

Burkhard Gladigow

Götternamen und Name Gottes*

Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte

1. Sprachtheoretische Prämissen 1.1 Soziologie der Namensgebung
1.2 Psychologie des Namensgebrauchs. Identifikation, Individualisierung, Personifikation 2 Die magische Instrumentalisierung des Namens 2. 1.1 Anrufung, Verfluchung, Namenstilgung 2.1.2 Das Schreiben des Namens 2.2 Namensvermeidung 2.2.1 Der Geheimname 2.2.2 Tabunamen-Euphemismus 2.3 Die Konkurrenz von Bild und Namen
3.1 Zur Entstehung von Götternamen 3.2 Etymologisieren von Götternamen und die Anfänge theologischer Spekulation 3.3 Götternamen und Göttersprache 4.1 Die Vielnamigkeit von Göttern: Funktions- und Prädikatenhäufungen 4.2 Götterspaltung und Göttervereinigung 4.3 Die Gleichsetzung von Götternamen und der Synkretismus 4.4 Polytheismus und individualisierter Verband 4.5 Das Problem der Augenblicks- und Sondergötter 5.1 Namenlosigkeit eines Gottes als besondere Qualität 5.1.1 Namenlosigkeit als Nichtverfügbarkeit – ‚negative Theologie‘ 6. Zusammenfassung: Name und Religion

* Allgemeinere Literatur: *R. Hirzel*, *Der Name*, Abh. Akad. Leipzig Phil.-hist. Kl. 36, 2, Leipzig 1918; *Wilb. Schmidt*, *Die Bedeutung des Namens im Kult und Aberglauben*, Jahresber. Ludwig-Georg-Gymn. Darmstadt 1912; *F. v. Andrian*, *Über Wortaberglauben*: Correspondenzblatt d. deutschen Ges. f. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 27 (1896) 109–127; *G. Foucart, alii*, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings (= ERE), 9, 1917, 130 ff. s. v. Names; *I. Abrahams*, ERE 9, 1917, 176–178 s. v. Name of God (Jewish); *J. A. MacCulloch*, ERE 9, 1917, 178–181 s. v. Nameless Gods; *Aly*, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (= HWDG), ed. Bächtold-Stäubli, 6 (1934/5), Sp. 950–965 s. v. Name, namenlos, Namensänderung, Namensgeschenk, Namensorakel; *W. Philipp*, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (= RGG) 4, 1960, Sp. 1298–1300 s. v. Name Gottes; *C. A. Schmitz, K. Baltzer, B. Reicke*, RGG 4, 1960, Sp. 1301–1306; *G. van der Leeuw*, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970, 155–170; *C. Mazzantini*, *La questione dei ‚nomi divini‘*: *Giornale di metafisica* 9 (1954) 113–124; *Thurnwald, Roeder, Thomsen, Ebeling*, *Realexikon der Vorgeschichte* 8 (1927), 432–448 (Lit.); *Bietenhard*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begr. v. G. Kittel, Bd. 5 (1954), 242–281 s. v. ónoma (Lit.); *H. Usener*, *Göttliche Synonyme*, Kl. Schriften 4, 1913, 259–306; *H. Usener*, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt 1948 (1896); *E. Cassirer*, *Philosophie der symbolischen Formen* 2, Darmstadt 1964, 238–261 (‚Der Persönlichkeitsbegriff und die persönlichen Götter – Die Phasen des mythischen Ichbegriffs‘).

1 Sprachtheoretische Prämissen

Trotz erheblicher Differenzen innerhalb der einzelnen Theorien über Entstehung und Aufbau der menschlichen Sprache ist wohl unbestreitbar, daß die – phylogenetisch wie ontogenetisch – frühesten Formen menschlicher Sprachtätigkeit¹ expressiv und emotionell-appellierend sind. Der Raum, in dem sich eine solche Sprache entfaltet, ist entsprechend der der sozialen Gemeinschaft, der Familie, des Stammes. Die Beziehungen zu den Gruppenangehörigen und die Beziehungen zwischen ihnen² bestimmen die Modalitäten der Sprachtätigkeit und stellen damit die Struktur der Weltauffassung. Phylogenese und Ontogenese stimmen in diesem Basisbereich der Sprache augenscheinlich überein, die Erkenntnisse der Kinderpsychologie³ können demnach für unsere Überlegungen mit herangezogen werden.

In eine außerordentlich tiefe Schicht der Sprache gehört ohne Zweifel der Name als die mit personaler Präsenz korrelierende Lautäußerung⁴ bzw. als der selektive Anruf im Rahmen individualisierter Beziehungen. Die Verwendung des Namens bedeutet für die hier angesprochene Sprachschicht konkret, daß durch einen Laut oder eine Lautfolge nicht mehr die ganze Gruppe mobilisiert wird, wie etwa durch den

1 F. Kainz, Die ‚Sprache‘ der Tiere, Stuttgart 1961, 116; E. Topitsch, Phylogenetische und emotionale Grundlagen menschlicher Weltauffassung, *Saggi Filosofici* 9, 1962, wiederabgedr. in: W. E. Mühlmann–E. W. Müller (Hrsg.), *Kulturanthropologie*, Köln–Berlin 1966, 59 ff. (zitiert wird nach dem Wiederabdruck unter ‚Topitsch, Phylogenetische Grundlagen . . .‘); vgl. auch A. Gebelen, *Der Mensch*, Frankfurt–Bonn 1966, 141 ff. und 193 ff.

2 C. K. Ogden, I. A. Richards, *Die Bedeutung der Bedeutung*, Suhrkamp Theorie 1974 (übers. v. G. H. Müller nach der 10. Aufl. v. 1949), 33 ff. (‚Die Macht der Wörter‘); B. Malinowski, *Das Problem der Bedeutung in primitiven Sprachen*, in: Ogden, Richards a. a. O. 353 ff.; E. Topitsch, *Phylogenetische Grundlagen . . .* 60 ff.

3 Grundlegend J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris 1947, 37 ff., 107 ff. und passim.

4 Dazu gut B. Malinowski, a. a. O. 358 ff.; auf S. 359 eine erste Zusammenfassung: „Für das Kind sind deshalb Wörter nicht nur Ausdrucksmittel, sondern wirkungsvolle Aktionsmodi. Der Laut, mit kläglichlicher Stimme geäußerte Name einer Person besitzt die Macht, diese Person erscheinen zu lassen. Nach Nahrung muß man rufen und sie erscheint – in der Mehrzahl der Fälle. So muß die kindliche Erfahrung im Geist des Kindes den tiefen Eindruck hinterlassen, daß ein Name Macht über die Person oder das Ding hat, die er bedeutet. Wir stellen also fest, daß ein für die menschliche Rasse wesentliches biologisches Arrangement bewirkt, daß die frühen artikulierten Wörter, die Kinder von sich geben, eben die Wirkung hervorrufen, die diese Wörter *bedeuten*.“

Schmerzens- oder Warnschrei eines Herdentieres,⁵ sondern ein Einzelwesen als solches isoliert und angesprochen wird. Der Individualname, der bei Anwesenheit mehrerer Gruppenmitglieder allein eine sichere Selektivität ermöglicht,⁶ ist auf der Empfängerseite zugleich ein Modus der Individualisierung zur Person, mit Wirkung über den individualisierten Verband hinaus.⁷

Bedeutsam für die hier angesprochene Phase ist, daß die Beziehungen zu wichtigen Mitmenschen, eben den Mitgliedern der sozialen Gemeinschaft, genauer gesagt, die sprachlich-emotionale Konkretisierung dieser Beziehungen, auch auf belebte Objekte außerhalb der Gemeinschaft und auf unbelebte Objekte übertragen werden können. Das ist die Voraussetzung jenes Vorgangs, den Topitsch⁸ als soziomorphe Weltauffassung bezeichnet: Struktur und Ablauf des Umweltgeschehens werden als soziales Rollenspiel gedeutet; die zunächst undifferenzierte außersoziale Umwelt ist mit Hilfe der Benennungen, der Namen, zu quasi-personalen Einheiten differenziert. Dabei wird sehr deutlich, daß Namentlichkeit und Interesse ebenso zusammengehören wie Anonymität und Indifferenz: Einen Namen bekommt, was Aufmerksamkeit erregt, einen Namen bekommt, was als individuell Wirken empfunden wird.

