

Burkhard Gladigow

Pluralismus, Rigorismus und religiöse Alternativen in der Religionsgeschichte der Neuzeit

In den meisten historisch faßbaren Phasen kultureller Entwicklung wird ›Sinn‹ an den Stellen prekär, an denen sich unterschiedliche gesellschaftliche, religiöse oder kulturelle Bereiche mit ihren je eigenen zeitlichen und historischen Mustern überlagern (Konkurrenz, Komplikation, Interferenz). Die Zuschreibung von Sinn ist offensichtlich dann unter besondere Anforderungen gestellt, wenn Routine fehlschlägt, Kohärenzmuster versagen, konkurrierende Deutungssysteme in Kontroversen, Alternativen oder Paradoxien¹ 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 Kontingenz sind üblicherweise am Tun-Ergehen-Zusammenhang orientiert und münden beispielsweise im altorientalischen Bereich in ›Vorwürfe an die Götter‹ und Klagepsalmen. Hier wird in der Folgezeit eine grundsätzliche Differenz zwischen unterschiedlichen Religionstypen sichtbar, die noch für eine Bestimmung des religiösen Pluralismus in modernen Gesellschaften von Bedeutung ist: Kontingenz wird in polytheistischen Religionen primär über eine Vielzahl der Götter, ihren Antagonismus und ihre Spontaneität erfaßt,² in monotheistischen Religionen über eine komplexe Verschuldungsgeschichte. 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 Abhängigkeiten von Göttern und ›Konversionen‹ gewissermaßen vorgängig ›verräumlicht‹, Soteriologien³ oder gar Geschichtstheologien sind

1 Zu antiken Mustern B. Gladigow, »Das Paradox macht Sinn«. Sinnkonstitution durch Paradoxien in der griechischen Antike, in: P. Geyer/R. Hagenbüchle, Hrsg., Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens, 1992, S. 195 – 208.

2 Dazu R. Döbert, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionsystemen, in: K. Eder, Hrsg., Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, 1973, S. 330 – 363.

3 A. 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.« A. Brelich, Politeismo e soteriologia, in: S. G. F. Brandon, Hrsg., The Saviour God. Comparative Studies . . . presented to E.O. James, 1963, S. 46.

ihnen eher fremd. Hier von einem religiösen Pluralismus im modernen Sinne des Wortes (Chr. Wolff) zu sprechen, ist nicht angebracht, die »monistische Alternative« fehlt.

I. *Ausdifferenzierung und Pluralisierung*

In dem Prozeß der Ausdifferenzierung der Teilbereiche, Subsysteme, ›Lebenssphären‹, spielt nun dem Anschein nach das Teilsystem ›Religion‹ eine besondere Rolle. Schon Max Weber hatte betont, daß »die Rationalisierung und bewußte Sublimierung der Beziehungen des Menschen zu den verschiedenen Sphären«⁴ zunächst die Differenzen zu anderen Teilbereichen erhöht und dann – in einer Reaktion auf die Differenz – die Rationalisierung der jeweils anderen Bereiche erzwingt. »Damit wird erklärbar, daß Ausdifferenzierungsprozessen Phasen der Intensitätssteigerung des religiösen Bereichs vorausgehen, die zunächst mit dem Versuch gekoppelt sind, die Gesamtgesellschaft nach den Vorstellungen der zu ihrer eigenen rationalen Form gelangten Virtuosenreligion zu modeln.«⁵ Das ist der Punkt, an dem in einer neuen Weise ›Religion‹ und Gesamtgesellschaft gegeneinander ausdifferenziert werden: Radikalisierungen werden zunächst in Teilbereichen erprobt und realisiert, wie etwa Klöstern und Sondergemeinschaften,⁶ solange eine Delegation von Restriktionen, etwa an Asketen, subsystem-intern und extern akzeptiert und arbeitsteilig und durch die Transfermöglichkeiten von Heilsgütern begründet wird, bleiben die Differenzen der Teilbereiche erhalten⁷ – erhöhen in mancher Hinsicht sogar die Systemstabilität. Erst wenn jene »Radikalisierung der intrareligiösen Rationalität« eine Ausweitung auf die Gesamtgesellschaft notwendig macht und durch die Person von Propheten, Wanderpredigern, Reformatoren, auch wirklich fordert, kommt es mit der notorischen Unmöglichkeit der konsequenten Umsetzung religionsinterner Radikalisierungen auf Gesellschaft zu einem Bruch, einem tiefgreifenden Auseinanderfallen von ›Welt‹ und ›Religion‹. Diese Bruchstelle, diese Annonce eines gescheiterten Transfers zwischen religiösem Teil-System und Gesellschaft, markiert den Konfliktbereich, der mir für die Fragestellung dieses Symposions zentral zu sein scheint.

