

I. Einleitung

1. Fragestellung und Gegenstand

Die Begegnung und Auseinandersetzung mit fremden Kulturen und Religionen ist ein wichtiger Aspekt menschlichen Zusammenlebens in unserer globalisierten Welt. Bereits im Jahr 1988 beobachtete der Religionswissenschaftler Fritz Stolz in der ersten Ausgabe seiner „Grundzüge der Religionswissenschaft“:

Die Begegnung mit fremden Religionen ist heute ein alltäglicher Vorgang: Der weltweite Austausch hat praktisch alle Menschen in eine wechselseitige Nachbarschaft gebracht, und Angehörige unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften wohnen nebeneinander, nachdem es keine religiös und kulturell geschlossenen Siedlungsgebiete mehr gibt. Die Befähigung, mit dem Andersgläubigen zusammen zu leben, ist also für den Menschen der Gegenwart notwendig [...].¹

Andere und fremde Kulturen, Traditionen und Religionen spielen im menschlichen Zusammenleben eine zentrale Rolle. Angesichts der vielfältigen und komplexen Herausforderungen in unserer Gegenwart stellt sich die Frage, wie in früheren Zeit- und Kulturräumen Phänomene fremder Kultur, Tradition und Religion thematisiert und behandelt wurden.

Ein für diese Phänomenkomplexe besonders aufschlussreicher Text, der weit über die altgriechische Sprache und Kultur hinaus auch fremde Religion zum Gegenstand hat, ist die *ἱστορίας ἀπόδειξις*, die „Darlegung der (Nach-)Forschung“, des Herodot aus Halikarnass (heute Bodrum in der Türkei). Die zeitlose und transkulturelle Bedeutung Herodots kommt in den beiden Beobachtungen zum Ausdruck, dass Herodot als „Anthropologe“² in seiner neun Bücher umfassenden Erzählung „*in nuce* ‚eine‘ Menschheit

1 Stolz (1988) 238.

2 Cf. die Überlegungen des Religionshistorikers Bruce Lincoln (2012) 271–288 in dem programmatischen Kapitel „Herodotus as Anthropologist“, in dem er Herodot nicht als Anthropologen „*tout court ou avant la lettre*“ (ebd. 273) darstellt, sondern vielmehr beobachtet: „[...] that within an endeavor that was virtually omniscituriert – i. e. wishing to know *everything* – one can recognize three interrelated levels or projects that anticipate a sequence of development within anthropology proper, as it took shape over the course of the 18th, 19th, and 20th centuries“ (ebd. 273–4).

konstruiert, auch wenn er sie in der Terminologie Griechen-Barbar zu teilen *scheint*.³ Sowohl die Bezeichnung des „Vaters der Geschichtsschreibung“⁴ als Anthropologe in vor-disziplinärer Zeit als auch die Beobachtung seiner Konstruktionsleistung *einer* Menschheit unterstreichen gleichermaßen die globalhistorische Bedeutung und Relevanz des herodoteischen Werkes über die Grenzen der Klassischen Philologie, der Antiken Religionsgeschichte und der Antiken Welt hinaus.

Beide Gesichtspunkte laden zu weiterführenden grundlegenden Fragen ein: Wie begegnet Herodot überhaupt in seiner „Nachforschung“ – vor mehr als 2400 Jahren – den fremden Kulturen und Religionen seiner Zeit? Welche Fragen beschäftigen ihn bei der Begegnung und Auseinandersetzung mit der religiösen Welt in Ägypten? Auf welche Art und Weise thematisiert und beschreibt er religiöse Aspekte fremder Völker wie der Perser oder Ägypter?

Diese Fragen stehen zu Beginn der folgenden Untersuchung, die als philologische Arbeit mit einem mehrdimensionalen Ansatz von Religion die Darstellung fremder Religion bei Herodot zum Gegenstand hat. Die Anwendung eines mehrdimensionalen Ansatzes von Religion soll bei der Untersuchung der Frage hilfreich sein, wie Herodot zu seiner Zeit nicht-griechischen Kulturen und Religionen begegnete. Doch dieses Thema erscheint nur auf den ersten Blick evident. So könnte man meinen, dass eine Untersuchung aller Textpassagen, in denen z. B. ausdrücklich von Persern oder Ägyptern die Rede ist, auch leicht einen Eindruck von der „Religion“ der Perser oder Ägypter in der Darstellung Herodots geben dürfte.