5 F. Kainz, Die Sprache der Tiere 125, M. Meyer-Holzappel, Soziale Beziehungen bei Säugetieren, in: Gestaltungen sozialen Lebens bei Mensch und Tier, hrsg. v. F. E. Lehmann, Bern 1958, 86 ff.

6 In den Mutter-Kind- und Vater-Kind-Beziehungen finden sich im Tierreich verschiedentlich Zuordnungen von Signalen, die die gleiche Funktion wie ein Name haben können.

7 Das ist ein wichtiger Unterschied zu den Bedingungen von ‚Individualität‘ in Tierverbänden, hier ist ‚Individualität‘ nicht auf einen anderen Verband übertragbar.

8 E. Topitsch, Phylogenetische Grundlagen . . . 64 ff.; M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926, 54 ff.; E. Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik (1958), dtv Wissenschaftliche Reihe, München 1972, 29 ff. und passim.

9 Auf die emotionale Differenz, die zwischen der Vergabe eines allgemeinen Appellativums und eines Individualnamens besteht, hat B. Malinowski, a. a. O. 373 ff., hingewiesen. Von der Objektseite her beschreibt B. Snell, Der Aufbau der Sprache, Hamburg 1952, diese Differenz folgendermaßen: „Denn die eigentliche Domäne der Eigennamen ist die Bezeichnung bestimmter Menschen, die sich eben dadurch von den Dingen unterscheiden, daß sie auf ein Ziel hin wirken können. Und wenn der Gebrauch von Eigennamen ausgedehnt wird auf Götter, auf bestimmte Tiere oder sogar Geräte, so liegt darin immer . . ., daß das so Bezeichnete als wirkendes Individuum gefaßt wird, daß es sich eben seines spezifischen Wirkens wegen heraushebt aus der Menge dessen, dem kein Eigenname zukommt“ (S. 143).

Das Verhältnis von Name und Ding wird ohne weiteres als ein reziprokes verstanden, die gewohnten Bezeichnungen gehören mit Notwendigkeit zu den Dingen, es herrscht eine Korrelation, die als Identität empfunden wird: Ohne Namen *sind* die Dinge nicht (das Interesse in dem oben benutzten Sinne strukturiert die Welt), wo ein Name ist, muß es auch das angegebene Ding geben. Das gilt in besonderem Maße für den ‚Rufnamen, dessen lautliche Aktualisierung im Normalfall die Präsenz des Nichtanwesenden, Nichtgreifbaren, garantiert. Für diese Form des ‚Wortrealismus‘ liefern Kinderpsychologie und Ethnologie¹⁰ ein vielfältiges Belegmaterial.

Das natürliche, durch keine Kenntnis von Fremdsprachen getrübe Verhältnis zur Sprache ist die Grundlage sowohl für die soziomorphe Strukturierung der Welt als auch für die universale Funktionstüchtigkeit von Wortbildungen ohne unmittelbar präsentierbaren Hintergrund. Die Funktionstüchtigkeit solcher ‚Wortattrappen‘ ist der anderer Bildungen mit potentieller Symbolfunktion, dem Bild oder mimisch-motorischen Darstellungen (Tanz, Pantomime usw.) weit überlegen – wie Philosophie- und Religionsgeschichte¹¹ deutlich zeigen. Als Namen verwendete Wortattrappen evozieren mit dem personalen Anruf jene im Sozialverband erfahrene Realität ‚hinter‘ dem Individualnamen.

1.1 Es ist ohne weiteres einzusehen, daß von einem Entwicklungsniveau ab, auf dem der Individualname in einem punktuellen Akt vergeben werden konnte, der Namensvergabe wie der Namenswahl¹² in einer sozialen Gemeinschaft erhebliche Bedeutung zukommen mußte. Historische wie aktuelle Kulturwissenschaften kennen für diesen besonders dokumentationsträchtigen Vorgang ein umfassendes Belegmaterial. Die Konstanz der Rahmenbedingungen und Implikationen über ethnische und historische Grenzen hinweg ist erstaunlich: Erst die Vergabe des Namens konstituiert die soziale Integration,¹³ ohne Namen ist ein Kind beispielsweise als Gruppenmitglied nicht existent.

¹⁰ E. Topitsch, *Phylogenetische Grundlagen* ... 61 f.; C. K. Ogden, I. A. Richards, *Die Bedeutung der Bedeutung*, 33–59 (‚Die Macht der Wörter‘), B. Malinowski, a. a. O. 360.

¹¹ Ogden, Richards, a. a. O. passim; F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, London 1912; E. Topitsch, *Über Leerformeln*, in: *Festschr. Victor Kraft*, Wien 1960, 233–264.

¹² Aly, *HWDA* 9, 950 ff.; G. Foucart, *ERE* 9, 130 ff.

¹³ Aly, *HWDA* 9, 951 f.; P. Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, Zürich 1953, 285 ff.

Die Namensvergabe durch den Stamm ist ein Akt der Rezeption und zugleich eine Unterwerfung unter die Verhaltensnormen des Stammes. Die Modalitäten der Namensvergabe sind auch für die Aufnahme in spezialisierte Untergruppierungen¹⁴ übernommen worden, sowie in den Fällen grundlegender Funktionswechsel¹⁵ einer Person. Eine funktionale Isolierung beider Aspekte, Unterwerfung und Funktionswechsel, liegt vor, wenn beispielsweise im Alten Israel ‚einen Namen geben‘ sowohl ‚als Eigentum beanspruchen‘ wie ‚zum Dienst verpflichten‘¹⁶ implizieren kann.

Die Vorstellung der Korrelation von Name und Sache, bzw. von Name und Eigenschaft, läßt die Wahl eines Personennamens zu einer außerordentlich wichtigen Sache werden. Erwünschte Eigenschaften werden direkt im Namen ausgedrückt, man wählt sich glückbringende oder unheilabwehrende, Kraft und Erfolg verheißende Namen,¹⁷ aber auch Unauffälligkeit und Schutz versprechende. In Sonderfällen kann das dazu führen, daß dieselbe Person, je nach den Ansprüchen der namentgebenden Gruppe, verschiedene Namen¹⁸ trägt.

Einem weitverbreiteten Brauch zufolge führen die Kinder die Namen der Großeltern¹⁹: In der Namenskontinuität soll so das Weiterleben der verstorbenen Ahnen in den Nachkommen sinnfällig dokumentiert werden. Diese „an einen Reinkarnationsglauben grenzende“ Vorstellung²⁰ ist eine (problematische) Verbindung von Hoffnung auf eine individuelle Unsterblichkeit und auf die Unsterblichkeit des Ge-

14 *Aly*, HWDA 9, 963 f. s. v. Namensänderung; *G. Foucart*, ERE 9, 130 f.

