

Burkhard Gladigow

Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen. Europäische Religionsgeschichte und historischer Sinn

Unübersichtlichkeit und Orientierungsbedürfnisse

«Neue Unübersichtlichkeit» (Habermas) und Sehnsucht nach Sinn (P. L. Berger), endgültige Überwindung der Gnosis (Blumenberg) oder Entfremdung vom Geist (Voegelin) – um nur einige Beispiele aufzurufen – sind Urteile über die Moderne, die Komplexität und Geschichte gegeneinander aufrechnen. Gesamturteile und Deutungsstrategien gehen dabei engste Verbindungen ein, vor allem aber die über griechische Philosophie und christliche Theologie vermittelte Prämisse, «Sinn» erfülle Orientierungsfunktionen nur als kohärentes und totalitäres Muster; oder umgekehrt: nur monistische und kohärente Interpretationsmodelle könnten Sinn erzeugen. Eine Konsequenz dieser Konzepte war eine Hineinverlagerung von Sinn in die Objekte, eine Ontologisierung von Sinn; da es «nur eine Welt gibt», gibt es letztlich auch nur eine sinngebende Ordnung. Die Kompetenz oder Selektivität der Sinn-Rezipienten, der Benutzer und «Endverbraucher» – allein die Mühe, hier eingeführte Begriffe zu finden, zeigt es – bleibt üblicherweise außerhalb der wissenschaftlichen Betrachtung. Die Geisteswissenschaften übernehmen hier nur zu gern die Thesen der professionellen Sinnproduzenten, Sinnsysteme seien nur alternativ und exklusiv zu benutzen; ein Wechsel wird demzufolge auch auf der deskriptiven Ebene als Häresie, als Konversion oder Apostasie oder gar Sinnverzicht dargestellt. Für die europäische Religionsgeschichte¹ läßt sich demgegenüber zeigen, daß eine synchrone Benutzung unterschiedlicher Sinnsysteme, auch unterschiedlicher religiöser Sinnsysteme, seit Spätantike und Renaissance eher den Regelfall darstellt. Eine Ideenevolution im stratifizierten, abgeschlossenen Raum von Oberschichten, wie sie mit der Etablierung komplexer Kulturen ty-

pisch wird, bedeutet potentiell zugleich ‹Alternativenspielraum›², stellt die Möglichkeiten für Wettbewerb, ‹Markt› von Ideen, her, die sich nicht notwendig nur an Praktikabilität und Effizienz messen lassen müssen.

Übergreifende Sinnzuweisungen und Deutungsmuster, eine ‹Überschußproduktion von Sinn› scheint historisch an den Grenzen einzusetzen, an denen Sinn die Produktionsbedingungen einer ‹Subsistenzwirtschaft› verlassen hat und ‹vorgehalten› werden kann. Dies setzt Medien voraus, die Sinn über Geschichte ‹transportieren› können, und gegebenenfalls Spezialisten, die die notwendigen Applikationen leisten.³ Mit dem Aufkommen der modernen europäischen Gesellschaften gewinnt die funktionale Differenzierung gegenüber der stratifikatorischen in einem solchen Maße die Oberhand, daß sich der gesamte ‹semantische Apparat› (Luhmann) der Kulturen verändert. Die kulturellen Subsysteme (Wirtschaft, Recht, Kunst, traditionelle Religion) entwickeln unter diesen Bedingungen je eigene Deutungs- und Sinnsysteme, die nicht mehr notwendig miteinander verrechenbar sind. Dieser Situation entspricht, daß mit der weitgehenden Etablierung moderner Gesellschaften in Europa Personen nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einer Schicht oder einem Stand definiert werden⁴, sondern als Individuum, als ‹Person›, die zwischen den funktionalen Bereichen zirkulieren kann, ohne dafür ein einheitliches Kommunikationsmedium benutzen zu müssen.

Orientierungen in der Geschichte und reflexiver Traditionalismus

Kulturelle Muster der Antike – in unterschiedlichen Zeithorizonten und unterschiedlichen Kontexten – aufzugreifen scheint ein festes Traditionsschema der europäischen Kultur zu sein. Nach dem Selbstverständnis der Rezipienten – und meist auch nach unseren historischen Kenntnissen – sind diese Rückgriffe im allgemeinen über Traditionsbrüche, Diskontinuitäten, veränderte Selektivitäten hinweg erfolgt. Als Rahmenbedingungen dieser Prozesse lassen sich ein Wechsel der Orientierungssysteme, im weitesten Sinn ein Weltbildwandel, angeben. Für die konkrete Einordnung ergibt sich fast immer das Problem, zwischen dem Wechsel von Kontinuitäten und Diskontinuitäten, der fast jeden Traditions- und Enkulturationsprozeß begleitet⁵, und ‹epochalen Wandeln› zu unterscheiden. Was die Renaissance, Revitalisierungen und Nativismen des hier angesprochenen Themenspektrums von bloßem Tradi-

tionswandel, von veränderten Selektivitäten gegenüber einem präsenten Traditionsangebot, unterscheidet, liegt in der Programmatik des Rückgriffs und in seiner latenten oder expliziten Normativität: Das ferne Alte wird als das alte Wahre «new» rezipiert. Dieses Rezeptionsschema eines reflexiven Traditionalismus findet sich zwar grundsätzlich und unter bestimmten Bedingungen in allen kulturellen Traditionen der Erde, scheint aber unter den Bedingungen europäischer Wissenschaftsgeschichte eine besondere Qualität gewonnen zu haben, die man als europäische Variante von Nativismus bezeichnen könnte.

In der Anwendung auf komplexe Kulturen spielen Epochengliederungen⁶ und die in ihnen verborgenen mythischen Modelle eine große Rolle: Die Dreigliederung «Antike, media aetas und Neuzeit», bis in die Wissenschaftsorganisation hinein noch immer geläufig, war nie nur ein Vehikel, das Kontinuum von Geschichte in handhabbare Einheiten zu zerlegen, sondern von Anfang an ein Phasenmodell, ein Geschichtsmodell, das vor allem Diskontinuitäten herzustellen versuchte. Das Negieren von Tradition wird dabei regelmäßig auf die «mittlere Phase» konzentriert, die man dann vor allem durch Traditionsverlust charakterisiert. Erst die «stille Revolte der Mediävisten»⁷ leitete hier, auch im allgemeinen Bewußtsein, eine Korrektur ein und führte dazu, daß man lernte, den negativ besetzten Begriff «Mittelalter» als Ausgrenzungsbegriff der Renaissance-Humanisten zu verstehen. Das Drei-Phasen-Modell, *Historia Antiqua et Medii Aevi et Nova*, dem Christophorus Cellarius durch sein vielfach aufgelegtes Handbuch *Historia universalis*⁸ die Verbreitung gesichert hatte, läßt sich so als «ideologisches Konstrukt» beschreiben. Ausgangspunkt dieser nicht mehr eschatologisch bestimmten Verwendung von *medium tempus* ist der Rückgriff der Humanisten auf die Antike über das «barbarische» und «finstere Mittelalter» hinweg (die topischen *tenebrae* erscheinen in den verschiedensten Metaphern Petrarca).⁹ Am Ende des Schemas steht die Überzeugung von der Wiedergeburt Roms aus der Rückbesinnung auf das alte Rom: *Quis enim dubitare potest quin illico surrectura sit, si ceperit se Roma cognoscere?*¹⁰