Dieser vermeintlich so einfache Gegenstand und die gesamte Untersuchung zur Darstellung fremder Religion bei Herodot gewinnt an Komplexität, wenn man die folgenden beiden Tatsachen und Probleme bezüglich der altgriechischen Sprache und des Begriffs „Religion“ betrachtet: Zum einen ist festzustellen, dass es im Altgriechi-

3 Hose (2014) 109–130, 124. Hose untersucht das Werk Herodots im Horizont der Globalisierung und argumentiert dafür, dass die neun Bücher „auf verschiedenen Ebenen als eine Globalisierungsgeschichtsschreibung“ (ebd. 113) gelesen werden können: nicht nur in „ereignishistorischer“ und „ethnologischer Sicht“, sondern auch „in einer geophysikalischen Sicht, weil der Text am Problem einer für die geschilderte Welt gemeinsamen Zeit arbeitet.“ Zur Dekonstruktion der Barbaren-Griechen Antithese bei Herodot Pelling (1997) 51–66 und Grethlein (2012) 135–47, zu Herodot bes. 143–6. Grethlein beobachtet, dass die Griechen-Barbaren Dichotomie bei Herodot nicht nur „komplex gestaltet“ ist, sondern auch „an vielen Stellen unterlaufen“ wird (ebd. 144). Er bemerkt abschließend (ebd. 146): „Im Horizont der *conditio humana* verliert die Alterität der Barbaren an Bedeutung – der ‚Andere‘, der dem gleichen Los unterworfen ist wie man selbst, wird zum Mitmenschen.“

4 Cf. Cicero, leg. I,5.

schen kein Wort für „Religion“ gibt,⁵ das Herodot hätte verwenden können.⁶ Vielmehr gibt es einige Wörter und Ausdrücke, um „die Sphäre des Religiösen“⁷ zu bezeichnen oder „religiöse Felder“⁸ zu markieren und zu beschreiben. Zum anderen zeigt die ausgiebige Diskussion innerhalb der religionswissenschaftlichen Forschung der vergangenen hundert Jahre bis in die jüngste Gegenwart, dass kaum eine Frage so umstritten ist wie die, was letztlich unter „Religion“ zu verstehen sei. Ja, sogar die Verwendung des Begriffs „Religion“ in der heutigen wissenschaftlichen Diskussion wird in Frage gestellt.⁹

Sollte angesichts dieser beiden ernüchternden Beobachtungen und der dadurch entstandenen Aporie die Frage nach fremder Religion in den *Historien* Herodots folglich besser nicht gestellt werden? Dass die Einsicht in diese beiden Sachverhalte nicht dazu führen sollte, die ganze Untersuchung als sinnlos aufzugeben, unterstreichen bereits die vielen Studien, die sich in der langen und reichen Herodot-Forschung mit der „Religion“, der „Theologie“, sowie einzelnen religiösen Gegenständen wie Göttern, dem Handeln der Götter, den Orakeln oder sogar mit „der Religion Herodots“ an sich befasst haben.¹⁰ Außerdem gilt als unbestritten, dass vor allem in den ethnographischen Partien des Werkes viele und wichtige Informationen über fremde Religionen enthalten sind.¹¹

5 So ist in jeder Einführung in die griechische „Religion“ nachzulesen, cf. Rudhardt (1992b) 220: „Ils (sc. les Grecs) ne possèdent aucun mot équivalent à notre nom *religion*“, Bremmer (1994) 2: „Indeed, religion was such an integrated part of Greek life that the Greeks lacked a separate word for ‚religion‘“, Kindt (2009) 364: „The Greeks, however, had no word for religion as an abstract category“, und Larson (2016) 5: „Classicists who study the Greeks and their gods often observe that the English word ‚religion‘ has no equivalent in Greek.“ Larson betont jedoch zu Recht unmittelbar im Anschluss, ebd. 5: „That the Greeks lacked an equivalent word or concept does not mean that they lacked religion, but it does present us with a preliminary challenge: we need to identify which aspects of Greek culture are under study in this book, and just what it is what we are attempting to understand.“

