



Andreas Schwab, *Fremde Religion in Herodots „Historien“*. Religiöse Mehrdimensionalität bei Persern und Ägyptern, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 2020, 307 S., ISBN 978-3-515-12720-2 (brosch.), € 46,—

Besprochen von **Michael Krewet**, E-Mail: m.krewet@fu-berlin.de

<https://doi.org/10.1515/klio-2021-2041>

Das Buch stellt die überarbeitete Fassung von Andreas S(chwab)s Heidelberger klassisch-philologischer Habilitationsschrift (2016/2017) dar. In dieser Arbeit beschäftigt sich der Autor mit Herodots Darstellungen fremder Religionen im Ägyptenlogos des zweiten Buches (43–232) und in der Kambyseserzählung des dritten Buchs (233–269). In seiner Einleitung (13–16) wählt S. als zentralen Ausgangspunkt für seine Forschungen, dass die altgriechische Sprache kein Wort für „Religion“ gekannt habe. Hierin sieht S. eine „grundlegende theoretische

Problematik“. Ein zweites Problem identifiziert S. in der – seiner Ansicht nach – schwer zu klärenden Frage, was allgemein unter „Religion“ zu verstehen ist. Anstelle des Wortes für „Religion“ verfüge die altgriechische Sprache aber über einige Wörter zur Bezeichnung von Sphären des Religiösen oder zur Markierung religiöser Felder (15 f.). Als Ziel seiner Arbeit formuliert S., „einen neuen Ansatz zu beschreiben und zu erproben, der vor allem diese grundlegende theoretische Problematik ernst nimmt“ (16). Es geht S. damit in seiner Arbeit explizit primär um die Entwicklung eines methodischen Ansatzes, den er (16) einen „mehrdimensionalen Ansatz“ nennt.

Im folgenden Forschungsüberblick (17–28) setzt sich der Autor näher mit fünf vorangegangenen Forschungen zu seinem Thema auseinander: den Monographien von Harrison (17–20), Mikalson (21 f.) und Mora (23 f.), sowie den Aufsätzen von Chiaï (24) und Burkert (25–28).¹ Als problematisch an diesen Forschungen erachtet er zum einen den Fokus einiger dieser Interpreten (Harrison und ähnlich auch Mikalson) auf die „religious beliefs“ und deren Annahme, dass diese „beliefs“ Herodots Gestaltung der „Historien“ beeinflusst haben. Kritikwürdig an dem „belief“-Begriff findet S. dessen eurozentrische Prägung. Unter methodischen Gesichtspunkten fordert S. die Meinung heraus, dass aus dem Vergleich vieler Textpassagen eine Erkenntnis von Herodots religiöser Überzeugung gewonnen werden könne. Von Chiaï grenzt sich S. u. a. dadurch ab, dass er keine theologisch-theoretische oder theologisch-philosophische Analyse von Herodots Darstellungen fremder Religion intendiert. S.s Forschungen leitet damit nicht das Interesse einiger seiner Vorgänger, aus Herodots Darstellungen am Ende seine theologische Konzeption oder Lehre zu rekonstruieren, die womöglich auch Teile der Auswahl seiner Darstellung beeinflusst haben (24). Wenn S. in seinem Buch von ‚Theologie‘ spricht, dann meint er die konkrete Rede Herodots über (fremde) Götter und Gottheiten (z. B. 172). Die Ansätze von Mora und Burkert erachtet S. als eindimensional. Beide hätten den Fokus ihrer Betrachtung allein auf die Götter und Gottheit in fremden Religionen gerichtet, Burkert habe zudem allein das Opfer als religiöse Handlung für wesentlich gehalten, weshalb er in dessen Ansatz eine „dramatische Verengung des Religionsbegriffs“ sieht (26). Burkerts „theozentrische[m]“ und „substanzialistische[m]“ Verständnis von Religion bei Herodot“ (26 f.) stellt der Autor fortan einen nicht-theozentrischen und nicht-