Den bisher vorgestellten historischen Modellen war gemeinsam, daß sie von ideologischen überlagert werden konnten und auch meist wurden. Die Rückkehr zu bestimmten «Ursprüngen» wird in einem normativen Kontext aufgenommen: Der «Traum von den Urkulturen»¹¹ gar ist gewissermaßen *spin-off* philologischer (und archäologischer) Vorarbeit: Römer, Germanen, Kelten, Inder geben über ihre Philologien Kulturmodelle vor. Die Einbettung dieser Nativismen in nationalistische Strömungen ist leicht zu vollziehen¹²; die Verführbarkeit der nationalen

Philologien ist entsprechend hoch. Der Weg von der Germanen-Forschung zur Germanen-Verherrlichung und zum Germanen-Glauben beginnt, wenn auch noch mit behutsamen Tönen, in der Zeit der Reformation¹³ – eine «religiöse Arbeitsgemeinschaft Deutscher Nation» als «Reformation über Luther hinaus»¹⁴ will Jakob Wilhelm Hauer, Autor der *Deutschen Gottschau*, 1933 in Tübingen gründen.

Es ist jene «Haltung, die Scheler als unechte «Reflexion über das Nationale» im Gegensatz zum «Sein» des Volkes als solchen kennzeichnet. (...) Dies ist die romantische Funktion der Geschichte, welche in der Herstellung der nationalen «Mythen» der Völker des 19. Jh. mit der Suche nach «Urstiftungen» oder «Urheimaten» der Völker eine so große Rolle gespielt hat.»¹⁵ Noch etwas früher und grundsätzlicher hat hier Konrad Burdach die Verbindung angesetzt. Er weist die traditionellen Vorstellungen zurück, die Humanismus und Renaissance in Opposition zu nationaler Eigenart und nationaler Bildung stehend sehen: «Humanismus und Renaissance sind gleichzeitig geboren mit dem Nationalitätsbegriff (...). Die Geburtsstunde des Humanismus ist das Erwachen des italienischen Nationalbewußtseins zu einer selbständigen Macht der europäischen Bildung.»¹⁶ Aus dem bei Burdach folgenden wird dann freilich deutlich, daß er mit einem etwas anderen Nationalitätsbegriff arbeitet, einem, der sich aus der Antithese zum Barbarentum herleitet¹⁷, die Befreiung von den Barbaren, hauptsächlich Deutschen und Franzosen, zum Bildungsprogramm erhoben hat.

«Sinnstiftende Anachronismen» und nativistische Schemata

In die Schemata von Kulturwandel und reflexiver Tradition gehen so nicht nur Darstellungsmuster von Geschichtsschreibung ein, sondern die viel weiter reichenden Muster von Epochenbewußtsein und Epochenillusion. Von einem bloßen «Archaisieren» als dem Versuch, Zeitgenössisches als Früheres und Älteres zu deklarieren oder in diesem Stile darzustellen, ist eine reflexive Tradition durch den Grad an Systematisierung zu unterscheiden. Im Hintergrund steht dabei das mythische Modell der «Erneuerung durch Wiederherstellung des Alten», terminologisch als «mythologische Anaklisis» (Rückwendung)¹⁸ zu fassen. Rigide eschatologische Konzepte pflegen die Zwischenzeiten pauschal zu eliminieren, man kann dann *contra totum post apostolos mundum*¹⁹ anschreiben. Die eher historisch angesiedelten Programme der Humanisten des 15. bis 18. Jahrhunderts lassen sich demgegenüber (in Burdachs Formulierung)

eher so charakterisieren: «Das höchste Ziel menschlicher Bildung läßt sich erreichen durch Nachahmung geschichtlicher Muster, durch eine Art Wiederbelebung vergangener Kultur.»²⁰

Wesentliche Komponenten der europäischen Geschichte und des europäischen Geschichtsbewußtseins sind dadurch charakterisierbar, daß Wissenschaften, im wesentlichen die Philologien, das Medium für jene Rückgriffe, einen reflexiven Traditionalismus, vorgegeben haben. Mit dem 15. Jahrhundert, der Ausbreitung humanistischer Text-Philologie, ist ein Stadium in der Behandlung antiker Texte erreicht²¹, in der Textgeschichte thematisierbar wird und die *emendatio* zur zentralen Aufgabe einer Kontrolle über Überlieferung wird. Konkret bedeutet das, erst die Wissenschaften haben einerseits in großem Stile ein «Negieren von Tradition»²² zugelassen und andererseits zugleich systematische Rückgriffe ermöglicht. Freilich darf, bei allen Fortschritten in Textkritik und philologischer Methode, nicht übersehen werden: Das «historische Programm» der Humanisten endet erst einmal auf der Ebene der «Quellen»; die «Quellen» selber werden noch «anachronistisch» rezipiert. Im 12. Jahrhundert konnten Rezeptionsprozesse mit «naiver Distanzlosigkeit» praktiziert werden²³: Wenn die Bologneser Glossatoren des 12. Jahrhunderts in ihren Kommentaren des *Corpus iuris* von «jetzt» und «heute» schreiben, meinen sie Justinians Zeit, also das 6. Jahrhundert – 600 Jahre Zeitdifferenz werden einfach negiert.

«*Ad fontes*» als Schlachtruf und Programm der Humanisten verbindet mythische Modelle mit philologischen Ansprüchen. Der alte, der ursprüngliche und der reine Text soll wiedergewonnen werden: Die Zutaten der Textgeschichte, die Arbeit am Text und in dem Text, werden systematisch durch ein philologisches Programm herausgedrängt: *emendatio* und *recensio* sind jene technisch-methodischen Leitlinien, unter deren Diktat Textgeschichte und Wirkungsgeschichte vor allem zu einer Geschichte potentieller Irrtümer und Fehler werden. Die Kontamination des Textes im weitesten Wortsinn, die Verunreinigung des Textbestandes und die «falsche» Interpretation sind für die *diva critica* und für ein auf Verbalinspiration rekurrierendes christliches Offenbarungsverständnis *gemeinsame* Befürchtungen.

Verlebendigung und Sinnstiftung

Philosophie und Philologien haben über lange Jahrhunderte Überlieferungen und Traditionen präsentiert – oder wiederbelebt²⁴ –, die keine ‹Träger› mehr hatten oder die noch nie Träger (im Weberschen Sinne) hatten, die also nur im Medium von Wissenschaften transportiert wurden. Renaissance, Humanismus und Romantik haben ihre Alternativen zur abendländisch-christlichen Kultur²⁵ weitgehend den Wissenschaften entnommen. Ein wiederbelebter Platonismus konnte so engste Verbindungen mit dem Christentum eingehen – oder als Theorie von Magie und Irrationalismus bis ins 18. Jahrhundert weiterlaufen²⁶; gnostische Schemata und Erlösungsvorstellungen können Interferenzen mit asiatischen, über Philologien importierten Religionen eingehen²⁷, ein Monismus in einem christlichen Pantheismus aufgehen²⁸ oder eine neue Religion konstituieren. Vor allem für die Neuzeit bedeutet das, daß der ‹vertikale Transfer› von Ergebnissen, Thesen der Geistes- und Naturwissenschaften in den Bereich von Religion ebenso mitbedacht werden muß wie die ‹sinnstiftende Funktion› von Literatur und elektronischen Medien.