6 Cf. zu diesem Problem bei Herodot Burkert (1990) 4.

7 Burkert (1990) 4.

8 So der in dieser Arbeit verwendete Ausdruck; cf. dazu unten (3) die Erläuterung meines Ansatzes.

9 Cf. dazu Kehrer (1988b) 13, Kehrer (1998) 418–425, 418, Hock (2002), Bergunder (2011) 3–55, 4 und Stausberg (2012) 33–47. Letzterer gibt einen Überblick über verschiedene Problemfelder, wie z. B. den Eurozentrismus, ebd. 36–8, und das Problem von Realdefinitionen und Gebrauchsdefinitionen ebd. 40–41. Zu Problemen der Verwendung des Religionsbegriffs s. Ahn (1997) 513–522, bes. 513–516. Bergunder (2011) beschreibt „drei Hauptstrategien“ zur Lösung der „große(n) Kontradiktion der Religionswissenschaft“, ebd. 5–16. Cf. dazu Nongbri (2013) und Barton/Boyarin (2016).

10 Cf. dazu Mora (1985), Burkert (1990), Gould (1994), Harrison (2000), Rollinger/Bichler (2011), Roettig (2010), Ellis (2015) und Krewet (2017) sowie den Untertitel der Untersuchung von Harrison (2000), der Einblicke in „The Religion of Herodotus“ verspricht. Zu einer Auswahl an Tendenzen und Ansätzen der Herodot-Forschung cf. den folgenden Forschungsüberblick.

11 Cf. z. B. den grundlegenden Sammelband zu Ägypten von Coulon (2013), zu Persien Rollinger/Truschegg/Bichler (2011) und zu den *Historien* „zwischen Assur und Athen“ Klinkott/Kramer (2017).

Diese Befunde der Herodot-Forschung stehen damit in einer deutlichen Spannung, wenn nicht sogar in einem Widerspruch zu den beiden skizzierten lexikalischen und methodologischen Problemen. Angesichts dieser Spannung tritt klar hervor, dass die scheinbar so einfache Frage, wie Herodot „Religion“ in Ägypten oder „die Religion“ der Ägypter darstellt, an und für sich sowohl philologisch als auch methodologisch fragwürdig ist und zunächst nach Rechtfertigung verlangt.

Das Ziel meiner Untersuchung besteht darin, im Anschluss an den folgenden Forschungsüberblick einen neuen Ansatz zu beschreiben und zu erproben, der vor allem diese grundlegende theoretische Problematik ernst nimmt: dass es kein Wort für „Religion“ bei Herodot gibt und es außerdem umstritten ist, was überhaupt unter „Religion“ zu verstehen ist. Angesichts dessen schlage ich vor, mit einem *mehrdimensionalen* Konzept von Religion zu arbeiten (s. die Einführung und Erklärung unter 3.). Mit diesem mehrdimensionalen Ansatz führe ich eine Untersuchung von Herodots *Historien* durch, die sich heuristischer Fragen, Methoden und Perspektiven der neueren religionswissenschaftlichen Diskussion bedient und dadurch neue Impulse für die klassisch-philologische Untersuchung Herodots gewinnt. Darüberhinaus hoffe ich, dass meine Untersuchung auf diese Art und Weise auch das Interesse von Forscherinnen und Forschern der Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie findet und einen neuen Akzent bei der Erforschung von Religion in der Antike setzt.