1 T. Harrison, *Divinity and History*, Oxford 2008; F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Mailand 1985; J. D. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill 2003; G. F. Chiaï, *Wie man von fremden Göttern erzählt. Herodot und der allmächtige Gott in den anderen Religionen*, in: K. Geus – E. Irwin – T. Poiss (Hgg.), *Wege des Erzählens. Logos und Topos in den „Historien“*, Frankfurt a. M. 2013, 47–74; W. Burkert, *Herodot als Historiker fremder Religionen*, in: G. Nenci – G. Reverdin (Hgg.), *Hérodote et les peuples non grecs*, Genf 1990, 1–32.

eurozentristischen Ansatz entgegen. Hierfür begreift er Religion als „offenes Konzept“ (28). Zum Erfassen dessen, was Religion bei Herodot ist, greift er auf Kategorisierungen aus Hocks „Einführung in die Religionswissenschaft zurück“², der zu diesem Zweck sechs religiöse Dimensionen angeführt hat (Ethik und soziales Handeln; rituelle Dimensionen; kognitive und intellektuelle Dimensionen; sozio-politische und institutionelle Dimensionen; symbolisch-sinnliche Dimensionen; Dimensionen der Erfahrung). S. erachtet Hocks Kategorien als hilfreich, um bei Herodot religiöse Phänomene mehrdimensionaler als noch Burkert oder Mora betrachten zu können, ohne dass dafür der Bezug auf eine Definition von Religion notwendig sei. Für seine Betrachtung fasst S. fünf dieser sechs Kategorien (Ethik und soziales Handeln; rituelle Dimension; sozio-politische und institutionelle Dimensionen; symbolisch-sinnliche Dimensionen; Dimensionen der Erfahrung) unter Oberkategorien (1. Soziales, 2. Sinnliches) zusammen. Aus weiteren religionswissenschaftlichen Subdisziplinen ergänzt er für seine Betrachtung von Herodots Darstellungen die religiösen Dimensionen „Raum“, „Zeit“, „Vergleich und Interaktion“. Diese so begründeten Dimensionen bestimmen die folgende Strukturierung der Untersuchung: „Religion im Sozialen“ (Kap. III), „Religion im Raum“ (Kap. IV), „Religion in der Zeit“ (Kap. V), „Religion und Sinne“ (Kap. VI), „Religion in Interaktion“ (Kap. VII). Keine größere Bedeutung unter Hocks Kategorien für Herodots Darstellungen fremder Religionen misst S. der kognitiv-intellektuellen Dimension bei. Lediglich an zwei weiteren Stellen – und dann zur Kategorisierung eines kultaitologischen Hintergrunds (52 und 113f.) – verwendet er diese Dimensionen. Der weitgehende Verzicht auf diese Dimension innerhalb seines mehrdimensionalen Ansatzes erscheint aus der Perspektive seines Vorhabens konsequent: S. befreit seine Erörterungen in dieser Weise von theoretischen Erwägungen zu einer theologisch-philosophischen Fundierung oder Einbettung und damit von dem, was er als Theo- und Eurozentrismus begriffen hat. Er ebnet so den Weg zu einer religionsphänomenologischeren Betrachtung der Darstellungen Herodots.

In dem vorgeschalteten Kapitel II (Religion und *Nomoi*) stellt der Autor seine Methode luzide und konkret an zwei ausgesuchten Beispielen vor. In einem ersten Schritt wird über Wörter, die eine Sphäre des Religiösen bezeichnen, zunächst ein „religiöses Feld“ „als metasprachliche[r] Ausdruck zu heuristischen Zwecken“ im Herodottext identifiziert. In einem zweiten Schritt untersucht S., „welche Dimensionen, Perspektiven und Bereiche im Zusammenhang mit dem jeweiligen konstruierten religiösen Feld in Herodots Text artikuliert und ausgemacht werden können“ (30). Der Autor operiert somit auf der einen

² K. Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002².