4 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zu Religionssoziologie I* (1920), 1988, S. 541.

5 A. Hahn, *Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne*, in: F. Neidhardt u. a., Hrsg., *Kultur und Gesellschaft. R.König zum 80. Geb.*, 1986, S. 221.

6 G. Kehrer, *Organisierte Religion*, 1982, S. 22 ff.

7 Die Beiträge von Religionen zur konkreten Differenzierung unterschiedlicher Gesellschaften analysiert D. E. Smith, *Religion and Political Development*, 1970.

Wenn Teilbereiche von Gesellschaft unterschiedliche Rationalisierungsniveaus haben und schließlich zwischen ihnen kein verbindliches Transfermedium existiert, ist eine Entscheidung, in welchen Teilbereich hinein Sozialisation erfolgt, Ausgangspunkt unterschiedlichster Orientierungskonflikte.⁸ Die kulturellen Subsysteme (Wirtschaft, Recht, Kunst, Religion) entwickeln unter diesen Bedingungen je eigene Deutungs- und Sinnsysteme, die nicht mehr notwendig miteinander verrechenbar sind. Die von Max Weber ausgelöste Diskussion verlegt die Dynamik des Zivilisationsprozesses und die Differenzierung der Teilbereiche von Kultur vorwiegend in die beginnende Moderne. Für den religiösen Bereich liegt freilich die These nahe, daß in den antiken polytheistischen Systemen Vorstufen dieses Differenzierungsmodells entwickelt wurden, die den in der Europäischen Religionsgeschichte latent mitlaufenden religiösen Pluralismus mitbestimmt haben. Im Blick auf den antiken Polytheismus mit dem Unterschied freilich, daß das Verhältnis von funktionaler Differenzierung und ›Person‹, ›Individuum‹ anders aufgehoben wird.

Die Götter differenzieren einerseits die kulturellen Teilbereiche gegeneinander aus, in der Weise, daß ›Arbeitsteiligkeit‹, Kooperation und Konflikte der Götter untereinander auch Differenzen und Distanzen der Bereiche vorgeben. Andererseits aber stellen die Beziehungen der Götter untereinander und ihre vergleichbare kultische Situation Relationen her, die ›Übergangsemantiken‹ eines anderen Typs tragen: Die Binnenstruktur eines polytheistischen Pantheons läßt sich auch als Reflexionsmedium gesamtkultureller Prozesse verstehen,⁹ derart, daß religiöse Kompetenz und kulturelle Kompetenz ineinander übergehen. Ein ›religiöser Pluralismus‹ ist dann mühelos zu realisieren, wenn die zugelassene Konkurrenz von religiösen Kulturen ›arbeitsteilige Kulte‹ umfaßt – er wird dann anspruchsvoll, wenn damit eine Interferenz unterschiedlicher Religionstypen, wie in der Spätantike, oder der Neuzeit – zusätzlich soziologisch konkurrierenden Religionen – angesprochen wird. Ein weiterer Faktor von Komplikationen liegt in der konsequenten Verlagerung des Schwerpunktes von Religionen »aus rituellen Praxen in übergreifende Glaubensfragen, die dogmatisiert, interpretiert und exegetisch respezifiziert werden müssen« (Luhmann): Der Prozeß von der Orthopraxie zur Orthodoxie gehört zu den noch genauer zu bestimmenden Prozessen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung. Auch in polytheistischen Religionen läßt sich in Einzel-

8 Das Problem von Orientierungskonflikten ist mit einem breiten Spektrum an Gegenständen in der Festschrift C. Colpe behandelt: Chr. Elsas/H. G. Kippenberg, Hrsg., *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*, 1990.

9 Zur aktuellen Forschungssituation B. Gladigow, *Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997), (im Druck).

fallen der Weg von einer reflektierten ›Wahl‹ eines Gottes zu einem in eine Aretalogie hinein verdichteten ›Bekenntnis‹ verfolgen.