15 König, Papst, Häuptling und Priester nehmen üblicherweise neue Namen an. Aber auch sonst können gravierende Ereignisse des individuellen Lebens zu einem Namenswechsel führen, vgl. *G. Foucart*, ERE 9, 131.

16 Vgl. *Bietenhard*, Theol. Wörterbuch zum NT 5, 251.

17 *Aly*, HWDA 9, 952 ff. (Wunschnamen); hierher gehören auch die theophoren Namen, die wie die Wunschnamen bei den Israeliten sehr beliebt waren, vgl. *M. Noth*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart 1928, 66 ff. und 195 ff. – Bei den finnischen Völkern kann der Name eines Kindes mehrfach gewechselt werden, bis das erwünschte Wohlergehen eintritt, vgl. *I. Paulson* in: *Paulson, Hulkrantz, Jettmar*, Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis, Stuttgart 1962, 264.

18 In der homerischen Ilias nennt beispielsweise Hektor seinen Sohn Skamandrios, die Troer aber Astyanax (Herr der Stadt).

19 Bzw., noch weiter verbreitet, den Namen eines kurz zuvor verstorbenen Anverwandten, s. *Aly* HWDA 9, 952 f. Die Wiederkehr des Namens ist die einfachste Antwort auf die schwierige Frage, worin denn die Identität des Wiederverkörpernten mit dem Verstorbenen bestehe.

20 *I. Paulson*, a. a. O. 264, für die finnischen Völker gesagt.

schlechts. Wie konkret man die Zusammengehörigkeit von Name und Leben verstand, zeigen auch die Vorschriften im mitteleuropäischen Brauchtum,²¹ den Namen des Großvaters nicht weiterzugeben, wenn dieser noch am Leben ist, oder nicht zwei Kindern in einer Familie denselben Namen zu geben. Andernfalls müßte in beiden Fällen einer der Namensträger sterben.

Eine andere Modalität des Weiterlebens im Namen ist das Fortleben im *kléos*,²² im Ruhm. Auch hier darf man zunächst nicht von der sublimierten Vorstellung des ‚ehrenden Angedenkens‘ ausgehen, sondern von der realen Präsenz des im Sozialverband ständig genannten Namens. Die geläufige Umschreibung von Ruhm ist entsprechend ‚Dein Name wird genannt sein unter . . .‘. Die Vernichtung des Namens als Strafmaßnahme, etwa als Beistrafe von Kapitalsentzenen,²³ ist umgekehrt die endgültige Negierung der personalen Existenz.

Namenlosigkeit im Sozialverband kann zwei völlig verschiedene Gründe haben und in zwei verschiedenen Formen auftreten: Der römische Sklave etwa und das kleine Kind, grundsätzlich auch die Frau, haben kein Recht auf einen Individualnamen.²⁴ Bei den Römern wird das *praenomen* als Distinctiv erst und allein dem männlichen Kind zusammen mit der *toga virilis* verliehen. Namenlos im internen sozialen Verkehr ist aber auch der Herr,²⁵ wenn er von seinem Sklaven angesprochen wird, der Fürst gegenüber seinem Untertanen, der Hausherr gegenüber den Familienmitgliedern. Von sozial Niederen wird der Zugriff auf den Namen offensichtlich als Anmaßung empfunden und vermieden. Hier liegt das funktionale Gegenstück zur Namensverleihung als Herrschaftsakt²⁶ vor.

1.2 Daß der Name ein wichtiges Instrument der Differenzierung in einer Gesellschaft ist, haben wir bereits mehrfach betont. Differieren-

21 Belege bei *Aly*, *HWDA* 9, 953.

22 *E. Rohde*, *Psyche* (1898), Darmstadt 1961, 1, 66 f.; 395 f.

23 Modellfall dafür ist die *damnatio memoriae* im Recht der Römer, vgl. *Brassloff*, *Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft* 4, 2 (1901) Sp. 2059–2062, und *F. Vittinghoff*, *Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit*, *N. deutsche Forschungen* 84, 1936.

24 Dazu *Th. Mommsen*, *Römische Forschungen* 1, Berlin 1864, 3 ff., und im Überblick *E. Fraenkel*, *Realenzyklopädie d. klass. Altertumswiss.* 16,2 (1935) Sp. 1611–1670 s. v. Namenswesen. Zur Namenlosigkeit des Sklaven im griechischen Bereich *R. Hirzel*, a. a. O. 65 ff.

25 *R. Hirzel*, a. a. O. 27.

26 S. oben S. 17 und *Bietenhard*, *Theol. Wörterbuch zum NT* 252 f.

de Eigenschaften oder Funktionen können die Namenswahl bestimmen und auf diese Weise das Selbstbewußtsein des einzelnen stärken. Mit seinem Namen genannt zu werden, bedeutet aus der Anonymität herausgehoben zu sein, Person zu sein, der ein spezifisches Handeln zugeordnet wird,²⁷ die eine individuell zurechenbare Selektivität hat. Der Name kann so nicht allein der Identifikation, sondern auch der Individualisierung dienen. Die Variationsbreite ist in dieser Hinsicht bei den verschiedenen Völkern erheblich und zudem auch von gegenläufigen Tendenzen bedroht: „Die römische Namengebung ist“, charakterisiert Harder²⁸ treffend, „im Grunde ein immer neuer Versuch, zum Eigennamen vorzudringen, und immer wieder wird dies Bemühen erstickt von dem entgegengesetzten Prinzip, der Erbllichkeit. Der Vorname wird weitgehend erblich; der Beiname, der doch eigens für eine bestimmte Person erfunden wurde und sie allein charakterisiert, neigt dazu, sich alsbald in einen erblichen zu verwandeln. Wenn diese Menschen keine wirklichen Eigennamen bekommen, so spricht daraus eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Einzelperson, die eben nur als Glied eines Ganzen wichtig genommen wird.“

Die ‚Konzeption‘ der engen Zusammengehörigkeit von Eigennamen und Person ist in vielen Kulturen außerordentlich konsequent durchgeführt worden. Grundsätzliche Änderungen in den Charakteristika der Person werden von einem Namenswechsel begleitet: die Aufnahme in die Klasse der Erwachsenen, Übernahme eines neuen Amtes, Heirat, Adoption, Aufnahme in kultische Gruppen, aber auch einschneidende Ereignisse des individuellen Lebens. Der Namenswechsel dokumentiert die veränderte Existenzweise der Person und bestätigt durch den Wechsel zugleich die Zurechenbarkeit von Existenz und Namen.

2 Die magische Instrumentalisierung des Namens

Mit dem Herausnehmen des Namens aus den sozialen, personenbezogenen Ursprüngen der Sprache beginnt – potentiell – seine magische Instrumentalisierung. Da der Name – wie grundsätzlich auch das Bild oder das Kleid – die Person voll repräsentiert, ist seine Kenntnis potentielle Verfügungsmacht über die menschliche und in Analogie dazu auch die göttliche Person. Die Aktualisierung der im Namen

²⁷ Dazu N. Luhmann in: Dahm, Luhmann, Stoodt, Religion – System und Sozialisation, Sammlung Luchterhand 1972, 34 ff.