Die zitierte Petrarca-Stelle ist ein früher Beleg aus einem breiten Wortfeld an Metaphern für Geschichte²⁹, das Wiederherstellung und Rückkehr annonciert: *Resurrectio, Renovatio, Restitutio, Reformatio, Renaissance, Rinascita, Restauratio*, Wiederbelebung, Wiedergeburt. Beachtlich ist, daß die meisten dieser Begriffe – wenn überhaupt – erst sekundär als Epochenbegriffe verwendet wurden. Insbesondere für Renaissance und Reformatio hat Konrad Burdach³⁰ gezeigt, daß beide Begriffe der antiken Mysterien-Sprache entstammen und zunächst die Entstehung des neuen Menschen bezeichneten. Die Vorstellung von der ‹Wiedergeburt (oder Reanimation) einer ganzen Kultur›, im Stile von Georg Voigts zweibändigem Werk *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*³¹, ist erst relativ spät.

Als Transportmedium für fremde Religionen haben sich im Kontext europäischer Wissenschaften vor allem Texte erwiesen, von ‹ihren› Philologien betreut oder gar entdeckt. In gewisser Weise lösen Textrezeptionen und Editionen das System von Handelswegen ab, über das sonst – viele Jahrtausende lang – Religionen, gleichsam als Beiladung von Waren, transportiert worden sind. Nicht nur – in unserem Sinn – religiöse Texte wie das *Corpus Hermeticum* standen am Anfang religiöser Rezeptionsprozesse, sondern auch ‹literarische› Texte wie etwa das *Nibelungenlied*, an dessen Wiederentdeckung Mitte des 18. Jahrhunderts sich

allmählich so etwas wie ein Germanenglaube angeschlossen. Ähnliches gilt *mutatis mutandis* für vedische und buddhistische Texte.

Das Charakteristische an diesen Vorgängen ist, daß die Philologien Texte aus höchst unterschiedlichen Zeithorizonten und Kulturen bereithielten, Texte, die aus ihrem kulturellen und zeitlichen Horizont herausgerissen waren und aus einer kultischen Textpflege und Sinnpflege³² heraus in das Medium Wissenschaft eintraten. Wissenschaften als spezifisch europäisches Medium eines Diffusions- oder Enkulturationsprozesses: Vielleicht könnte man sogar sagen, daß die Wissenschaften auf diese Weise eine besondere Form von Nativismus ermöglichten oder beförderten: die Philologien als Medium eines spezifisch akademischen Nativismus³³, wenn man Lintons Definition folgt, Nativismus sei «jeder bewußte, organisierte Versuch seitens der Mitglieder einer Gesellschaft, ausgewählte Aspekte ihrer Kultur wiederzubeleben oder zu verewigen.»³⁴ Die Funktion der Nordistik für den «Germanenglauben», der Indogermanistik für eine «Arische Weltanschauung», der Keltologie für die diversen Druiden-Orden ließe sich damit genauer bestimmen: In allen diesen Fällen fehlt eine primäre Tradition, sie ist im allgemeinen durch die christliche Missionierung abgebrochen, sie wird ersetzt durch die einschlägigen Wissenschaften und natürlich imaginativ erweitert und ausgestaltet. In einer bestimmten Hinsicht konterkarieren die Philologien (und weiter gesehen, viele Regionalwissenschaften) die «Erfolge» der Missionierung; zunächst formal, indem sie den Untergang «ihrer» Religionen reversibel machen, in mancher Hinsicht auch inhaltlich, indem sich die Fachvertreter gewissermaßen mit den Inhalten «ihrer Texte» identifizieren (das Ergebnis könnte man als Professorenreligion³⁵ bezeichnen).

Die Einheit des religiösen und des gesellschaftlichen Bewußtseins

Eine Einheit von religiösem und gesellschaftlichem Bewußtsein ist – nach Ansicht der Theoretiker des kulturellen Wandels – als Folge des Säkularisierungsprozesses in der Neuzeit verlorengegangen³⁶, eine solche Einheit bestehe nur noch bei besonderen religiösen Gruppierungen. Prämisse dieser von der Struktur her richtigen Beobachtung ist, daß die Definition von Religion so gewählt wird, daß ein Mensch jeweils nur «eine» Religion hat, haben kann – mit der Folge, daß diese eine Religion unter beschleunigten gesellschaftlichen Wandlungsprozessen nicht mehr alle Bedürfnisse abdeckt. Mit dieser Diagnose im Hintergrund entsteht ent-

weder – aus theologischer Sicht – der «Zwang zur Häresie», P. L. Bergers Befund, oder aber ein freier Wechsel der Orientierungssysteme, wie er in unterschiedlicher Breite in komplexen Kulturen wohl immer praktiziert worden ist. Pluralisierung auf Säkularisierung zurückzuführen³⁷ beschränkt die Analyse auf moderne Entwicklungen aus einem theologischen Blickwinkel. Behält man dagegen die volle Komplexität der religiösen Entwicklungen innerhalb der europäischen Religionsgeschichte im Auge, bleibt die typische Offenheit einer pluralistischen Pragmatik der Regelfall, für polytheistische Religionen ist sie konstitutiv.

Goethes bekannte Selbsteinschätzung, in einem Brief an Jacobi vom 6. Januar 1813 geäußert³⁸, ist für dieses Muster ein hübscher Beleg: Als Dichter und Künstler, schreibt Goethe, sei er Polytheist, Pantheist als Naturforscher und als sittlicher Mensch – sinngemäß – Christ. Was Goethe in dieser Notiz für sich in Anspruch nahm, dürfte seit dem 19. Jahrhundert in zunehmendem Maß für «die gebildeten Stände» und ihre religiösen Orientierungen zutreffen. Unter Einschluß der Feststellung, daß auf diese Weise auch höchst unterschiedliche, sich gegebenenfalls logisch gegenseitig ausschließende Sinnsysteme³⁹ benutzt werden können. Das Kohärenzpostulat tritt in der Praxis dann offensichtlich gegenüber dem Druck unmittelbarer Anwendung oder Anwendbarkeit in den Hintergrund. Einen ganz anderen Sonderfall stellen Kombinationen religiöser Orientierungen dar, die sich – selbst einseitig – asymmetrisch ausschließen, wie Freimaurerei und katholisches Christentum oder die Zugehörigkeit zum Deutschen Monistenbund.