Der mehrdimensionale Ansatz wird im Anschluss an eine erste Vorstellung (3.1) und zwei Anwendungsbeispiele in Kapitel II durch textnahe, exemplarische Analysen und Interpretationen in den Kapiteln III–VII erprobt. Hierzu werden vor allem Textpassagen aus Herodots Erzählung über Ägypten (Buch 2)¹² sowie als Vergleichsmöglichkeit exemplarisch die *Nomoi* der Perser (Buch 1) und die Erzählung über die Begegnungen des Perserkönigs Kambyses mit anderen Kulturen (Buch 3), insbesondere der ägyptischen, untersucht.

Bevor ich meinen Ansatz beschreibe, soll zuerst ein kurzer Überblick über einige Forschungen zu Herodot und Religion illustrieren, welche Fragen sich aus bestimmten Forschungsansätzen in Anbetracht der theoretischen Probleme ergeben. Die Untersuchung von Walter Burkert zum Phänomen und Problem fremder Religion bei Herodot nimmt dabei eine zentrale Rolle ein und wird am Ende des Überblicks betrachtet.¹³

12 Zur Erläuterung der Gründe für die Wahl des zweiten Buches s. u. I.4.

13 Die Untersuchung von Burkert (1990) – aufmerksam rezipiert bei Gould (1994) – zählt neben der umsichtigen Untersuchung von Scullion (2006) 192–208, der sich jedoch auf Herodot und griechische Religion konzentriert, zu den instruktiven Forschungsbeiträgen zum Thema „Herodot und (fremde) Religion“.

2. Ansätze und Tendenzen der Forschung

Angesichts der großen Anzahl an Publikationen zum Thema Religion(en) bei Herodot soll im Folgenden ein konzentrierter Überblick einiger Ansätze und Tendenzen in der Herodot-Forschung gegeben werden, um sowohl verschiedene Zugänge als auch mit diesen verbundene Probleme bei der Untersuchung der engeren Frage nach fremder Religion bei Herodot aufzuzeigen.¹⁴ In einem ersten Schritt (2.1) geht es um den Versuch, Herodots religiöse Überzeugungen zu untersuchen. Auf die Analyse der Monographie „Divinity and History: The Religion of Herodotus“ von Thomas Harrison (2000) folgt die pointierte Besprechung der Untersuchung von Jon D. Mikalson (2003) zu „Herodotus and Religion in the Persian Wars“. In einem zweiten Schritt (2.2) werden zwei Beiträge beleuchtet, die besonders Aspekte fremder Religion bei Herodot behandeln: die Studie von Fabio Mora (1985) zu „Religione e Religioni nelle Storie di Erodoto“ und der Aufsatz „Wie man von fremden Göttern erzählt: Herodot und der allmächtige Gott in den anderen Religionen“ von Gian Franco Chiai (2013). Vor dem Hintergrund dieser Studien erfolgt in einem dritten Schritt (2.3) die konstruktive Auseinandersetzung mit dem wichtigen Aufsatz von Walter Burkert (1990) zu „Herodot als Historiker fremder Religionen“, die den Forschungsüberblick beschließt und zu meinem Ansatz überleitet.

2.1 Der Versuch, Herodots religiöse Überzeugungen zu untersuchen

In seiner Monographie „Divinity and History: The Religion of Herodotus“ versucht Harrison, die religiösen Überzeugungen („religious beliefs“) Herodots als einen Bereich seiner Sicht auf die Welt („world view“) zu beschreiben.¹⁵ Die Studie von Harrison stellt mit ihrem umfassenden Anspruch einer Diskussion und eines Vergleichs aller für die Fragestellung relevanten Stellen sicherlich einen wichtigen Beitrag in der Herodot-Forschung dar.¹⁶ Anhand seiner Studie lassen sich jedoch beispielhaft die methodischen und terminologischen Schwierigkeiten einer Untersuchung von fremder Religion bei Herodot erkennen.