²⁸ R. Harder, Eigenart der Griechen, Herder TB 1962, 15.

versammelten Wesenszüge durch den Anruf, das Aussprechen des Namens, verbürgt nach verbreiteter, den elementaren sozialen Erfahrungen entsprechender²⁹ Vorstellung die Präsenz der herbeizitierten Person. Die magischen Techniken von Altertum und Neuzeit³⁰ gehen zudem einhellig davon aus, daß ein Herbeizitierenkönnen bereits ein Verfügenkönnen über die Kräfte des Wesens bedeutet. In dieser Annahme scheinen sich die sehr alten sozialen Strukturen von Namensnennung und Namensgebung transponiert auszuprägen.

2.1.1 Der ausgesprochene Name erzielt aber nicht nur als ein Instrument des ihn Rufenden seine Wirkung, auch gegen ihn selbst und die dahinterstehende Person kann auf die gleiche Weise agiert werden. Der sinnfälligste Angriff gegen einen bösen Geist besteht beispielsweise darin, seinen Namen durch ein fortschreitendes Weglassen seiner Silben zu vernichten: akrakanarba kanarba anarba narba arba rba ba a. Das ist aber bereits die drastischste Methode, einen Dämon, Kobold, Alb oder Incubus zu verscheuchen, im Normalfall reicht es, seinen richtigen Namen zu nennen³¹: Rumpelstilzchen zerplatzt bekanntlich vor Wut, als sein Name genannt wird.

Auch die meisten Akte eines Schadenzaubers basieren auf einem Vorgehen mit Hilfe des Namens; selbst die sympathetische Schädigung einer Puppe ‚funktioniert‘ meist nur, wenn ihr der Name der betreffenden Person³² vorher gegeben wurde. Die Technizität magischer Akte verlangt offensichtlich sehr konkrete Zielangaben. Das gleiche gilt nicht nur für den Angriff, sondern auch für die Verteidigung: Solange man beispielsweise den Namen eines bedrängenden Dämons³⁴ nicht weiß, kann man sich auch nicht gegen ihn wehren.

2.1.2 Alles bisher über den ausgesprochenen, gerufenen Namen Gesagte gilt in gleicher Weise, vielleicht sogar in verstärktem Maße für den geschriebenen Namen. Das Schreiben des Namens³⁵ ist gegenüber dem Rufen als einer punktuellen Aktualisierung eine dauerhafte Bannung.

29 S. oben S. 14 f., besonders Anm. 4.

30 *Aly*, a. a. O. 954 ff.; *R. Hirzel*, a. a. O. 22 ff.

31 *H. Güntert*, Von der Sprache der Götter und Geister, Halle 1921, 6 f.

32 *Foucart*, ERE 9, 133 ff.; *E. Clodd*, The Philosophy of Rumpelstiltskin: The Folk-Lore Journal 7 (1888) 156 ff.; *J. G. Frazer*, The Golden Bough 1, London 1911, 404 ff.

33 *R. Wünsch*, Eine antike Rachepuppe: Philologus 61 (1902) 26–31.

34 *H. Güntert*, a. a. O. 5 ff.

35 *G. van der Leeuw*, Phänomenologie . . . 494 ff.

Fluchtafeln, Amulette, Waffen, Siegel und Verschlüsse bekommen ihre potenzierte Wirksamkeit erst durch den daraufgeschriebenen zauberkräftigen Namen.

2.2 Entsprechend wie man sich nach verbreiteter Anschauung gegen einen bösen Geist nur wehren kann, wenn man dessen Namen zu nennen in der Lage ist, kann ein solcher Dämon gegen einen Menschen, dessen Namen er nicht kennt, ebenfalls nichts ausrichten. Bei vielen Völkern³⁶ gibt man kleinen, also besonders gefährdeten Kindern, aus diesem Grunde noch keinen Namen. Genauso nennt man Fremden auf Befragen nur ungenannt seinen Namen.³⁷ Oder man wechselt den Namen eines Schwerkranken aus,³⁸ um den Krankheitsdämon dadurch zu täuschen. Diese Technik des schützenden Namenswechsels geht so weit, daß auch der Tote einen anderen Namen bekommt,³⁹ damit, wie es heißt, auch er gegen Nachstellungen der Geister gesichert ist. Namenswechsel im Tode erinnert in seiner Struktur freilich stark an den Namenswechsel als Teil der *rites de passage*;⁴⁰ möglicherweise ist die angeführte traditionelle Begründung, Schutz des Toten, nur eine Rationalisierung des Namenswechsels bei Zustandsänderungen.

2.2.1 Die Kenntnis des Namens ist nicht nur eine Zugriffsmöglichkeit gegenüber Menschen, sondern auch gegenüber den göttlichen Wesen; im letzteren Falle, da der ‚reale‘ Zugriff ausgeschlossen bleibt, eine der wichtigsten. Die instrumentelle Verwendbarkeit des Gottesnamens, die grundsätzlich der gegenüber der menschlichen Person zu entsprechen schien, mußte die Gruppe, die seine Kenntnis hatte, zu einer Geheimhaltung⁴¹ veranlassen. Der Bruch der Geheimhaltung könnte – in diesen Denkformen argumentiert – die eigenen Götter der Verwendung Fremder überlassen.

Eine Geheimhaltung wurde natürlich als besonders dringlich empfunden, wenn die Gottheit vitale Interessen eines Volkes verkörperte. In der geheimen Schutzgottheit von Rom, bzw. dem Geheimnamen der Stadt Roma⁴² scheint eine solche Konzeption vorzuliegen. Wer den

³⁶ *Aly*, HWDA 9, 954 f und 961 f.; *H. Güntert*, a. a. O. 17.

³⁷ *Aly*, HWDA 9, 955.

³⁸ *W. Schmidt*, Die Bedeutung des Namens . . . 22 ff.; *Aly*, HWDA 9, 963 f.

³⁹ Vgl. *W. Kroll*, in: *Rheinisches Museum* 52 (1897) 345 f.; *Aly*, HWDA 9, 964.

⁴⁰ *G. van der Leeuw*, *Phänomenologie* . . . 215.

⁴¹ *G. Foucart*, *ERE* 9, 133.

⁴² *A. Brelich*, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, Zürich 1949.

Namen dieser Gottheit preisgab, sollte dem Tode verfallen, wie jener Valerius von Sora, dem man einen solchen Verrat vorwarf. Die Begründung, die uns Macrobius⁴³ dafür liefert, ist einleuchtend: Durch die Geheimhaltung sollte eine *evocatio*⁴⁴ der Schutzgottheit Roms verhindert werden, ein ‚Herausrufen‘ der Stadtgottheit, wie es die Römer selbst vor der endgültigen Eroberung fremder Städte praktiziert hatten.

2.2.2 Da das Aussprechen eines Namens der Präsentation der dahinterstehenden Macht gleichkam, wie man glaubte, ist bei unangenehmen und gefährlichen Potenzen besondere Vorsicht angebracht. Der normale Weg, das Dilemma zwischen (notwendiger) Identifikation und (befürchteter) Präsentation zu lösen, ist die Umschreibung, die – mit Ausnahme des eigentlichen Namens – das gesamte Epiklese-Formular verwenden konnte. Ins Positive gewendete Präzifizierungen (Euphemismen⁴⁵) sind dabei freilich nicht nur eine Meidung des wahren, schrecklichen Namens, sondern auch Optionen auf eine Wendung ins Freundliche, Hilfreiche. Die Gottheiten, deren Namen man sich auszusprechen scheute, mußten nicht einmal im engeren Sinne feindlich sein, es reichte, wenn sie bestimmten tabuierten Bereichen, wie etwa dem Chthonischen, angehörten. Bei den Römern galt, wer den Namen von vier Saatgottheiten auch nur versehentlich aussprach, für gewisse Zeit als tabuiert,⁴⁶ er mußte das *ferias observare* durchführen. Die Völkerkunde kann auf eine Reihe von Sondersprachen hinweisen,⁴⁷ die durch ein Auslassen solcher Tabu-Namen charakterisiert sind. Diese ‚Sprachen‘ müssen in bestimmten Bereichen, etwa auf dem Meer, angewandt werden.