Orientierungsmuster auch in der «schönen Literatur» vorgegeben zu finden⁴⁰ ist in Europa spätestens seit der Romantik zu einem festen Bestandteil religiösen Verhaltens geworden. Die Dichtung als «Neue Mythologie» hat seit dem 18. Jahrhundert nicht nur neue Orientierungsfunktionen⁴¹, sondern erfüllt zugleich allgemeine gesellschaftliche Legitimationsbedürfnisse. Der *man of letters* als «schreibender Intellektueller» übernimmt bei Carlyle⁴² die Funktionen des neuen Helden in einer heroischen, gläubigen Welt.⁴³ So gehören nicht nur «Schreiben» und Demokratie zusammen («Invent writing, Democracy is unavoidable»⁴⁴), sondern auch eine genuin religiöse Funktion der öffentlichen Wirksamkeit des Schreibens.⁴⁵ Mit einer Erweiterung des Literaturbegriffs und seiner «Demokratisierung» haben sich in neuerer Zeit vor allem um historische Romane, Fantasy- und Science-fiction-Literatur religiöse Rezipienten-Gruppen gebildet (*audience-cults*⁴⁶), die aus dieser Literatur und ihren historischen Szenarien unmittelbare Sinnerfahrungen ableiten wollen.

Daß die zuständigen Wissenschaften, vor allem die Religionswissenschaft, diesen für europäische Verhältnisse typischen komplexen religiösen Orientierungen kaum Aufmerksamkeit geschenkt haben, hängt wohl auch damit zusammen, daß eine sukzessive Ausgliederung unterschiedlicher Lebensbereiche aus den christlichen Normierungsansprüchen generell als ‚Säkularisierung‘ interpretiert wurde – womit die Säkularisate zugleich pauschal aus dem Bereich von Religion ausgeschieden wurden. Gelten die anderen Systeme noch unbestritten als ‚Religionen‘, wird der Wechsel von Orientierungssystemen, nach Bedarfslagen oder in biographischer Sukzession, im Schema von Apostasie und Konversion verhandelt: Temporäre, partielle oder sukzessive Wechsel unterliegen dann gewissermaßen automatisch einem Häresie-Verdacht. Peter L. Bergers ‚häretischer Imperativ‘ ist ein solcher halbherziger Versuch, die Defizienzen des traditionellen Christentums in der modernen Gesellschaft zu beschreiben – und zu bewerten. Zusammengefaßt in der Antithese: «Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene; für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit. (...) Modernität schafft eine Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird.»⁴⁷

Kulturelle Komplexität und konkurrierende Geschichtsmuster

Den verschiedenen historischen und systematischen Ansätzen, die bisher vorgestellt wurden, ist gemeinsam, daß die Ausdifferenzierungsprozesse, an denen ‚Religion‘ beteiligt ist, Religion zum Gegenstand oder zumindest zum Bezugsrahmen haben – ohne daß zugleich über eine theologische Säkularisierungsthese ‚Religion‘ aus den neu entstehenden Teilbereichen ausgeschlossen würde. Fokus ist dabei jeweils die Frage, welche historischen Muster und Geschichtsbilder die neuen Teilsysteme für sich selbst und ihre ‚Systemumgebung‘ entwerfen. Damit ist die religionssoziologische Standardfrage nach der Wechselwirkung von Religion und Gesellschaft mitberührt: In dieser Weise ist sie freilich nur zu stellen, wenn ‚Religion‘ gegenüber ‚Kultur‘ oder ‚Gesellschaft‘ Außengrenzen bekommt, die Transferleistungen (vom ökonomischen bis zum ideologischen Bereich) erfordern und ermöglichen. Für eine Ausdifferenzierung des Geschichtsbewußtseins in verschiedenen kulturellen Subsystemen dient vor allem – wenn nicht ausschließlich – das Verhältnis von Heilsgeschichte und Profangeschichte. Mit zunehmender Diffe-

renzung der Geschichtsbilder, zunächst der Zeithorizonte der Geschichtsbilder, steigen die Anforderungen an Synchronisations- oder zumindest «Überstiegsmöglichkeiten». Für diesen Typ von Problemstellung zwei Beispiele aus unterschiedlichen Zeithorizonten: Die etruskische *saecula*-Lehre⁴⁸ hat in der Zeit der ausgehenden römischen Republik ein einfaches, relativ kontextloses System von Zeitkontingenten entworfen, dessen wesentlicher Inhalt es ist, daß den Etruskern bis zu ihrem Ende zehn *saecula* vorherbestimmt sind. Die Adaptationsleistung des Systems besteht nach unseren Quellen darin, daß zwar die Gesamtzahl der *saecula* feststeht, nicht aber die Länge des einzelnen *saeculum*. Die Wechsel von einem *saeculum* zum anderen werden jeweils durch «Zeichen», etwa einen Trompetenton oder, wie im Falle des Sidus Julium, einen Kometen angezeigt. Die Flexibilität des religiösen zeitlichen Deutungssystems – und damit seine Autonomie gegenüber dem «profanen» – besteht darin, daß die Menschen unter Umständen einige Jahre gar nicht «merken», daß schon ein neues *saeculum* begonnen hat: Ein Konzept von Verzögerung und Akzeleration von Zeit⁴⁹ sichert einerseits die Kompatibilität der unterschiedlichen zeitlichen Deutungssysteme, erzeugt aber zugleich eine «sinnpflichtige» Spannung zwischen den Systemen.

Ein anderes Beispiel für Synchronisationserfordernisse liegt in dem im christlichen wie im muslimischen Bereich verschiedentlich diskutierten Problem, wie die «Zeitdifferenz» zwischen individuellem Tod und jüngstem Gericht oder der Aufnahme in den Himmel überbrückt wird. In welchen Zeithorizont tritt der Tote im Augenblick seines Todes ein? Mit der *mese katastasis*, dem *status intermedius*, haben die Ostkirchen hier einen zeitlichen Zwischenbereich geschaffen, der eine doppelte Zurechnung ermöglicht; die muslimische Konzeption der «Grabesexistenz» reagiert auf vergleichbare Anforderungen. Die Vorstellung des Fegefeuers schließlich leistet etwas Ähnliches, erweitert durch die Möglichkeiten eines «Heilstransfers» zwischen den beiden Existenz- und Zeitebenen⁵⁰ – unter Einbeziehung der neuen Möglichkeiten des Zahlungsverkehrs.