Wie Harrison zu Beginn betont, richtet sich sein Interesse auf Herodots „religious beliefs“. Ein Ziel seines Buches besteht darin, „to demonstrate the many ways in which Herodotus' religious beliefs do indeed affect his *Histories*“.¹⁷ Harrison wendet sich da-

14 Einen Überblick zur früheren Erforschung von Religion(en) bei Herodot gibt Mora (1985) 18–20.

15 Cf. Harrison (2000) 11.

16 Cf. zu dem umfassenden Anspruch von Harrison (2000) 14: „In describing Herodotus' religious beliefs then, we should not simply map out the areas of Herodotus' scepticism and credulity case by case. Any single passage can only properly be understood in the context of all analogous sections of his work.“

17 Harrison (2000) 13.

mit gegen die auf unterschiedliche Weise praktizierte Leugnung von „religious traces“ im Werk Herodots.¹⁸ Bei seiner bekundeten Absicht, „to expose Herodotus’ religious beliefs in all their complexity“¹⁹, unterscheidet Harrison

[...] more conscious beliefs, those which he (sc. Herodotus) was capable of expressing directly, and what we might term his theological speculations, side by side with his less conscious beliefs.²⁰

Diese Unterscheidung wird jedoch kurz darauf wieder in Frage gestellt, da Harrison meint, es gebe bei der Beschreibung der „pattern of his beliefs [...] a constant danger of improving upon it, of constructing a coherent theology where non exists.“²¹ Frag- und diskussionswürdig an dem Fokus von Harrison sind jedoch noch weitere Aspekte. An dieser Stelle konzentriere ich mich zuerst auf die Terminologie seines Ansatzes, insbesondere seine Rede von Herodots „religious beliefs“. Während das qualifizierende Attribut „religiös“ und der im Buchuntertitel mit dem bestimmten Artikel („the“) bezeichnete, wichtige Begriff „Religion“ von Harrison nur indirekt problematisiert²² oder durch Behauptungen illustriert wird²³, verwendet er als den zentralen Begriff seiner Untersuchung „belief“ – einen Begriff typisch christlich-theologischer und eurozentrischer Prägung.²⁴ Harrison wählt diesen problematischen Begriff mit Absicht, wie er in polemischer Weise zu erkennen gibt, da er eine „orthodoxy“²⁵ bei der Behandlung griechischer Religion herausfordern möchte, die besonders den ‚ritualistischen‘ Charakter griechischer Religion betone.²⁶ Seine Untersuchung „der Religion Herodots“

18 Ebd. 11.

19 Ebd. 15.

20 Ebd. 15.

21 Ebd. 16.

22 Harrison (2000) 13, so z. B. in der Äußerung „[...] as if ‚religion‘ were seen as a distinct category apart from other ‚secular‘ concerns“.

23 Harrison (2000) 16, z. B. „Herodotus’ religious beliefs – his beliefs concerning divine retribution, for example, or in divination“.

24 Zur Problematik von der Auffassung von Religion als „belief“ Ahn (1995), Stausberg (2010) und Hock (2002) 14–5. Harrison ist der Meinung, dass „belief“ zur Analyse aller Gesellschaften angewendet werden könne („that can be applied to the analysis of all societies“, ebd. 22) und der eigentliche Unterschied nicht zwischen Christentum und antiker Religion, sondern zwischen heutigen und früheren Zeiten bestehe, ebd. 22: „The real difference arguably is not between Christianity and ancient religion, but between an age today (in Britain) where unbelief is envisaged as a normal, if not indeed as the normal position – and so consequently ‚religion‘ is envisaged as something apart – and earlier ages, Christian as well, in which complete unbelief was scarcely imaginable.“

25 Cf. dazu Harrison (2000) 18: „In particular, a number of ideas will be addressed that together have begun to form something of an orthodoxy in the treatment of Greek religion. The main tenets of this orthodoxy are often phrased in terms of a sharp contrast between Greek religion and modern preconceptions of the nature of religion.“ Ebd. 19: „Nevertheless there are a number of significant overstatements in this modern creed that need to be challenged.“

26 Cf. Harrison (2000) 18, der für diese Sichtweise exemplarisch ein Zitat aus „Religion in the Ancient Greek City“ von Bruit Zaidmann/Schmitt Pantel (1992) 27 anführt: „Greek religion may then fairly be said to be ritualistic in the sense that it was the opposite of dogmatic: it was not

wird somit zu einem Nebenkriegsschauplatz für die teils berechtigte Kritik an der Erforschung griechischer Religion. Auf diesen Gesichtspunkt werde ich zuletzt nochmals eingehen, um den Erkenntniswert von Harrisons Studie für meine Untersuchung aufzuzeigen.