43 Macrobius, *Saturnalia* 3,9,5: *ipsius vero urbis nomen etiam doctissimis ignoratum est, caventibus Romanis ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur.*

44 Dazu G. Rohde, *Studien und Interpretationen*, Berlin 1963, 189–205. – Es ist höchst anfechtbar, die *evocatio* als ein Zeichen römischer Toleranz zu werten (so zuletzt G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, München–Hamburg 1966, 21): Im Vordergrund der *evocatio* steht der Wunsch, den Fall der fremden Stadt zu beschleunigen und ein Wiedererstehen zu verhindern.

45 R. Hirzel, a. a. O. 25 ff.; K. Beth, *HWDA* 2 (1929/30), Sp. 1079–1084 s. v. Euphemismus.

46 Vgl. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1967, 51, 2 und 60.

47 G. Frazer, *The Golden Bough*, 1, 415 ff.

2.3 Das bisher betrachtete Material zeigt eine gewisse Konkurrenz von Bild, Kleid und Namen im Blick auf die Fähigkeit, das Ganze des Menschen zu repräsentieren. Innerhalb der Religionsgeschichte ist die Konkurrenz zwischen Bild und Namen insofern im wesentlichen zugunsten des Namens entschieden worden, als auch das Bild erst durch den Namen repräsentativ wird. Von einem Kultbild muß auf irgendeine Weise gesagt werden, ‚wer es ist‘;⁴⁸ umgekehrt vermag dagegen der Name selbständig das Wesen einer Gottheit zu repräsentieren. Demokrits Wort von den Götternamen als *agálmata phonéenta*⁴⁹, stimmbegabte Götterbilder, trifft beide Aspekte des Gottesnamens: umfassende Präsentation und personale Zuwendung.

3 Götternamen

3.1 Man wird sich den Aufbau der Götternamen zunächst nicht anders vorzustellen haben als eine Stereotypisierung von Prädikationen oder als die Transposition eines allgemeinen Prädikatsbegriffs. Der hier postulierte Prozeß hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Entwicklung vom Augenblicks- zum Sondergott, wie sie von H. Usener⁵⁰ beschrieben wurde. Daß die Beispiele, die Usener vorzugsweise aus der römischen Religion dafür anführte, im wesentlichen nicht haltbar sind, ist ein anderes Problem, über das noch zu sprechen sein wird.⁵¹

3.2 Aus dem über das ursprüngliche Verhältnis zu Sprache Gesagten, dem phylogenetisch und ontogenetisch frühen ‚Wortrealismus‘, läßt sich leicht verstehen, daß ein weitergehendes Nachfragen nach Wesen und Qualität ebenso die Namen wie die realen Dinge angehen konnte. Wenn die Dinge dem Zugriff entzogen waren oder blieben, richtete

48 Einiges hierzu bei G. van der Leeuw, *Phänomenologie* ... 512 ff. Auf eine klare Differenz zwischen dem Götterbild als Artefakt und als Kultbild weist auch das ägyptische Mundöffnungsritual, vgl. E. Otto, *Das altägyptische Mundöffnungsritual*, *Ägyptol. Abhandlungen* 3, 1960.

49 68 B 142 Diels-Kranz.

50 H. Usener, *Götternamen* 279 ff. und 73 ff. Ohne explizite Entwicklungshypothese siedelt auch B. Snell, *Der Aufbau der Sprache*, 150, die Götternamen im Spannungsfeld von ‚einfachem‘ Dingwort und Eigennamen an: „Wenn schon der Eigenname überhaupt dadurch, daß er auf ein Wirkendes, Individuelles geht, gegenüber anderen Formen des Substantivs das Phänomen des Wirkens hervortreten läßt, so gilt das in besonderem Maße für den Götternamen. ... So trägt vieles einen Götternamen, was später mit einem Abstraktum bezeichnet wird.“

51 S. unten S. 28 f.

sich das eindringende Suchen notwendig auf den Namen: Frühestes Objekt grundsätzlicher theologischer Spekulation ist allem Anschein nach der Name der Gottheit.⁵² Während Kult und Kulthandlung immer nur auf die Gottheit *bezogen* sind, repräsentiert sie allein der Name unmittelbar.

Die begriffliche Durchsichtigkeit eines Teils der Götternamen und die Undurchsichtigkeit der Namen alter Sprachstufen oder übernommener Namen stehen dabei in einem fruchtbaren Widerstreit: Die Durchsichtigkeit bestätigt die Richtigkeit, Berechtigung, über das *étymon* zum Wesen der Gottheit vorzudringen, die Undurchsichtigkeit gibt theologischen Neukonzeptionen weiten Raum. Das Verfahren selbst zwingt, anders als der Weg über den Mythos oder den Kultus, zu einer prägnanten Begrifflichkeit, der Reduktion auf die konstitutiven Eigenschaften.

3.3 Es ist naheliegend, daß die Vorstellung einer Göttersprache,⁵³ die sich von der menschlichen unterscheidet, all jene Aspekte mitumgreift, die wir unter den Stichwörtern ‚magische Instrumentalisierung des Namens‘ und ‚Etymologie‘ behandelt haben. Die Göttersprache ist die umfassende Kenntnis der richtigen Namen; als solche ist sie eine besondere Macht, die in Vollkommenheit allein den Göttern zukommt. In dieser Sprache, in ihren Namen, offenbart sich das Wesen der Dinge, und diese Sprache ist der unmittelbare Zugriff auf sie. Beides steht hinter der agnostischen Bemerkung, die Platon Sokrates in einer Passage des Kratylos⁵⁴ machen läßt; als sich die Untersuchung über das Verhältnis der Wörter zu den Dingen den Götternamen zuwendet, bemerkt Sokrates skeptisch: „... über die Götter wissen wir nichts, weder über sie selbst, noch kennen wir die Namen, mit denen sie sich gegenseitig nennen. Denn gewiß benennen sie sich gegenseitig richtig.“ Zeugnisse für die Vorstellung einer besonderen Sprache der Götter liegen uns in der Antike seit Homer vor, sie finden sich aber auch in der altnordischen Liederreda.⁵⁵ An der Göttersprache können Priester

⁵² M. Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos*, Berlin 1929, 62 ff. und W. Kranz, *Stasimon*, Berlin 1933, 287 ff.; ferner K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Abh. Akad. Leipzig, Phil.-hist. Kl. 49, 3, 1957.

⁵³ H. Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle 1921.

⁵⁴ 400d. Unter erweitertem Rahmen interpretiert C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959, das Vorgehen.

⁵⁵ H. Güntert, a. a. O. 130 ff.

und bestimmte Mantiker teilhaben. Vorzugsweise ekstatische Lautäußerungen, wie die Schreie der Sibyllen, aber auch die Glossolie,⁵⁶ werden als Götter- oder Geistersprachen gedeutet und wie beim Etymologisieren des Gottesnamens in menschliche Sprache umgesetzt.