Der Gedanke der Konversion ist den klassischen polytheistischen Religionen grundsätzlich fremd,¹⁰ ein kasuistischer, ›henotheistischer‹ Wechsel des Kultus und der emotionalen Zuwendung zwischen den Göttern ist gewissermaßen der ›Regelfall‹. Rigoristische Tendenzen sind freilich nicht grundsätzlich ausgeschlossen; aber auch in einem solchen Falle – der durchaus prekär ist – bleiben die jeweils ›anderen‹ Götter und die Verpflichtungen ihnen gegenüber bestehen. Die emotionale Intensität, mit der man sich aktiv einem Gott zuwandte, scheint im Regelfall durchaus ihre Grenzen gehabt zu haben; übertrieben frommes und skrupulöses Verhalten werden eher kritisiert.¹¹ Für die grundsätzliche Offenheit des Polytheismus ist konstitutiv, daß Menschen für die Gesamtheit ihrer Lebensbezüge in der Regel nicht von einem bestimmten Gott¹² abhängig sind. Zum ›offenen System‹ des Polytheismus gehört auch eine gewisse ›Subsidiarität‹ der Götter.

II. Pluralisierung und ›Sinn-Konkurrenzen‹

Spezifische Strukturen einer Europäischen Religionsgeschichte sind durch gesellschaftliche Wandlungsprozesse bestimmt, die als beschleunigte Ausdifferenzierungsprozesse gesellschaftliche Teilbereiche mit ›eigenen‹ (religiösen?) Sinnsystemen¹³ entstehen ließen. In der unmittelbaren Anpassung der Sinnproduktion an die veränderten Bedingungen der Ausdifferenzierungsprozesse,¹⁴ im Jargon der Wissenssoziologie: in der schnellen Erweiterung der Plausibilitätsstrukturen,¹⁵ liegen die Signaturen der Neuzeit. ›Sinn‹ wird nun nicht mehr nur über eine Deutung alter ›Offenbarung‹ gesichert und vermittelt, sondern über *konkurrierende*, je aktuelle Naturdeutungen, Geschichtsdeutungen, Weltdeutungen. Ein Beschreibungsproblem dieser Vorgänge liegt darin, daß weder Wissenssoziologie noch Religionswissenschaft

10 Vgl. A. D. Nock, *Conversion* (1933), 1965.

11 *Theophrast*, Charakteres 16; noch später hält *Plutarch*, De superstitione, die *deisidaimonia* für verwerflicher als selbst die *asebeia*. Zu den Bewertungsschemata beider Autoren P. A. Meijer, *Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas*, in: H. S. Versnel, Hrsg., *Faith, Hope and Worship*, 1981, S. 259 ff.

12 Plakativ hierzu *Brelich* (Fn. 3), S. 46: »Il politeismo, prima di disgregarsi sotto l'azione di nuovi orientamenti culturali ad esso estranei, ignora la soteriologia.«

13 Zu einem Aspekt N. Luhmann, *Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1*, 1980, S. 235 – 300.

14 Zur Verbindung mit der »new cultural sociology« R. Wuthnow, *Religion as Culture*, in: D. G. Bromley, Hrsg., *Religion and Social Order 1*, 1991, S. 267 – 283. Zum besonderen Fall der Veränderung des Zeit- und Raumbewußtseins W. Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, 1979.

15 Dazu P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, 1980, S. 30: »Modernität pluralisiert sowohl Institutionen wie Plausibilitätsstrukturen.«

für die ›gleichzeitige‹ oder sukzessive Nutzung verschiedener Sinnsysteme bisher hinreichende Darstellungsmuster entwickelt haben,¹⁶ nicht einmal für die Pragmatik antiker oder rezenter pluralistischer Systeme. Vor allem fehlt ein systematischer Ansatz, der es erlaubt, das System in einer kulturellen Region koexistierender Glaubens- oder Sinnsysteme zu beschreiben. Es geht dabei 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. 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 waren. Gelten die anderen Systeme noch – theologisch unbestritten – als ›Religionen‹, wird der Wechsel von Orientierungssystemen, nach Bedarfslagen oder in biographischer Sukzession, im Schema von Apostasie und Konversion verhandelt.