In den vorausgehenden Beispielen aus dem religiösen Bereich wurde «Sinn» an den Stellen prekär, an denen sich unterschiedliche gesellschaftliche, religiöse oder kulturelle Bereiche mit ihren je eigenen zeitlichen und historischen Mustern überlagerten. Die Zuschreibung von Sinn wird offensichtlich dann unter besondere Anforderungen gestellt, wenn Routine fehlschlägt, Kohärenzmuster versagen, konkurrierende Deutungssysteme in Paradoxien⁵¹ einmünden. Diese Analyse setzt voraus, daß bei den handelnden Personen ein Erwartungshorizont vorhanden ist, Kohärenzmodelle existieren, von denen aus erst Kontingenz bestimmt

und «erfahren» werden kann. Religiöse Grundmuster der grundsätzlichen Thematisierung von Kontingenzen sind am Tun-Ergehen-Zusammenhang orientiert und münden beispielsweise im altorientalischen Bereich in «Vorwürfen an die Götter» und Klagepsalmen. Hier wird eine grundsätzliche Differenz zwischen unterschiedlichen Religionstypen sichtbar: Kontingenzen werden in polytheistischen Religionen primär über eine Vielzahl der Götter, ihren Antagonismus und ihre Spontaneität erfaßt⁵², in monotheistischen Religionen über eine komplexe Verschuldungsgeschichte. Anders gesagt, in religiösem Kontext stellt Kontingenzen eine Komplikation der Theodizee-Problematik unter den Bedingungen von reflektierter und systematisierter Erwartung dar. Zeit und Geschichte sind unter monotheistischen Rahmenbedingungen die privilegierten Medien einer vertretbaren Theodizee: Die Horizonte der Zurechnung werden temporalisiert, die dazugehörigen Deutungsmuster dem Grundsatz nach historisiert. Eine Implikation dieses komplementären Verhältnisses von polytheistischen und monotheistischen Religionen liegt nicht nur in unterschiedlich konzipierten Orientierungsmustern, sondern – auf einem höheren Syntheseniveau – in einer unterschiedlichen Soteriologie. Polytheistische Religionen haben über ihre grundsätzliche Regionalisierung Soteriologien gewissermaßen vorgängig «verräumlicht», Soteriologien⁵³ oder gar Geschichtstheologien sind ihnen eher fremd.

Mindestens seit dem 17. Jahrhundert scheint sich in Europa die Tendenz herauszubilden, daß die kulturellen Subsysteme ein je unterschiedliches Geschichtsbewußtsein entwickeln, für einige Zeit noch eingeschränkt durch die Forderung, mit der christlichen Heilsgeschichte – wenigstens dem Grunde nach – synchronisierbar zu sein. Aus dieser Beobachtung ergibt sich eine Reihe von Folgefragen, die die Strukturen von Sinnbildung ganz allgemein betreffen: Wird im Rahmen des Wirtschaftssystems ein anderer «historischer Sinn» – oder Sinn anders produziert als etwa im Rahmen des Rechtssystems? Verliert die Naturgeschichte ihren Sinn⁵⁴, wenn sie programmatisch enthistorisiert⁵⁵ wird? Zu den übergreifenden Prozessen eines Orientierungswandels gehört, daß im 18. Jahrhundert das räumliche Darstellungsmuster der *plenitudo*⁵⁶ durch Deutungsmuster einer Verzeitlichung abgelöst wird. Geht hier die generelle Sinnvorgabe an *plenitudo* als Modus göttlichen Wirkens unverändert auf einen «dichten» zeitlichen Zusammenhang über?

Kompensation in Geschichte oder durch Geschichten

Die spezifischen Strukturen einer europäischen Religionsgeschichte sind durch die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse bestimmt, die als beschleunigte Ausdifferenzierungsprozesse sukzessiv gesellschaftliche Teilbereiche mit «eigenen» Sinnsystemen⁵⁷ entstehen ließen. In der unmittelbaren Anpassung der Sinnproduktion an die veränderten Bedingungen der Ausdifferenzierungsprozesse⁵⁸, im Jargon der Wissenssoziologie: in der schnellen Erweiterung der Plausibilitätsstrukturen⁵⁹, liegen die Signaturen der Neuzeit. «Sinn» wird nun nicht mehr über eine Deutung alter «Offenbarung» gesichert und vermittelt, sondern über konkurrierende, aktuelle Naturdeutungen, Geschichtsdeutungen, Weltdeutungen.

Ein Beschreibungsproblem dieser Vorgänge liegt unter anderem darin, daß weder Wissenssoziologie noch Religionsgeschichte für die «gleichzeitige» oder sukzessive Nutzung verschiedener Sinnsysteme bisher hinreichende Darstellungsmuster entwickelt haben⁶⁰, nicht einmal für die Pragmatik antiker polytheistischer Systeme. Das «Marktmodell» der Wissens- und Religionssoziologie⁶¹ berücksichtigt zwar durchaus dieses Problemfeld, beschränkt sich aber auf das Schema von Nachfrage (Wahl) und Angebot. Vor allem fehlt ein systematischer Ansatz, der es erlaubt, das System in einer kulturellen Region koexistierender Glaubens- oder Sinnsysteme zu beschreiben. Es geht dabei – wohlgermerkt – nicht um die Vermischung der Sinnsysteme, einen Synkretismus, sondern um eine «Semiotik zweiter Ordnung», die die Sinnkonstrukte von Teilbereichen der Gesellschaft wie Zeichen eines Zeichensystems zusammenstellt.

Die aktuelle Diskussion um die «Kompensationsthese» – die These also, die Geisteswissenschaften hätten gegenüber den Nachteilen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts eine kompensierende Funktion – spiegelt dieses Unvermögen auf einem vergleichbaren Sektor. Als «Grundthese» zur Funktion der Geisteswissenschaften von Odo Marquard 1985 wieder in die Diskussion gebracht⁶², werden in diesem Rahmen vor allem «Entgeschichtlichungen» der Moderne konstatiert, die durch «Sensibilisierungs-, Bewahrungs- und Orientierungsgeschichten» kompensiert werden sollen. Die alte Diagnose vom «Verlust der Geschichte» (B. Croce, J. Huizinga, A. Heuss)⁶³ und die Konstruktion der «zwei Kulturen» (C. P. Snow) sind in der These so miteinander verschränkt, daß die «eine» Kultur durch «Orientierungsgeschichten» jene Defekte, die die «andere» erzeugt, «kompensiert», narrativ erträglich macht. In der heftigen – und zum Teil berechtigten – Kritik an der Ritter-

Marquard-These sind freilich auch Ansätze der Protagonisten untergegangen, die vom Grundsatz her bedenkenswert sind. So etwa die Warnung vor dem «Alleinzugriff» einer einzigen Geschichte («Alleingeschichte») ⁶⁴, die Funktion von «Vieldeutigkeit» und die sensibilisierende Funktion des Narrativen. Weithin unbeachtet blieb, daß Marquards prononcierter These 1979 das provozierende «Lob des Polytheismus» ⁶⁵ vorausging, das die gleichen Grundmuster in einem offenerem Rahmen verfolgte: «Den Freiheitsspielraum der Nichtidentitäten, der beim Monomythos fehlt, gewährt hingegen die polymythische Geschichtenvielfalt. Sie ist Gewaltenteilung: sie teilt die Gewalt der Geschichte in viele Geschichten; und just dadurch (...) erhält der Mensch die Freiheitschance, eine je eigene Vielfalt zu haben». Das Programm, das der Gegenwart eine «Polymythie» anempfiehlt, ist gegen die «Singularisierungen» gerichtet, die seit dem 18. Jahrhundert aus Geschichten «die» Geschichte machen ⁶⁶, und orientiert sich weithin am sogenannten ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus ⁶⁷ mit seinem Plädoyer für eine «Neue Mythologie».