4 Die Vielnamigkeit von Göttern

4.1 Jene eindeutige Zusammengehörigkeit von Person und Namen, die die Grundlage unserer bisherigen Ausführungen war, müßte in ihrer Konsequenz bedeuten, daß den Göttern nur ein, eben der richtige Name zukommt. Ein Blick auf Epikleusen, Gebete und Hymnen zeigt demgegenüber, daß gerade die Vielzahl von Namen besonders beliebt ist; die Vielzahl bedeutet offensichtlich mehr als den Versuch, unter den angehäuften Namen den richtigen zu treffen.

Die Gründe für die Attraktivität der vielnamigen Gottheiten müssen also auf anderen Gebieten gesucht werden. Die Mehrzahl der göttlichen Synonyme ist die Nominalisierung von erwünschten göttlichen Eigenschaften oder Funktionen. In einer Fülle solcher Beinamen zeigt sich also für den Gläubigen die Machtfülle des Gottes; die in den Prädikationen angehäuften Machtvielfalt ist für den Anrufenden Versicherung sowohl der Zuständigkeit für das aktuelle Anliegen als auch der notwendigen Fähigkeiten des Gottes. Bei Kallimachos bittet Artemis ihren Vater Zeus kurzerhand um Vielnamigkeit,⁵⁷ damit sie mit ihrem Bruder in Wettstreit treten kann; die Quellen weisen ihr, wie auch anderen Göttern, in der Tat als Generalisierung von Macht das Beiwort *polyónymos*, die Vielnamige, zu. Die griechische Isis schließlich trägt ein *myriónymos*,⁵⁸ die Tausendnamige, in ihrem Epiklese-Formular.

Neben der Vielnamigkeit infolge von Prädikaten- und Funktionshäufungen steht im Zuge der hellenistischen Religiosität eine ‚internationale‘ Vielnamigkeit der Götter. Der Brauch wird landläufig, im Gebet den Namen des Gottes in ägyptischer, syrischer, persischer, phrygischer und auch hebräischer Sprache⁵⁹ zu nennen. Die Faszination fremdar-

⁵⁶ H. Güntert, a. a. O. 23 ff.; kurzer Überblick bei F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 274 f.

⁵⁷ Artemishymnos V. 7; H. Usener, *Götternamen* 334.

⁵⁸ H. Usener, a. a. O. 334, 7 mit Belegen.

⁵⁹ Vgl. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig-Berlin 31927, 137 ff.

tig klingender Namen verbindet sich dabei mit der Hoffnung auf die religiöse Präferenz einer Sprachform.

4.2 Über den kulturellen Mechanismus, durch den sich Gottheiten zu zwei Gestalten aufspalten, oder funktionsgleiche miteinander vereinigen, gibt es die verschiedensten Erklärungsversuche; eine monokausale Ableitung ist bei der Komplexität des Vorgangs wohl nicht zu erwarten. Die Überlagerung von politischen, ethnischen, geographischen und ökonomischen Gründen führt zu Ablaufmustern, die nur in ihren Tendenzen, nicht aber in ihren Ursachen beschreibbar sind.

Grundsätzlich kann man jedoch funktionale und lokale Abspaltungen (A. Bertholet⁶⁰) voneinander trennen. Beide Prozesse sind wohl in allen großen, überregionalen Religionen ständig im Gang, zusammen mit dem gegenläufigen Vorgang, über den wir gleich sprechen werden. Die Gründe für den Anagogismus von Abspaltung und Vereinigung liegen in dem Dilemma zwischen der vom Gläubigen grundsätzlich erstrebten Machtkumulierung in einer Gottheit überregionaler Bedeutung und der daraus normalerweise resultierenden lokalen und emotionalen Distanzierung.

Die lokale Spezialisierung sichert die unmittelbare Präsenz der Gottheit, die funktionale Differenzierung ihre volle Zuwendung; andererseits ist die Verbindung zur ‚großen Gottheit‘, also die gegenläufige Tendenz, Garantie für Macht und Wirksamkeit. Nur eine andere Beschreibungsförm desselben Phänomens ist es, wenn man feststellt, daß die ‚normalen‘ Qualitäten von Göttern grundsätzlich revier- und/oder funktionsgebunden und/oder zeitbezogen sind. Lösen Sublimierungsprozesse diese ursprünglichen Qualitäten ab, wächst die Tendenz zur Götterspaltung.

4.3 Dem Bedürfnis der Gläubigen nach lokaler Differenzierung ist jenes nach Vereinheitlichung und Gleichsetzung⁶¹ diametral entgegengesetzt – trotzdem können beide Prozesse mit geringer Phasenverschiebung gleichzeitig ständig wirksam werden. Die Gründe für ein Gleichsetzen oder Angleichen von verschiedenen Gottheiten aus ursprünglich getrennten Kulturbereichen umfassen wahrscheinlich ein

⁶⁰ A. Bertholet, Götterspaltung und Göttervereinigung, Tübingen 1933.

⁶¹ Zu den Problemen einer Reduzierung der Götter in Richtung auf einen Monotheismus unter den Aspekten von Symbolökonomie und Kontingenz N. Luhmann, Religion – System und Sozialisation, 57 ff.

erhebliches Arsenal an Motivationen: Gleichsetzungen können vorgenommen werden, weil der lokale Gott durch die Verbindung an Macht gewinnt, aus einem theoretischen Harmonisierungsbedürfnis im Kontakt mit fremden Völkern, aus einem praktischen Bedürfnis nach kultureller Orientierung in einem fremden Land, oder einfach aus politischen Erwägungen.

Der Hellenismus ist die klassische Zeit für eine derartige Verschmelzungstendenz⁶² – gegeben hat es diesen Vorgang freilich von dem Zeitpunkt an, an dem Lokalkulte über ihre Kultorte hinausgewachsen sind. Für den ‚einfachen Mann‘ laufen demzufolge auch die Prozesse des hellenistischen Synkretismus zunächst parallel mit jenen Prädikaten- und Funktionshäufungen, von denen wir bereits sprachen; für den Gebildeten waren sie sehr viel deutlicher Ansätze eines längst geforderten Sublimierungs- und Generalisierungsprozesses in Richtung auf einen universalen Gott.

Der typische Ausdruck eines Synkretismus einfachster Form ist die Verbindung eines Gottesnamens mit einem zweiten, fremden als Epitheton: Zeus Belos, Juppiter Dolichenus, Herakles Melquart usw.⁶³ Zwei Grundbedingungen charakterisieren einen Synkretismus, wie er uns in hellenistischer Zeit gegenübertritt: Kulturelle Überlagerungen großer Spannweite, die die Tendenzen zu lokaler Ausdifferenzierung und die Identität erhaltenden Mechanismen in den Einzelkulten überspringen, und ein nicht-kultgebundener Begriffsapparat, wie ihn im wesentlichen die griechische Philosophie bereitstellte.