Seite mit Religion als einem „offenen“ und damit unbestimmten Konzept, auf der anderen Seite mit bestimmten Bezeichnungen (wie z. B. „heilig“), die ein religiöses Feld markieren und das Phänomen Religion oder religiöse Praktiken charakterisieren. Dafür, dass ein Wort eine religiöse Sphäre bezeichnen und ein religiöses Feld markieren kann, ist v. a. entscheidend, ob es als einer der religiösen Dimension (z. B. des Sozialen, Raums, der Zeit) zugehörig erkannt werden kann. Anders als in theozentrischen Ansätzen wird ‚religiös‘ somit nicht daher bestimmt, ob z. B. eine einem Gott oder einer metaphysischen Kraft zugewiesene Leistung als Ursache für Verehrungen, Praktiken, Feste, bestimmte Rituale usw. und für ihren jeweils spezifischen Ausgestaltungen angenommen werden können, die so letztlich durch den Bezug auf die Gottheit oder die metaphysische Kraft als ‚religiös‘ bezeichnet werden.

In seinem ersten Beispiel, Herodots Erzählung über den ägyptischen König Mykerinos (Hdt. 2.129–132), legt S. dank seines neuen Ansatzes nun dar, dass ein eindimensionaler Ansatz mit einem auf Götter und Opfer fokussierten Religionsbegriff für das Verständnis dieser Passage zu kurz greife, weshalb diese Passage bislang in Erörterungen über Herodots Darstellungen fremder Religionen noch nicht beachtet worden sei. Wenn Mykerinos – anders als sein Vater Cheops – wieder die Tempel (τὰ ἱερά) geöffnet habe und das geschundene Volk zu den Opfern (θυσία) habe gehen lassen, erkennt der Autor beispielsweise in den Wörtern „Tempel“ und „Opfer“ Marker für ein religiöses Textfeld. Mykerinos habe der Tod seiner Tochter schwer getroffen. Diese habe er aufwendiger als alle anderen begraben wollen. Hierfür habe er eine hohle Kuh aus Holz (βοῦν ξυλίνην κοίλην) machen und seine Tochter in dieser bestatten lassen. Auch die Ausdrücke „begraben“ (θάψαι) und „hohle hölzerne Kuh“ erkennt er als solche Marker.

Nach einer zweiten Variante der Geschichte, die einige erzählten, der Herodot aber kein Vertrauen schenkte, habe Mykerinos gegen den Willen seiner Tochter mit ihr geschlafen. Danach habe sich das Mädchen erhängt, worauf Mykerinos sie in jener Kuh bestattet habe. Da Herodot im Anschluss an diese zweite Variante noch berichtet, dass die Ägypter diese Kuh nun jedes Jahr einmal heraustragen – dann, wenn die Ägypter sich um jenes Gottes (θεόν) willen, den Herodot nicht näher nennt, Schläge zufügen – und da „Gott“ auch noch das religiöse Feld markiere, zählt S. auch die zweite Variante zum religiösen Feld. Dieses so bestimmte religiöse Feld untersucht S. im Folgenden auf „religiöse Dimensionen“. Indem er in seiner Analyse also nicht auf „Gott“ als einem Zentrum des Bezugs von Praktiken, Gegenständen usw. zurückgreift oder zurückgreifen kann, aufgrund dessen diese Praktiken oder Gegenständen als religiös eingestuft werden könnten, kann S., seinem Ansatz konsequent folgend, das Feld dessen ausweiten, was Herodot als ‚religiös‘ betrachtet habe. „Mykerinos als König im Vergleich zu seinem Vater“ benennt S. als zeitliche religiöse Dimension, den Tod seiner Tochter und ihre

