5), Göttingen 2001, 149-167.
- C. Opitz, *Die letzten Hexen. Hexenverfolgung und Misogynie in der Aufklärung – am Beispiel von Christian Thomasius' Schriften gegen die Hexenverfolgung*, in: A. Mattioli/M. Ries/E. Rudolph (Hg.), *Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen: Europa 1770-1848* (Kultur – Philosophie – Geschichte. Reihe des Kulturwissenschaftlichen Instituts Luzern 1), Zürich 2004, 91-109.
- T.P. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge/New York 2000.
- R.H. Popkin, *Skepticism About Religion and Millenarian Dogmatism: Two Sources of Toleration in the Seventeenth Century*, in: J.Ch. Laursen/C.J. Nederman (Hg.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, Philadelphia 1998, 232-250.
- S.R.F. Price, *Religions of the ancient Greeks*, Cambridge 1999.
- G.Ch.B. Pünjer, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation*, Braunschweig 1880.
- J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau 2003.
- G. Remer, *Ha-Me'iri's theory of Religious Theory*, in: J.Ch. Laursen/C.J. Nederman (Hg.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, Philadelphia 1998, 71-91.
- U. Riemer, *Flavius Clemens – vom römischen Konsul zum christlichen Märtyrer*, in: Ch. Batsch/U. Egelhaaf-Gaiser/R. Stepper (Hg.), *Zwischen Krise und Alltag: Antike Religionen im Mittelmeerraum*, Stuttgart 1999, 243-253.
- A. Rubel, *Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*, Darmstadt 2000.
- J. Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.
- E. Sandvoss, *Asebie und Atheismus im klassischen Zeitalter der griechischen Polis*,

- in: *Saeculum* 19, 1968, 312-329.
- J. Scheid, *Romulus et ses Frères. Le Collège des Frères Arvales, Modèle du Culte Public dans la Rome des Empereurs*, Rom 1990.
- H. Schmidinger, *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt 2002.
- F. Schmidt, *Naissance des polythéismes (1624-1757)*, in: *ASSR* 59, 1985, 77-90.
- E. Schockenhoff, *Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit*, in: W. Lütterfelds/Th. Mohrs (Hg.), *Wahr oder tolerant? Religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz (Wittgenstein-Studien. Deutsche Ludwig Wittgenstein Gesellschaft e.V. DLWG 11)*, Frankfurt am Main 2005, 167-176.
- A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena (1851)*. *Kleine philosophische Schriften, Band 2*, Zürich 1991. (= Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena*. Zweiter Band, in: ders.: *Sämtliche Werke*. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, Leipzig 1939.)
- R. Simek, *Religion und Mythologie der Germanen*, Darmstadt 2003.
- M. Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura – Europos – Hatra; eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian (Oriens et occidentis 9)*, Stuttgart 2005.
- M. Sordi, *Tolleranza e intolleranza nel mondo antico*, in: Mario Sina (Hg.), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Mailand 1991, 1-12.
- W. Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen (Bibliothek des Buchwesens 7)*, Stuttgart 1981.
- W. Speyer, *Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche*, in: I. Broer/R. Schlüter (Hg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996, 83-106.
- W. Speyer (Hg.), *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld: Kleine Schriften 2 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 116)*, Tübingen 1999.
- G.N. Stanton/G.G. Stroumsa (Hg.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998.
- D. Syrbe, *Rezension zu I. König, Die Spätantike*. Darmstadt 2007, in: *H-Soz-u-Kult*, 25.06.2007.
- J. Taubes, *Zur Konjunktur des Polytheismus*, in: K.H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt 1983, 457-470.
- E. Thomas, *The architectural history of the Pantheon in Rome from Agrippa to Septimius Severus via Hadrian*, in: *Hephaistos* 15, 1997, 163-186.
- E.A. Toynbee, „Was wäre, wenn Alexander der Große alt geworden wäre?“, dt. in: K. Brodersen (Hg.), *Virtuelle Antike. Wendepunkte der Alten Geschichte*, Darmstadt 2000, 43-102.
- H.R. Trevor-Roper, *Edward Gibbon after Two Hundred Years*, in: *The Listener*, 22.10.1964.
- H.L.C. Tristram, *Kelten und Druiden im Spiegel des Selbstverständnisses der Antike*, in: U. Riemer/P. Riemer (Hg.), *Xenophobie – Philoxenie: Vom Umgang mit dem Fremden in der Antike*, Stuttgart 2005, 205-223.

- J. Walter, *Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Lactanz (Hypomnemata 165)*, Göttingen 2006.
- M.A. Weber: *David Hume und Edward Gibbon. Religionssoziologie der Aufklärung (Athenäums Monographien Philosophie 263)*, Frankfurt 1991.
- J.Th.P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tübingen 1912.
- J. Werbick, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen (Religion – Geschichte – Gesellschaft 40)*, Münster 2004.
- Th. Wiedemann, *Polytheism, Monotheism, and Religious Co-existence. Paganism and Christianity in the Roman Empire*, in: I. Hamnett (Hg.), *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*, London/New York 1990, 64-78.
- A. Wierlacher (Hg.), *Kulturthema Toleranz: Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung (Kulturthemen 2)*, München 1996.
- D. Winslow, *Religion and the Early Roman Empire*, in: S. Benko/J.J. O'Rourke (Hg.), *The Catacombs and the Colosseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*, Valley Forge PA 1971, 237-254.
- G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* 5, Abt. 4, München ²1912.
- G. Wissowa, *Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 19, 1918, 1-49.
- J. Vogt, *Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik*, in: *Saeculum* 19, 1968, 344-361.
- K. Zach/J. Bahlcke, *Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation. Ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 6)*, Münster 2004.
- P. Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton/Oxford 2003.

Dr. Joachim Losehand, M.A.
Carl von Ossietzky-Universität
Institut für Geschichte
Ammerländer Heerstraße 114-118
D-26129 Oldenburg
E-Mail: joachim.losehand@uni-oldenburg.de