4.4 Eine weitere, Synkretismen allgemeinsten Art begünstigende Komponente sei noch kurz angesprochen. In der Verhaltensforschung ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden,⁶⁴ daß es für viele höhere Tiere und auch den Menschen eine Begrenzung in der Zahl von Individuen gebe, mit denen sie in eine individualisierte Beziehung treten können: Jenseits dieser Zahl, die wohl eine Fixierung der phylogenetisch normalen Gruppengröße darstellt, beginnt die Anonymität, bzw. bleibt sie bestehen. Grundsätzlich müßte diese Zahl wohl auch

62 Guter Überblick bei G. Mensching *IRGG* 6 (1962), Sp. 563–566 s. v. Synkretismus.

63 Weitere Beispiele bei Bertholet, a. a. O. 14 ff.

64 I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1971, 73 ff. (‚Vom individualisierten Verband zur anonymen Gemeinschaft‘); ferner D. Morris, *Der nackte Affe*, München 1970, 171–175.

für die *fiktiven* Kontaktpersonen gelten, solange diese Beziehung individualisiert, namentlich erfolgen soll. Auf unser Problem angewandt, würde das bedeuten, daß es auch für die polytheistische Religionsform, als der klassischen soziomorphen Organisation der Umwelt, eine optimale, eine maximale Größe geben müßte, über die hinaus eine individualisierte Beziehung nicht aufrechterhalten werden kann. ‚Götterimporte‘ durch Propaganda, Mission, Diffusion oder Oktroi usw. würden dann entweder andere Götter anonym werden lassen oder aber sich mit ihnen verbinden, so daß die ‚Population‘ in jedem Fall in etwa konstant bliebe. Sind diese Gedankengänge akzeptabel, würde das Verhältnis von (anonymen) Mächten und persönlichen Göttern, das so gern phaseologisch,⁶⁵ d. h. als Stufenfolge auf einem postulierten Wege vom Prädeismus zum Monotheismus interpretiert wird, eine ganz andere Interpretation erfordern.

4.5 Ende des vorigen Jahrhunderts wurde von Hermann Usener unter dem Titel ‚Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung‘⁶⁶ eine Theorie über die Entstehung der Götternamen vorgelegt, die zwei wichtige, neue Termini in die Religionswissenschaft einführte. Useners mit Blick auf die römischen Götter entwickelte Konzeption ist in den wichtigsten historischen Konkretisierungen bestritten worden, blieb jedoch als Beschreibung eines Entwicklungsprozesses akzeptabel. Der erste neueingeführte Terminus ist der des Augenblicksgottes: „Wenn die augenblickliche Empfindung dem Dinge vor uns“, beschreibt Usener den Vorgang,⁶⁷ „das uns die unmittelbare Nähe einer Gottheit zu Bewußtsein bringt, dem Zustand, in dem wir uns befinden, der Kraftwirkung, die uns überrascht, den Wert und das Vermögen einer Gottheit zumißt, dann ist der Augenblicksgott empfunden und geschaffen. In voller Unmittelbarkeit wird die einzelne Erscheinung vergöttlicht, ohne daß ein auch noch so begrenzter Gattungsbegriff irgendwie hineinspielte . . .“ Aus dem mehrfachen Erscheinen, Empfinden eines solchen Augenblicksgottes wird nach Usener ein Sondergott. Die klassischen Beispiele für solche Sondergötter sind der *Vervactor* (für das erste Durchpflügen des Ackers), der *Reparator* (für das zweite), der *Imporcitor* (für das dritte Pflügen) . . . bis hin zum *Conditior* für die Speicherung und *Promitor* für die Herausgabe des Ge-

65 Vgl. unten S. 28 f.

66 1. Auflage 1896, 3. Aufl. 1948.

67 *H. Usener*, a. a. O. 280.

treides;⁶⁸ es sind die Götter, die vom *Flamen Cerealis* zu Beginn der Saatzeit angerufen werden. Nach Useners Vorstellungen gibt es zwar Über- und Unterordnungen der Sondergötter nach der Bedeutung ihrer Aufgaben, ein Weg zur großen persönlichen Gottheit eröffnet sich jedoch erst dann, wenn die Benennung der Gottheit (und die extreme Begrenzung ihrer Funktion) für die Gläubigen nicht mehr durchschaubar ist.

Von Useners Begriffen hat nur der des Sondergotts überlebt, häufig auch mit ‚Funktionsgott‘ gleichgesetzt oder übersetzt,⁶⁹ obwohl seine Beispiele aus dem römischen Bereich zeigen, daß die Sondergötter gerade keine Funktionsgötter sind. Das Charakteristikum der römischen Sondergötter ist es, daß sie Punkten eines Prozesses zugeordnet sind, nicht logischen Funktionen. Hierin zeigt sich eine grundsätzliche Eigenheit der römischen Religiosität: Göttliches Wirken ist für die Römer punktuell, auf den historischen Akt bezogen, die Götter offenbaren sich nicht in einer überzeitlichen Seinsweise, sondern durch ihr Eingreifen bei singulären geschichtlichen Situationen. Komplementär gestaltet sich der Kontakt des Römers mit seinen Göttern⁷⁰: punktuell, reagierend, distanzierend. Aus diesen wenigen Bemerkungen ist vielleicht schon deutlich geworden, daß Useners Versuch, mit Hilfe der römischen Sondergötter und auf dem Wege über die Namensbildung die Entstehung der Götter überhaupt zu systematisieren, zu keinen gültigen Ergebnissen⁷¹ führen konnte. Auch unabhängig von den konkreten, auf die römischen Verhältnisse bezogenen Einwänden ist es grundsätzlich problematisch, Sonder- oder Funktionsgötter als unvollkommene, unvollendete Entwicklungsstufen auf dem Wege zum persönlichen Gott zu verstehen. Die Wahrscheinlichkeit ist sehr viel größer, daß in solchen Fällen bewußte, distanzierende Gestaltungen am Rande eines funktionierenden Polytheismus⁷² vorliegen.

68 Vgl. *H. Usener*, a. a. O. 76 f.

69 Hierzu kurz *M. P. Nilsson*, *Gesch. d. griechischen Rel.* 13, München 1967, 58 ff.

70 Dazu *F. Altheim*, *Römische Religionsgeschichte* 1, Baden-Baden 1951, 99–119 (‚Altitalische und altrömische Gottesvorstellung‘), in kritischer Aufarbeitung von *K. Latte*, *Archiv. f. Religionswiss.* 24, 244 ff.

71 Diskussion bei *G. van der Leeuw*, *Phänomenologie . . .* 155 ff.

72 Dazu oben S. 27 f.

5.1 Namenlosigkeit eines Gottes als besondere Qualität

Namenlosigkeit, der wir uns nun zuwenden wollen, kann im normalen sozialen Verkehr, wie bereits ausgeführt,⁷³ zwei völlig verschiedene Gründe haben, die ich kurz als die Namenlosigkeit des Hochgestellten und jene des Niedrigstehenden klassifizieren möchte. Mit der hierarchisch begründeten Namenlosigkeit des Überlegenen vergleichbar ist die kultische Namenlosigkeit großer Götter⁷⁴: Man vermeidet es, ihre Namen auszusprechen, der Verkehr mit ihnen läuft über Antonomasien. Noch konkreter wird diese Struktur, in der sich soziale und magische Schemata⁷⁵ überlagern, wenn der Name der Gottheit den Kulturteilnehmern und, in einer mythischen Reflexion des Sachverhalts, den anderen Göttern unbekannt ist. Im Mythos von der ‚List der Isis‘⁷⁶ ist selbst der Göttin, die sonst alles weiß, der Name des Sonnengottes nicht bekannt. Erst durch eine handfeste Erpressung gelangt sie in seine Kenntnis. In der rabbinischen Tradition wird schließlich sogar der Jahwe-Name zu einem Geheimnamen⁷⁷ – und zwar gegen die im Alten Testament dokumentierten Tendenzen.