Die Diskussion um die Kompensationsthese, die Kritik an einer «Konjunktur des Polytheismus» ⁶⁸ und Klagen über eine «neue Unübersichtlichkeit» sind auf einer vergleichbaren Ebene Indikatoren für die Schwierigkeit, im internen und externen Kontext von Wissenschaften mit Vieldeutigkeit, Sinnvielfalt und Komplexität umzugehen. Der Umgang mit konkurrierenden «Sinndeutungssystemen» erfordert von ihren Benutzern oder Anwendern andere Qualitäten und Qualifikationen, als es eine Orientierung an traditionellen Religionen oder konservativen Bildungstraditionen verlangt hat oder verlangen würde. Da diese Sinnentwürfe jeweils den kulturellen Ausdifferenzierungsprozessen folgen, ist es für eine pragmatische Orientierung notwendig, sie kulturell «einordnen» zu können, kulturell kompetent zu sein. Das *Gegenteil* von «kultureller Kompetenz», die Gegenreaktion gegen (zu) schnelle gesellschaftliche Wandlungsprozesse und die dann (vielleicht) sichtbar werdenden Sinndefizite ist – Fundamentalismus. In dieser Gegenüberstellung ist Fundamentalismus der Versuch, *gegen* gesellschaftliche Differenzierungsprozesse eine Inklusion von Gesellschaft in Religion aufrechtzuerhalten ⁶⁹: für komplexe, dynamische Kulturen längerfristig ein illusionäres Unterfangen; mittelfristig nur mit rigiden Eingriffen durchzusetzen.

Demgegenüber stellt kulturelle Kompetenz die Möglichkeit sicher, auch schnelle Ausdifferenzierungsprozesse mit Sinn zu begleiten, neu entstehende Teilbereiche und Provinzen mit Sinn zu füllen. Kulturelle Kompetenz müßte dann in der Lage sein, sowohl Inklusion im Sinne

Luhmanns wie Aufklärung im Sinne Marquards sicherzustellen. Von besonderer Bedeutung sind dabei die Wissenschaften, die über das Medium der Popularisierung neu entstehende Sinnbedürfnisse abdecken – oder aber in Sonderfällen selber programmatisch ‹Sinn› stiften. Sinnstiftung durch Popularisierung ist ein unbearbeitetes Feld der neuesten Religionsgeschichte, wahrscheinlich eines der wichtigsten. Sowohl das christliche Verhältnis zur Welt, für etwa zwei Jahrhunderte in einer Physiko-Theologie paradigmatisch für eine breite Öffentlichkeit vertreten⁷⁰, wie das entsprechende Verhältnis der ‹säkularen› Naturwissenschaften rechtfertigen Blumenbergs gegen Voegelin⁷¹ gerichtete These von der endgültigen Überwindung der Gnosis durch die Neuzeit.⁷²

Unter den Bedingungen von Subjektivierung und Pluralismus, gemeinhin als Signaturen der Neuzeit betrachtet⁷³, ist nicht ein ‹Mehr an Glauben› verlangt, sondern ‹kulturelle Kompetenz›. Unter kultureller Kompetenz sei dabei die Fähigkeit verstanden, als Person mit den verschiedenen Teilbereichen von Kultur umgehen und sie mit den bereitstehenden Sinnangeboten verbinden zu können – Luhmann nennt den Vorgang, an dem sich die Haltbarkeit einer religiösen Semantik zu bewähren habe, Inklusion oder Inklusionserfolg.⁷⁴ Wenn es also in dieser Weise zu den drängenden aktuellen Anforderungen europäischer Religionsgeschichte gehört, mit unterschiedlich strukturierten und tradierten Sinnsystemen, Weltanschauungen oder Religionen umgehen zu können, ist nicht der ‹Zwang zur Häresie› oder eine wechselseitige Kompensation von Wissenschaften⁷⁵ prekär, sondern jene kulturelle Kompetenz, die mit konkurrierenden Sinnangeboten umzugehen vermag. Nicht ‹Kompensation› eines Bereichs von Kultur durch den anderen, nicht ‹therapeutische Substitution› der einen Wissenschaft durch die andere, sondern Kompetenz unter den Rahmenbedingungen von Komplexität ist Forderung des Tages.

Anmerkungen

- 1 Dazu Burkhard Gladigow, ‹Europäische Religionsgeschichte›, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, S. 71–92.
- 2 Leitende Vorstellung bei Rainer Döbert, ‹Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen›, in: Klaus Eder (Hg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt/M. 1973, S. 330–363.
- 3 Zum Problem der ‹zerdehnten Situation› Aleida u. Jan Assmann/Christof Hardmeier (Hg.), *Schrift und Gedächtnis (Archäologie der literarischen Kommunikation I)*, München 1983, S. 24 ff.

- 4 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (1980–89), 3 Bde., Frankfurt/M. 1993, Bd. 1, S. 45.
- 5 Skizzen zu dieser interpretatorischen Alternative bei Hans Trümpy (Hg.), *Kontinuität–Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, Darmstadt 1973.
- 6 Überblicke bei Hans Ulrich Gumbrecht/Ursula Link-Heer (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt/M. 1985, und Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik XII)*, München 1987.
- 7 Walter Haug, «Die Zwerge auf den Schultern der Riesen. Epochales und typologisches Geschichtsd Denken und das Problem der Interferenzen», in: Herzog/Koselleck, *Epochenschwelle* (wie Anm. 6), S. 167–194, hier S. 172. Zum Begriff ‚Antike‘ W. Müri, «Die Antike. Untersuchung über den Ursprung und die Entwicklung der Bezeichnung einer geschichtlichen Epoche», in: *Antike und Abendland* 7 (1958), S. 7ff, und W. Rüegg, «„Antike“ als Epochenbegriff», in: *Museum Helveticum* 16 (1959), S. 309ff.
- 8 Christophorus Cellarius, *Historia universalis* (1685), 11. Aufl. Altenburg 1753; dazu Reinhart Koselleck, «„Neuzeit“. Zur Semantik moderner Bewegungsbe-griffe», in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979, S. 300–348.
- 9 Theodor E. Mommsen, «Der Begriff des ‚Finsteren Zeitalters‘ bei Petrarca» (1942), in: August Buck (Hg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance (Wege der Forschung, Bd. CCIV)*, Darmstadt 1969, S. 151–179; Jochen Schlobach, *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung*, München 1980, S. 65ff.
- 10 Petrarca, Fam. VI 2 (Rossi II 58); vgl. Karlheinz Stierle, «Renaissance. Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts», in: Herzog/Koselleck, *Epochenschwelle* (wie Anm. 6), S. 453–492, hier S. 454f.
- 11 Zur Geschichte dieses nativistischen Musters Ekkehard Hieronimus, *Der Traum von den Urkulturen. Vorgeschichte als Sinngebung der Gegenwart?*, Vortrag aus der «Themen»-Reihe der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, München 1975.
- 12 Ekkehard Hieronimus, «Von der Germanen-Forschung zum Germanen-Glauben. Zur Religionsgeschichte des Präfaschismus», in: Richard Faber/Renate Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1985, S. 241–257.
- 13 Dazu Hieronimus, «Germanen-Forschung», ebd., S. 242ff.
- 14 Das Quellenmaterial ist bei Margarete Dierks, *Jacob Wilhelm Hauer 1881–1962. Leben, Werk, Wirkung*, Heidelberg 1986, S. 218ff, aufgelistet.
- 15 Wilhelm Erich Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin 1961, S. 382f; das Scheler-Zitat aus Max Scheler, *Nation und Weltanschauung*, Leipzig 1923, S. 22.
- 16 Konrad Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, 2. Aufl. Berlin/Leipzig 1926, S. 133. Zum Verhältnis von italienischer Renaissance und italienischem Mit-