prunkvolle Beisetzung als soziale, sinnliche, rituelle und räumliche religiöse Dimension, den „Inzest“ zwischen Vater und Tochter in der zweiten Variante als soziale religiöse Dimension, den Schmerz des Vaters als sinnlich-psychologische religiöse Dimension (47–49). Die bewusste Wahl dieses offenen Konzepts von Religion hat damit zur Konsequenz, dass Handlungen wie z. B. der genannte Inzest, die nach einem klassischen Interpretationsansatz womöglich allein als Darstellung eines moralisch-ethischen Fehlverhaltens betrachtet worden wären, jetzt als Darstellung einer religiösen Dimension durch Herodot gefasst werden. Mit dieser einsichtigen Methode beleuchtet S. im Folgenden sukzessiv die Präsenz der einzelnen religiösen Dimensionen, denen Herodot im zweiten Buch seine Aufmerksamkeit geschenkt habe: Im Kapitel „Religion im Sozialen“ (87–123) wendet er sein Hauptaugenmerk auf die Priester als soziale Akteure und Feste als soziale Handlungen, in den Kapiteln „Religion in Raum“ (72–81 und 124–152) behandelt er, wie Herodot Zusammenhänge und Phänomene von Raum und Religion darstellt, wie Religion die Umwelt prägt und Religionen von der Umwelt geprägt werden. Dieses Kapitel ist insofern relevant für den Ansatz S.s, als es die Prägung der Religion durch die Umwelt als Alternative zur Prägung der Religion durch einen Glauben an Gott diskutiert. Im Kapitel „Religion in der Zeit“ (153–194) behandelt der Autor beispielsweise Phänomene wie Vorstellungen vom Alter der Götter und die zeitliche Priorität der ägyptischen vor der griechischen Religion. Im Kapitel „Religion und Sinne“ (195–225) fokussiert S. unter anderem die Sinnlichkeit ikonographischer Beschreibungen religiöser Heiligtümer oder am Beispiel der Träume des Sabakos und Seth die sinnliche und emotionale Wirkung von Träumen auf die menschliche Psyche. S. sieht in Herodots Darstellung der Wirkung der Träume auf die menschliche Psyche eine sinnlich-religiöse Dimension, keine kognitiv-intellektuelle, was die geringe Bedeutung, die die kognitiv-intellektuelle religiöse Dimension Hocks in S.s Arbeit einnimmt, weiter erklärt. Im abschließenden Kapitel „Religion in Interaktion“ (226–269) beleuchtet der Autor schließlich zum einen, wie sich religiöse Praktiken – wie die Beschneidung – von Ägypten aus in weitere religiöse Kulturen ausbreiteten, zum anderen am Beispiel des Kambyses, wie dessen persische religiöse Vorstellungen ein Motiv für seine Religionsfrevel in Ägypten bildeten.

Abschließend soll noch ein Beispiel aus S.s Arbeit vorgestellt werden, an dem das Neue dieses Ansatzes und der Unterschied zu alternativen Ansätzen veranschaulicht werden kann. Herodot beobachtet beispielsweise die Abwesenheit bestimmter religiöser Gegenstände (Weihbilder, Tempel, Altäre: *ἁγάλματα, νήους, βωμοῦς*) bei den Persern. (Hdt. 2.131,1). Innerhalb dieses religiösen Felds erkennt S. *ex negativo* die Dimension „Religion im Raum“ und noch konkreter die religiöse Gestaltung der Umwelt (72f.). Die Abwesenheit der Gegenstände weist auf die Unterschiede griechischer und persischer religiöser Praxis hin. Herodot berichtet

von den Persern, dass sie denen, die solche Gegenstände verehrten, Dummheit vorwarfen. Er selbst deutet dies so, dass die Perser nicht zu dem Glauben gelangt seien, dass die Götter anthropomorph seien. S. betont nun – und rechtfertigt damit noch einmal seinen nicht-theozentrischen Ansatz –, dass Herodot seine Ausführungen an dieser Stelle nicht bei den Göttern begonnen habe. Die Frage, ob es überhaupt Götter in einer fremden Kultur gebe, stelle sich für Herodot nicht. Herodot stelle vielmehr am Beispiel einer materiellen Seite von Religion im Raum eine Veränderung und Gestaltung der natürlichen Umwelt dar (74). Burkert und mit ihm eine Reihe weiterer Interpreten hatten die Stelle zuvor so gedeutet, dass Herodot die Perser eine Kritik am Anthropomorphismus aussprechen lasse, die er (Herodot) selbst den Griechen entgegenbringe.³ Herodots Sichtweise stelle mithin eine Kritik am Anthropomorphismus Homers und Hesiods dar und stehe an dieser Stelle unter dem Einfluss zu Zeiten Herodots moderner rationaler Denker wie Xenophanes, dem Wegbereiter eines Heno- oder Monotheismus, und dessen Kritik am Anthropomorphismus der Götter. Mit dessen Einfluss gehe einher, dass Herodot in seinem Werk selbst zumeist nur noch vom θεῖον oder von θεῖα (‘Göttlichem’) spreche.⁴ Bichler vertritt gar die Position, dass Herodot mit den Darstellungen des ägyptischen Glaubens – wie dem anthropomorphen und theriomorphen Glauben – und kulturellen Praktiken im zweiten Buch analoge Glaubensvorstellungen und Praktiken in Griechenland kritisierte.⁵ S. beleuchtet in seiner Studie stets sehr genau den Kontext der markierten religiösen Felder. Anders als beispielsweise Burkert und weitere Forscher verzichtet er auf den umfangreicheren Einbezug möglicher Einflüsse von literarischen, psychologischen und philosophischen Konzeptionen älterer griechischer Literaten und Denker (wie z. B. Homer, Hesiod oder Xenophanes). S. fokussiert damit infolge seines nicht-theozentrischen Ansatzes eher die Religionsphänomene, die sich im Herodots Ägyptenlogos finden und weist diesen religiösen Dimensionen zu. Er lässt sich dabei nur selten zu Hypothesen oder Spekulationen hinreißen. Ihm liegt es daran, Herodots „Darstellung“ fremder Religionsphänomene und seinen Umgang mit Quellen zu vermitteln, dabei aber explizit keine historische Quellenkritik zu betreiben (154). Von Bedeutung ist für ihn in seiner gesamten Arbeit deshalb die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Rede in Herodots Darstellungen. Wie schon Bichler vor ihm weist S. – nunmehr an weiteren Textbeispielen – nach, dass die indirekte Rede Herodot dazu ver helfe, die Binnenper-