III. *Religionsgeschichte und Rechtsgeschichte*

Um die spezifischen Verhältnisse rechtlicher Vorgaben für religiöse Sachverhalte besser beschreiben zu können, seien in wenigen Sätzen die strukturellen Veränderungen des Verhältnisses von Recht und Religion im Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte angesprochen: Rechtliche Eingriffe in – aus unserer Sicht – religiös definierte Bereiche von Kultur unterscheiden sich, zunächst einmal am Beispiel des römischen Rechts und der vorchristlichen römischen Religion betrachtet, nicht grundsätzlich von anderen Normierungsansprüchen. In der Regel werden Verbote gegen religiöse Handlungen nur dann ausgesprochen, wenn man bestimmte negative Folgen auf ›nichtreligiösem Gebiet‹ unterbinden wollte. Das Verbot des *fruges excantare* der XII-Tafeln, oder des Singens eines *malum carmen* untersagt nicht ›Zauberei‹, sondern, kurz gesagt, eine besondere Form des Erntediebstahls oder der Körperverletzung. Das gilt vom Grundsatz her auch noch für das berühmte SC De Bacchanalibus von 186 v. Chr., bei dem die Sorge einer politischen Verschwörung eindeutig im Vordergrund stand, nicht aber eine unter Strafe gestellte religiöse Praxis oder der Kult eines bestimmten Gottes. Diese Verhältnisse än-

16 Zur Forschungslage B. Gladigow, Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen, in: H. Binder, Hrsg., Religiöse Kommunikation BAC VII, 1996, S. 103 – 118.

dem sich in der Kaiserzeit grundsätzlich: Mit Diokletians Verbot der Astrologie (Cod. Iustinianus 9,18,2) von 194 n.Chr. wird zum ersten Male ein Element der antiken Religion, die Astrologie, als solches inkriminiert und verboten: *ars autem mathematica* (d.h. die Astrologie im Unterschied zur Geometrie) *damnabilis interdicta est*. Marie Theres Fögen hat die Tradition dieser Verbote jüngst unter der Perspektive des ›kaiserlichen Wissensmonopols‹¹⁷ eindrucksvoll dargestellt. Die Tradition setzt sich mit den Verboten der christlichen Kaiser fort: 356 wird die Todesstrafe für Opfer und Bilderverehrung verhängt, 357 die *curiositas divinandi* mit dem Tod durch das Schwert bedroht: Haruspices, Astrologen, Hariolen, Auguren und Weissager können nicht mehr ungestraft tätig werden.

Das Gegenstück dazu ist das ›Glaubensgebot‹ von 380 n.Chr., durch das die Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius allen ihren Untertanen auf dem Gesetzeswege (es ist eine *constitutio*) den christlichen Glauben vorschreiben: *Cunctos populos . . . in tali volumus religione versari, quam divinum apostolum Paulum tradidisse Romanis usque ad nunc ab ipso insinuata declarat . . .* Zwölf Jahre später erfolgt ein korrespondierendes Verbot der zentralen Kultakte der antiken Religionen,¹⁸ der blutigen Opfer, kathartischer Riten und der Haruspizin. Die Todesstrafe wird auch für den Fall vorgesehen, daß nicht die *maiestas* des Kaisers angegriffen scheint – dies das primäre Sanktionsinteresse –, sondern »daß jemand die Gesetze der Natur selbst aufheben, Unerlaubtes erforschen, Verborgenes entschlüsseln, Verbotenes versuchen, das Lebensziel eines Menschen erfragen, die Aussicht auf seinen Tod verheißen will.«¹⁹ Mit diesem Rechtstext ist eine auch religionshistorisch neue Situation entstanden: Das ›kaiserliche Wissensmonopol‹ wird auf Bereiche ausgedehnt, die außerhalb jeglicher antiker Kontrollinteressen standen. Damit ist zum ersten Mal auf einer überregionalen Ebene der Antagonismus eines inhaltlich intoleranten Rigorismus und eines traditionellen Pluralismus entstanden. Monotheistische, zumindest aber monistische Prämissen bestimmen den Rahmen, in dem der vorlaufende antike Polytheismus traditionellerweise gesehen wird: Auf diese Weise ist die Binnendifferenzierung polytheistischer Panthea und ihre innere Struktur selbst dann, wenn kein theologisches Interesse im Vordergrund steht, von geringer Bedeutung. Die modernen Interpreten gehen in einer Reduktion der Problemstellung dabei weitgehend unreflektiert davon

17 M. Th. Fögen, Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol, 1993.

18 Zur Strategie der Unterdrückung H. Cancik, Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert, in: H. Zinser, Hrsg., Der Untergang von Religionen, 1986, S. 65 – 90, und ders., *Occulte adhuc colunt*. Repression und Metamorphose der römischen Religion in der Spätantike, in: H. G. Kippenberg/G. G. Stroumsa, Hrsg., *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, 1995, S. 191 – 201.