- telalter Paul Oskar Kristeller, «Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance», in: ders., *Humanismus und Renaissance I*, München 1974, S. 87–111.
- 17 Walter F. Ottos Neo-Paganismus und Mircea Eliades Geschichtstheologie mit dem Preis einer unmittelbaren Erfahrung des Heiligen in einer archaischen Bauernkultur sind insofern vergleichbar: Im Medium von wissenschaftlichen Ansprüchen werden Offenbarungs- bzw. Unmittelbarkeitstheorien-Ideologien vertreten.
 - 18 Mühlmann, *Chiliasmus* (wie Anm. 15), S. 294ff.
 - 19 Titel einer täuferischen Streitschrift, siehe Karl Kupisch, *Vom Pietismus zum Kommunismus. Zur Jugendentwicklung von Friedrich Engels*, Berlin 1953, S. 75.
 - 20 Burdach, *Reformation* (wie Anm. 16), S. 92.
 - 21 Zum wissenschaftsgeschichtlichen Rahmen Paul Oskar Kristeller, «Renaissanceforschung und Altertumswissenschaft», in: ders., *Humanismus* (wie Anm. 16), S. 195–209.
 - 22 Im literaturwissenschaftlichen Rahmen an drei Beispielen systematisch vorgeführt von Wilfried Barner, «Über das Negieren von Tradition. Zur Typologie literaturprogrammatischer Epochenwenden in Deutschland», in: Herzog/Koselleck, *Epochenschwelle* (wie Anm. 6), S. 3–51.
 - 23 Dazu Arno Borst, «Geschichte an mittelalterlichen Universitäten», in: ders., *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*, München 1988, S. 174–196, hier S. 185 ff.
 - 24 Als Formen eines «akademischen Nativismus» unter Benutzung des gleichen Kontextes weiterentwickelt bei Burkhard Gladigow, «Europäische Nativismen und Bilder der Antike», in: Holger Preißler/Hubert Seiwert (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift Kurt Rudolph*, Marburg 1994, S. 421–434.
 - 25 Zum «europäischen Ideenmarkt» seit dem 13. Jahrhundert Edgar Morin, *Europa denken*, Frankfurt/M., S. 74ff.
 - 26 Zum Cambridger Neuplatonismus und seinem Kontext Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge (Studien der Bibliothek Warburg)*, Leipzig 1932.
 - 27 Quellen, Interpretationen und Adaptationen sind bei Peter Sloterdijk/Thomas H. Macho (Hg.), *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Zürich 1993, gut präsentiert.
 - 28 Überblick bei Burkhard Gladigow, «Pantheismus als «Religion» von Naturwissenschaftlern», in: Peter Antes/Donat Pahnke (Hg.), *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg 1989, S. 219–239.
 - 29 Breiter Überblick bei Alexander Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978.
 - 30 Burdach, *Reformation* (wie Anm. 16). Zum ideologischen Rahmen speziell der Wiedergeburtsidee Karl Borinski, *Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1919, 1. Abh.)*, München 1919.
 - 31 Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 2 Bde., 3. Aufl. Berlin 1893.
 - 32 Dazu die Beiträge bei Aleida u. Jan Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur (Archäologie der literarischen Kommunikation II)*, München 1987, und Jan Assmann/Burk-

- hard Gladigow (Hg.), *Text und Kommentar (Archäologie der literarischen Kommunikation IV)*, München 1995.
- 33 Dazu im Blick auf religiöse Funktionen von Wissenschaft grundsätzlich Gladigow, «Europäische Nativismen» (wie Anm. 24).
- 34 Ralph Linton, «Nativistische Bewegungen» (1943), in: Carl August Schmitz (Hg.), *Religions-Ethnologie*, Frankfurt/M. 1964, S. 390–403, hier S. 390.
- 35 Am Beispiel des Gräzisten W. F. Otto zum Typ der «Professorenreligion» H. Cancik, «Die Götter Griechenlands 1929. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Zeit», in: Heinrich von Stietencron (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, S. 214–238. – Ein weiteres hervorragendes Beispiel für den Übergang eines philologisch-historischen Interesses zu religiösen Optionen bietet Mircea Eliade, *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*, Wien 1977, S. 150: «Und dennoch, wieviel geheime, unterirdische Fäden muß ich nicht zwischen meiner Leidenschaft für die italienische Renaissance und meiner Berufung zum Orientalisten entdecken (...). Ich befand mich vielleicht, ohne es zu wissen, auf der Suche nach einem neuen, umfassenderen und gewagteren Humanismus als dem der Renaissance».
- 36 Richard van Dülmen, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1989, S. 223; A. Hahn, «Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne», in: F. Neidhardt u. a. (Hg.), *Kultur und Gesellschaft. René König zum 80. Geburtstag*, Opladen 1986, S. 214–231.
- 37 Dazu Peter L. Berger, «Die Pluralisierung der sozialen Lebenswelten», in: ders./Brigitte Berger/Hansfried Kellner (Hg.), *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt/M. 1973, S. 59–74; K.-W. Dahm/V. Hörner, «Religiöse Sinndeutung und gesellschaftliche Komplexität. Religionssoziologische Betrachtungen zur evolutionären Differenzierung der Religionen», in: R. Volp (Hg.), *Chancen der Religion*, Gütersloh 1978, S. 76–89. – Zum Problem der Privatisierung von Religion jetzt Hubert Knoblauch, «Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse», Einleitung zur deutschen Ausgabe von Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (1967): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991, S. 7–41, hier S. 19ff.
- 38 *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, hg. v. Max Jacobi, Leipzig 1846, S. 261.
- 39 Nur formallogisch schließen sich kontradiktorische Glaubensüberzeugungen gegenseitig aus, dazu R. Foley, «Is It Possible to Have Contradictory Beliefs?», in: *Midwest Studies in Philosophy X* (1986), S. 327–355.
- 40 Zum Vorlauf bei Schleiermacher und der Ästhetisierung der Religion in der Romantik J. Rohls, «Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Aspekte romantischer Kunstreligion», in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27 (1985), S. 1–24; vgl. ferner David Jasper (Hg.), *Images of Belief in Literature*, London 1984. Extrapolationen aus der Moderne: Herbert Timm, *Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion*, Gütersloh 1990, und Otto Kallscheuer, *Glaubensfragen. Über Karl Marx & Christus & andere Tote*, Frankfurt/M. 1991.
- 41 Im Blick auf das «Systemprogramm» Manfred Frank, «Die Dichtung als «Neue