Bei der Gesamtbetrachtung der zahlreichen Analysen und Interpretationen von Harrison ist Folgendes festzustellen: Abgesehen davon, dass es teils sehr problematisch ist, wie aus dem Vergleich vieler Textpassagen zu einem Thema die „religiösen Überzeugungen Herodots“ konstruiert werden – Harrison selbst meint, er „beschreibe“ sie nur –, wäre es wohl in den meisten Fällen angemessener, von Perspektiven auf religiöse Fragen, Themen und Sachverhalte, oder, wenn überhaupt, von „religious views“²⁷ zu sprechen, die sich in Herodots Erzählung auffinden lassen. In seiner knappen, aber umsichtigen Untersuchung zu „Herodotus and Greek religion“ stellt Scullion (2007) nicht ohne Grund in kritischer Anspielung auf (dieses Phänomen bei) Harrison fest:

We have been preoccupied with Herodotus' religious views, but we must not lose sight of the fact – we must indeed, to interpret his theology aright, be conscious of the fact – that he is primarily a teller of tales. Many improving stories are also entertaining stories, and Herodotus the putative ‚evangelist‘²⁸ is often merely Herodotus the narrator of tales.²⁹

Dieser literarische Gesichtspunkt hat ein starkes Gewicht und wohl auch eine entkräftende Wirkung auf die Unternehmung von Harrison, wenn es um die Frage nach den „Ansichten“ oder „religiösen Überzeugungen“ Herodots gehen soll. Die Beobachtung von Scullion weist darauf hin, wie wichtig es ist, die jeweilige Erzählsituation und Erzählweise der untersuchten Textpassagen aufmerksam zu berücksichtigen (s. unten).

Ein weiterer Blick auf Harrisons Auseinandersetzung mit der von ihm als „orthodoxy“ bezeichneten Richtung bei der Erforschung griechischer Religion ist gewinnbringend. Denn in diesem Zusammenhang findet sich eine wichtige Einschätzung zur Frage nach fremder Religion bei Herodot. Harrison vertritt bei der Erläuterung seines Verständnisses von „belief“ die These, dass „religious belief [...] provides for the Greeks (as for Christians) a means for the explanation of events that is compatible with experience.“³⁰ Dabei möchte er diese Überzeugungen im Allgemeinen nicht als „a subset of ritual“³¹ charakterisieren. Für die Frage nach fremder Religion bei Herodot erklärt er weiter:

constructed around a unified corpus of doctrines, and it was above all the observance of rituals than fidelity to a dogma or belief that ensured the permanence of tradition and communal cohesiveness.“

27 Scullion (2007) 203.

28 Anspielung auf Harrison (2000) 116 und 243, der bei Herodot einen „evangelizing tone“ (116) findet oder manche Passagen als „evangelizing“ (243) beschreiben möchte.

29 Scullion (2007) 203–4.

30 Harrison (2000) 19.

31 Harrison (2000) 20.

Though this study will concentrate on describing Herodotus' beliefs rather than the religious practices he describes, Herodotus' treatment of 'foreign religions', for example, reveals a far more complex relationship between ritual and belief than is suggested by any such general formulation.³²

Diese wichtige Einschätzung von Harrison zeigt, dass eine Untersuchung zu fremder Religion bei Herodot die genannten Extreme und eine zu einfache Dichotomie („ritual/belief“) vermeiden und nicht bereits im Vorfeld durch einen zu engen Rahmen bestimmte Phänomene und Sachverhalte ausgrenzen sollte.