5.1.1 Da selbst der Geheimname einer Gottheit als eine Gefahr verstanden werden kann, als Bedrohung ihrer absoluten Autonomie, ist die konsequente Gestaltung göttlicher Überlegenheit – in dieser Richtung – die absolute Namenlosigkeit. Nur sie würde der Konzeption des höchsten Gottes die Nichtverfügbarkeit sichern.

5.1.2 Noch ein dritter Weg führt – neben der ‚hierarchischen Namenlosigkeit des Herrn‘ und der ‚magischen Nichtverfügbarkeit des Namenlosen‘ – in seiner letzten Konsequenz zum Postulat der Namenlosigkeit des höchsten, einzigen Gottes. Dieser dritte Weg, der sich am besten im griechischen Bereich verfolgen läßt, vereinigt eine Kritik an den Aussagemöglichkeiten der menschlichen Sprache mit dem Aufweis der logischen Unvereinbarkeit der verwendeten Vollkommenheitsprä-

73 Oben S. 18.

74 Überblick bei *J. A. MacCulloch*, *ERE* 9, 1917, 178–181 s. v. nameless Gods; vgl. auch *E. Norden*, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1956, 57, 1.

75 S. oben S. 14.

76 Übersetzungen bei *E. Brunner-Traut*, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf-Köln 1965, 115 ff. mit Lit. Zur Interpretation vgl. auch *E. Norden*, *Agnostos Theos* 216 ff.

77 *Bietenhard*, *Theol. Wörterbuch z. NT* 5, 265 ff.

dikate: Der eine Gott ist nun nicht nur namenlos, sondern auch nicht mehr präzifizierbar. Die hier angesprochene Entwicklung ist durch Xenophanes, Platon, Aristoteles, die Stoa, Hermetik, Gnosis und Neuplatonismus⁷⁸ nur in ihren Umrissen angedeutet. Im Corpus Hermeticum, das ich als einen Endpunkt nennen möchte, mündet die Dialektik der kultischen Vielnamigkeit des *einen* Gottes in die faktische Namenlosigkeit: „Gott ist einer, der eine braucht keinen Namen. Seine Existenzweise ist die der Namenlosigkeit.“ In seiner Namenlosigkeit fallen die Namen aller Dinge zusammen; das heißt praktisch, Gott kann durch die Namen aller Dinge und alle Dinge können durch Gott benannt werden.⁷⁹ In anderen Schriften des Corpus wird die gleiche Gedankenfolge konventioneller ausgedrückt⁸⁰: Der Name des höchsten Gottes kann von menschlicher Stimme nicht ausgesprochen werden, Gott ist ein *áphraston ónoma*. Oder, die alte Verbindung von Götternamen und Göttersprache⁸¹ wiederaufnehmend: Der Name des Herrn ist verehrt von den Göttern, allen Menschen aber verborgen.

Eine Steigerung und Kumulierung von Vollkommenheitspostulaten, wie sie seit Xenophanes für eine angemessene Gottesvorstellung gefordert werden,⁸² führt konsequenterweise zu jener bei Philon am deutlichsten ausgeprägten ‚negativen Theologie‘: Gott ist unerfaßbar (*akataléptos*), unbenennbar (*árrētos*), unumschreibbar (*aperígraphos*), schlechthin qualitätslos (*ápoios*). Die Entwicklung dieser Prädikate, Prädikationen⁸³ läuft über eine einfache Steigerung humaner und sozialer Qualitäten des Gottes, über Vollkommenheitsprädikate, die eine Erhabenheit über den ‚Druck der Realität‘ bezeichnen, über Aussagen von Totalität und Welthaltigkeit bis hin zu jener umfassenden Qualitätslosigkeit. Eine ideologiekritische Analyse dieser Konzeption und

78 Eine kritische Analyse der Entwicklungstendenzen bei E. Topitsch, *Über Leerformeln*, Festschr. Victor Kraft, Wien 1960, 239 ff.; s. auch die in Anm. 83 angegebene Lit.

79 Corp. Hermeticum fr. 3 (Scott 1,534); Stellen bei Bietenhard, a. a. O. 249 mit weiterer Interpretation.

80 Corp. Hermeticum fr. 11 (Scott 1,536); Corp. Hermeticum Asclepius 41 b (Scott 1,374,3).

81 Corp. Hermeticum Exzerpt 23,55 (Scott 1,486,31); s. oben S. 24 f.

82 W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 54 ff.; besonders aber E. Topitsch, *Über Leerformeln*, a. a. O. 240 ff.

83 Ausführliche Analyse des Prozesses bei E. Topitsch, *Vom göttlichen Wissen. Zur Kritik der Geistmetaphysik* in: E. Topitsch, *Gottwerdung und Revolution*, München 1973, 39–134, und *ders.*, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, dtv. Wissenschaftliche Reihe 1972.

ihrer Entstehungsgeschichte hat keine Mühe, den Gottesbegriff als Leerformel und seine Entstehungsgeschichte als konsequent durchgeführte Immunisierungsstrategie⁸⁴ aufzuzeigen.

6 Name und Religion

Mit der Namentlichkeit der Götter haben sich die Religionen ein universales Instrument geschaffen, das gleichzeitig emotionale wie intellektuelle Forderungen zu erfüllen in der Lage ist. Der Name der Götter postuliert als Personenbezeichnung, als Institut sozialer Organisation, Interesse und Zuwendung, als Abstraktum generalisierte Realität. Beide Aspekte kulminieren in der Namentlichkeit des *einen* Gottes in einem philosophisch überhöhten monotheistischen System: Hier wird der Name als Distinctiv überflüssig und sinnlos, als aus einer Akkumulation von Vollkommenheitspostulaten gewonnene Universalchiffre bleibt er ohne kognitive Bedeutung.

Die Namentlichkeit der Götter ist Voraussetzung eines funktionierenden Polytheismus. ‚Funktionierend‘ heißt dabei: Die Kontingenz des erlebten Geschehens ist durch die durchschaubare, in Namen und Mythos fixierte Sozialordnung des Götterapparats gesichert. Der Weg vom spätarchaischen Polytheismus zum Monotheismus verschließt diese Möglichkeit und erzwingt damit eine respezifizierende Theologie, konkret gesprochen, an die Stelle des Mythos treten die Theologen.

Theologie und (idealistische) Philosophie werden in dem Maße wichtig, in dem die ‚Symbolökonomie‘ des einen Gottesnamens jeglicher scholastischen Dogmatik⁸⁵ weiten Raum öffnet. Eine Reduktion des Mythos auf den Namen und die Sublimation des Gottesbegriffes zu einer Leerformel sind dabei ständig in der Gefahr, das entstehen zu lassen, was man mit Th. Ribot und E. Topitsch⁸⁶ als emotionales Abstraktum bezeichnen könnte: „Leerformeln, welche aber (wenigstens für bestimmte Personen) psychologisch als Symbol für den aufs höchste gesteigerten Wert oder die äußerste Vollkommenheit wirksam sein und auf entsprechende Erlebnisse hinweisen oder sie hervorrufen können.“

84 E. Topitsch, Vom göttlichen Wissen ... 39 ff., und *ders.* Über Leerformeln ... 239 ff.

85 N. Luhmann, Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: Dahm, Luhmann, Stoodt, Religion – System und Sozialisation, Sammlung Luchterhand 1972, 15–132.

86 E. Topitsch, Über Leerformeln ... 242, unter Verweis auf Th. Ribot, *La logique des sentiments*, Paris 1905, 129.