- Mythologie», in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 1983, S. 15–40.
- 42 Zur Einordnung von Carlyle in diesen Kontext Wolf Lepenies, *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, Frankfurt/M. 1992, S. 53ff.
- 43 In Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and The Heroic in History*, London 1893, entwickelt.
- 44 Carlyle, ebd., S. 152; zitiert bei Lepenies (wie Anm. 42).
- 45 Kurze Skizzen zum Thema bei Dewi Z. Phillips, *From Fantasy to Faith. The Philosophy of Religion and Twentieth-Century Literature*, London 1991.
- 46 Zum Begriff des *audience-cult* (vs. *client-cult*) Rodney Stark/William S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult-Formation*, Berkeley 1985, S. 27ff.
- 47 Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1980, S. 41.
- 48 Dazu Burkhard Gladigow, «Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme», in: David Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, S. 255–271.
- 49 Für den jüdisch-christlichen Kontext hat Ernst Benz, *Akzeleration der Zeit als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem* (Abh. Akad. Mainz. Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1977, 2), Mainz 1977, auf das Phänomen der Beschleunigung von Zeit hingewiesen.
- 50 Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*, Stuttgart 1984, sowie ders., *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 1988.
- 51 Zu antiken Mustern Burkhard Gladigow, «Das Paradox macht Sinn». Sinnkonstitution durch Paradoxien in der griechischen Antike», in: Paul Geyer/Roland Hagenbüchle (Hg.), *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992, S. 195–208.
- 52 Dazu Döbert, «Zur Logik des Übergangs» (wie Anm. 2).
- 53 Angelo Brelich hat polytheistischen Religionen eine Soteriologie kurzerhand abgesprochen: «In conclusione: il politeismo, prima di disgregarsi sotto l'azione di nuovi orientamenti culturali ad esso estranei, ignora la soteriologia»; Angelo Brelich, «Politeismo e soteriologia», in: Samuel George Frederick Brandon (Hg.), *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation*, Manchester 1963, S. 37–50, hier S. 46.
- 54 Matthias Schramm, *Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes*, Graz 1985.
- 55 Dazu Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1978.
- 56 Zu diesem Wechsel Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* (*The Great Chain of Being*), Frankfurt/M. 1985, S. 292 ff. (Die Umwandlung der Kette der Wesen durch das Eindringen der Zeit); Günter Dux, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt/M. 1989, sowie Rolf Gehlen, *Welt und Ordnung. Zur soziokulturellen Dimension von Raum in frühen Gesellschaften*, Marburg 1995, S. 201 ff. (Der Ver-

- lust an Räumlichkeit). Einen letztlich gescheiterten Wechsel der Deutungsmuster beschreibt Ernst Benz, *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert* (Abh. Akad. Mainz. Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1970, 12), Wiesbaden 1971.
- 57 Zu einem Aspekt Niklas Luhmann, «Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe», in: ders., *Gesellschaftsstruktur* (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 235–300. Zum Grundsätzlichen Karl Mannheim, «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen», in: ders., *Wissenssoziologie*, Berlin 1964, S. 566–613.
- 58 Zur Verbindung mit der «new cultural sociology» R. Wuthnow, «Religion as Culture», in: David G. Bromley (Hg.), *Religion and Social Order*, Vol. 1, Greenwich 1991, S. 267–283. Zum besonderen Fall der Veränderung des Zeit- und Raumbewußtseins Wolfgang Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1979.
- 59 Dazu Berger, *Zwang zur Häresie* (wie Anm. 47), S. 30: «Modernität pluralisiert sowohl Institutionen wie Plausibilitätsstrukturen.» Versuch einer Weiterführung des wissenssoziologischen Ansatzes bei Ingo Mörth, *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion*, Stuttgart 1978.
- 60 Zur Forschungslage Burkhard Gladigow, «Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen», in: H. Binder (Hg.), *Religiöse Kommunikation BAC VII*, Trier 1996, S. 103–118.
- 61 Peter L. Berger, «A Market Model for the Analysis of Ecumenicity», in: *Social Research* 30 (1963), S. 77–93 (dt. in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1). Grundsätzliche Veränderungen des Modells liefern Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», in: *Revue Française de Sociologie* 12 (1973), S. 295–334, und G. Klaniczay, «Religious Movements and Christian Culture: A Pattern of Centripetal and Centrifugal Orientations», in: ders., *The Uses of Supernatural Power*, Princeton 1990, S. 28–50.
- 62 Kurzer Überblick über Genese und Kritik bei Ruth u. Dieter Groh, «Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese», in: dies., *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Frankfurt/M. 1991, S. 150–170.
- 63 Überblick zur Geschichte dieses Topos bei Horst Dieter Rauh, «Geschichtsbeußtsein und Erwachsenenbildung. Zur Apologie historischen Denkens», in: Hans Hermann Henrix/Horst Dieter Rauh (Hg.), *Der Christ und die Geschichte seiner Kirche*, Aachen 1978, S. 78–115.
- 64 Odo Marquard, «Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften», in: ders., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, S. 98–116.
- 65 Odo Marquard, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie» (1979), in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, S. 91–116, das folgende Zitat S. 98; vgl. ders., «Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?», in: Jacob Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen (Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1)*, München/Paderborn 1983, S. 77–84.
- 66 Reinhart Koselleck, «Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte», in: ders., *Vergangene Zukunft* (wie Anm. 8), S. 38–66, hier S. 47ff.

- 67 Rüdiger Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus (Hegel-Studien, Beiheft 9)*, Bonn 1973.
- 68 Jacob Taubes, «Zur Konjunktur des Polytheismus», in: Bohrer, *Mythos und Moderne* (wie Anm. 41), S. 457–470, der Marquards «Lob des Polytheismus» (wie Anm. 65) in eine Reihe stellt mit A. de Benoist, *Comment peut-on être Païen?*, Paris 1981 (dt.: *Heide sein*, Tübingen 1982). Vgl. jetzt auch Burkhard Gladigow, «Polytheismen der Neuzeit», in: *Religion und Wahrheit. Festschrift Gernot Wießner*, hg. v. B. Köhler, Bonn 1997 (i. D.).
- 69 Dazu Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich*, Tübingen 1990.
- 70 Vgl. Udo Krolzik, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen-Vluyn 1988.
- 71 Eric Voegelin, *Order and History* (1956–74); jetzt ist erschienen: ders., «Das Volk Gottes». *Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, München 1994.
- 72 Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Neuausgabe von: *Die Legitimität der Neuzeit*), Frankfurt/M. 1974, S. 144; dazu Peter Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit*, Wien 1989, S. 89 ff.
- 73 Das gilt wohl auch für eine Prospektive, siehe dazu Kallscheuer, *Glaubensfragen* (wie Anm. 40), S. 223 ff.
- 74 Luhmann, *Gesellschaftsstruktur* (wie Anm. 4), Bd. 3, S. 327.
- 75 Es sei daran erinnert, daß die «Naturwissenschaften» zuerst aufgetreten sind, um Defizite der «Geisteswissenschaften» zu kompensieren: Die Geschichte des Atomismus läßt sich, bis in die Neuzeit, als «Kompensation» von Defiziten der «anderen Kultur» lesen; dazu zuletzt, mit einem breiten Spektrum an Perspektiven, Dorothee Kimmich, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt 1993.