3 W. Burkert a.a.O., 19–22.

4 Exemplarisch: W. Rösler, Ein Wunder im Kampf um Delphi (VIII 35–9), in: B. Dunsch – K. Ruffing (Hgg.), Herodots Quellen – Die Quellen Herodots, Wiesbaden 2014, 241–253, hier: 247.

5 R. Bichler, Zur Funktion der Autopsiebehauptungen bei Herodot, in: B. Dunsch – K. Ruffing (Hgg.), Herodots Quellen – Die Quellen Herodots, Wiesbaden 2014, 135–151, hier: 143–148.

spektive z. B. ägyptischer Priester (auch) auf Religionsphänomene und -praktiken zu vermitteln, dass sie ihm aber auch zur Distanzierung von bestimmten religiösen Ansichten diene. Den Schritt, den Bichler noch geht, dass Herodot diese Art der Darstellung und Distanzierung stellenweise auch zur Kritik an griechischen Glaubensvorstellungen und Praktiken wähle, geht S. aufgrund seines Ansatzes nicht.

Wenn die Wissenschaft nach intersubjektiv begreifbaren Ergebnissen strebt, um diese als etwas Konstantes festzuhalten, so gründet dieses Wissenschaftliche und Feste in S.s Untersuchung am Ende nicht in der Annahme eines festen Begriffs von Religion. Das Konzept von Religion bei Herodot wird von S. durchgehend als ein offenes und ohne feste begriffliche Grenzen gefasst. Der wissenschaftliche Charakter der Studie findet sich dagegen in der festen und intersubjektiv applizierbaren Methode, die in dem religionswissenschaftlichen Ansatz Hocks gründet, und der durch sie behandelten Dimensionen. (Fremde) Religion bei Herodot tritt als die nicht festgelegte Summe aus den beleuchteten Phänomenen hervor. In den offenen Begriff kann der Autor nun auch scheinbar widersprüchliche Aspekte eingreifen (wie z.B. die sinnlich-religiösen Symbole auf der einen und Symbol systeme, die durch ihren Systemcharakter eher eine kognitiv-intellektuelle Dimension voraussetzen, auf der anderen Seite).

Schwab ist es ohne Zweifel gelungen, einen mehrdimensionalen Ansatz für die Betrachtung fremder Religion(en) bei Herodot zu präsentieren. Es wird für die Zukunft interessant sein, zu verfolgen, welchen Platz dieser Ansatz in der Forschung finden wird. Es ist denkbar, dass der Autor auf Kritik aus Richtung der eher traditionellen Herodotforschung stoßen wird. Es ist ihm und seinem neuen Ansatz aber in jedem Fall zu wünschen, dass sie zukünftig konstruktiv in die Diskussionen einbezogen werden.