Angesichts des skizzierten Ansatzes von Harrison ist es nicht mehr besonders erstaunlich, dass bereits die Titel zu Kapitel 8 „Foreign Gods and Foreign Religion“ sowie Appendix 2 „The names of the gods“ erkennen lassen, dass der Fokus von Harrison bei diesen Untersuchungen auf den Göttern liegt. Harrison interessiert sich besonders für die Götter(namen) und deren Identifizierung.³³ In seiner kurzen Betrachtung fremder Religion interessiert er sich hingegen vornehmlich für „Greek religion as it is reflected in Herodotus' accounts of foreign peoples“.³⁴ Im Kontext dieses vorletzten Kapitels zu „Foreign Gods and Foreign Religion“ kommt Harrison gewissermaßen beiläufig zum ersten Mal auf das folgende Problem zu sprechen:

There is, of course, no Greek word for, no tidy conception of, anything approximating to our ‚religion‘.³⁵

Seine anschließende Überlegung weist auf das damit verbundene grundsätzliche Problem der Terminologie und des Vergleichs hin:

When we say then, on the basis of Herodotus' description of foreign peoples, that Herodotus (by implicit comparison with a modern ‚Christian' definition of religion) identifies religion with ritual process, it is questionable whether we are comparing like with like.³⁶

Durch diese Beobachtungen macht Harrison gegen Ende seiner Untersuchung indirekt auf das Desiderat einer Untersuchung aufmerksam, die sich diesen hermeneutischen und begrifflichen Problemen stellt. Zusammenfassend ist erstens festzuhalten, dass Harrison bereits durch den pointierten Untertitel seiner Studie („The Religion of Herodotus“) einen Essentialismus von Religion bei Herodot suggeriert, obgleich in der Untersuchung zumeist nur von einzelnen „religious beliefs“ die Rede ist. Zweitens ist festzustellen, dass er mit seinem Fokus auf „(religious) belief“ nicht nur eine klare terminologische Vorentscheidung trifft, sondern damit Topoi des christlich geprägten

32 Harrison (2000) 20 (meine Hervorhebung).

33 Harrison (2000) 212–220. Cf. dazu Parker (2017).

34 Harrison (2000) 208.

35 Harrison (2000) 221.

36 Harrison (2000) 221.

Religionsverständnisses übernimmt. Obgleich er den Begriff „belief“ in sehr allgemeiner Weise verstehen möchte, bestätigt er den religionswissenschaftlich begründeten Verdacht durch seine Fokussierung auf „die Götter“ insbesondere im Rahmen seiner Untersuchung zu fremder Religion.

Wichtig ist dabei seine Beobachtung, dass die Dichotomie von Ritual und Glaube/Überzeugung für den Zweck einer Untersuchung von Herodots Umgang mit fremder Religion unzureichend sei. Sie kann als ein Impuls verstanden werden, für die Analyse fremder Religion bei Herodot mit einem breiteren Ansatz zu arbeiten, der zwischen diesen beiden Extremen vermitteln kann. Darüber hinaus wurde durch die kritische Bemerkung von Scullion deutlich, dass die Erzählsituation und die literarische Komplexität bei der problematischen Zuschreibung von „religious views“ aufmerksam berücksichtigt werden sollte.

In seiner Studie zu „Herodotus and Religion in the Persian Wars“ verfolgt Mikalson die Absicht:

[...] to collect and present the abundantly preserved religious aspects of these critical times and thereby set Greek religion into a historical context so as to understand better the role of Greek religion in the Persian invasions and in Greek life in general.³⁷

Mikalson interessiert sich insgesamt für „the interplay of Greek religion and history“³⁸ und sieht in Herodot die beste und reichste Quelle für griechische Religion „as it was practiced in the classical period.“³⁹ Er macht darauf aufmerksam, dass sehr unterschiedliche Vorstellungen von griechischen Göttern und „religious beliefs“ aus den unterschiedlichen Genres (wie epischer Dichtung, Tragödie, Komödie, Geschichte und Rhetorik) und ihren Konventionen „that shaped or limited its presentation of religious material“ hervorgehen.⁴⁰ Demgegenüber vertritt er die Hypothese, dass Herodot außerhalb dieser Konventionen gestanden habe und sein „approach to Greek religion“ weniger „artificial“, sondern direkter, „less convention-bound, and more eclectic“ sei: „It may well be more an ordinary Greek thought about his religious world.“⁴¹ Während Mikalson an dieser und vielen weiteren Stellen das Adjektiv „religious“ in verschie-

37 Mikalson (2003) 5. Seine Untersuchung besteht aus drei Kapiteln und einem Appendix. Während sich das erste und längste Kapitel „A religious account of the Persian Invasions“ mit vielen Zitaten aus den *Historien* ausführlich der Vielfalt griechischer Religion in der Erzählung über die Perserkriege widmet, handelt das zweite Kapitel von „Greek Gods, Heroes, and the Divine in the Persian Invasions“. Im dritten Kapitel, das Ähnlichkeiten mit der Untersuchung von Harrison aufweist, stehen „Some religious Beliefs and Attitudes of Herodotus“ im Zentrum. Der Appendix befasst sich schließlich mit dem Ursprung der griechischen Götter bei Herodot.

38 Cf. Mikalson (2003) 5.

39 Mikalson (2003) 6.

40 Ebd. 7.

41 Ebd. 7.

denen Kombinationen (z. B. experiences, practices) verwendet, ist er – ähnlich wie Harrison – auch an Herodots „religious beliefs“ interessiert:

But even if one is reluctant to extrapolate from the *Histories* what most Greeks believed, we can at least claim to have illustrated some of what Herodotus himself apparently believed [...].⁴²

Der Leser muss sich allerdings bis zur Mitte des letzten Kapitels gedulden, um zu erfahren, was eigentlich unter „religious“ (sc. elements of Herodotus' outlook on life)⁴³ zu verstehen sei. Mikalson erklärt, dass unser Verständnis von „religious“ insbesondere davon abhängig sei, was wir unter griechischer Religion verstehen und wie man diese definiere:

Important elements of Herodotus' outlook on life are commonly treated as „religious“ and have occasioned a great deal of scholarly discussion. Whether we think them properly „religious“ or not depends, of course, on how we conceive of and define Greek religion.⁴⁴

Die Tatsache, dass eine solch entscheidende methodische Einsicht erst an dieser Stelle und nicht in der Einleitung erfolgt, ist bemerkenswert. Mikalson erläutert im Folgenden seine Position mit einem weit gefassten Fokus auf „Greek religion as it was practiced in cult“⁴⁵ und einer exemplarischen Aufzählung religiöser Praktiken und Phänomene.⁴⁶

An dieser Problematisierung des Adjektivs „religious“ wird jedoch deutlich, wie sehr jede Untersuchung zu Religion bei Herodot von einem gewissen Vorverständnis und bestimmten Definitionen abhängig ist und entsprechend geprägt wird. Wenn nun – wie Mikalson später ausführt – angenommen wird, dass sich Herodots „religious interests and experiences“ weit über das Griechische hinaus erstreckten,⁴⁷ so wird erst recht die Schwierigkeit deutlich, die mit einer Analyse fremder Religion bei Herodot verbunden ist.

42 Ebd. 7.

43 Ebd. 147.

44 Mikalson (2003) 147.

45 Mikalson (2003) 147: „For the purposes of this book I concentrate on Greek religion as it was practiced in cult, that is, on the prayers, vows, sacrifices, dedications, and other religious acts that were intended to bring a favourable response from the gods and to express gratitude to them. I include as well omens, oracles, and even miracles, all of which were features of Greek cultic religion.“

46 Mikalson (2003) fügt jedoch ebd. 147–8 hinzu: „By this admittedly restricted definition of Greek religion, the following interrelated elements of Herodotean thought, including a fatalistic notion of „what must happen“, the idea of a cycle of the „reversal of human fortunes“, and finally the concept of divine *phthonos*, would not be „religious“ because they are unaffected by human prayer, sacrifice, dedications, and other forms of worship. They each, I argue, derive from a tradition of poetic speculations about the nature of the „divine“, not from the cultic tradition of Greek religion. But they have their place, an important place, in relation to Herodotus' concepts of cultic religion because they offer him explanations for some of the evils that befall human beings.“

47 Mikalson (2003) 155.