19 Cod.Theodosianus 16,10,12 vom 8.11.392

aus, daß ein Mensch ›seine‹ Religion ›hat‹, sie beherrscht und angemessen anwendet. Christlich eingefärbte Oberbegriffe wie ›Frömmigkeit‹, oder wissenschaftliche Sammelbegriffe wie ›rituelle Konformität‹ verdecken die Problemfelder religiöser Kompetenz dabei eher, als sie zu erschließen. Bis in den Bereich einer Religionsgeschichte der Neuzeit dominiert in der religionshistorischen Forschung die Annahme, ›der Mensch‹ habe ›eine‹ Religion, die er als ›eine‹ hat oder erwirbt.

Ein religiöser Pluralismus wird allgemein zwischen dem Ende der antiken Welt und der Renaissance weder von Historikern noch Theologen gesehen, bestenfalls eine fruchtbare Koexistenz oder Convivenz. Die fruchtbare Koexistenz zwischen Christentum, Islam und Judentum in Spanien endet mit dem Beginn der Renaissance in Italien: 1492 ist nicht nur das Jahr der Entdeckung Amerikas, sondern auch Höhepunkt der Reconquista, mit der Niederlage der Mauren werden die Juden aus Spanien vertrieben, die Marranen der Inquisition unterstellt. Doch auch bis 1492 kann man nicht von einem religiösen Pluralismus in Spanien reden, ein Wechsel zwischen den Religionen steht unter dem Druck des Konversionsanspruchs und dem Odium von Apostasie – wenn ein Wechsel überhaupt möglich ist.

IV. *Professionalisierung und Symbolkontrolle*

Die Frage, unter welchen Bedingungen es für eine Religion notwendig ist, kollektive Verbindlichkeiten explizit zu formulieren, und auf welchem Wege, über welche Medien dies geschehen könne, ist zugleich die Frage nach der ›Professionalisierung‹ von Religion. Ein Bedarf, kollektive Verbindlichkeiten herauszustellen, die als wahr und richtig deklariert werden, läßt sich auf der Ebene von Texten am besten über das Phänomen der Kanonisierung²⁰ beschreiben. Als Kanonisierung wird der Sonderfall kontrollierter Tradition bezeichnet, bei dem eine unterstellte Variabilität von Überlieferung nach bestimmten Vorgaben reduziert werden soll. Die Herstellung kollektiver Verbindlichkeiten ist ein reflektierter Eingriff in eine – zu Recht oder Unrecht erwartete – ›abweichende‹ Tradition. Der Eingriff ist mit der Zielvorstellung verbunden, ein ›Übermaß‹ an Variabilität zu verhindern, sei es, weil die Variationen (nur) als störend empfunden werden, sei es, daß sie Alternativen formulieren, die das jeweilige eigene Religionssystem in Frage zu stellen scheinen.

Je nachdem, ob die prekären Abweichungen auf der Ebene des Textes oder auf der Ebene seiner Interpretation angesiedelt werden, können andere Muster

20 Dazu und zu dem komplementären Institut der Zensur die Beiträge in: A. Assmann/ J. Assmann, Hrsg., *Kanon und Zensur*, 1987.

der Sicherung angewendet werden: Eine Sicherung des Sinns (›Sinnpflege‹)²¹ kann gegebenenfalls auf eine akribische Festlegung des Textes verzichten, umgekehrt verbindet eine bestimmte Inspirationstheorie²² dezidiert die Sicherung von ›Sinn‹ mit der Sicherung von ›Text‹ (›Textpflege‹). Es ist naheliegend, daß eine Variabilität in dem hier angesprochenen Sinne vor allem dann zum Gegenstand von Reflexion wird, wenn die Alternativen, Deviationen, Deformationen als religiös und kulturell prekär angesehen werden. Das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis mit seiner Abwehr gnostischer Muster und die *five fundamentals* der nordamerikanischen Fundamentalisten mit ihrer Abwehr des philologisch-historischen Zugriffs auf die Bibel seien als Beispiele aus der christlich-europäischen Geschichte genannt.

Dogmen, Symbola (Glaubensbekenntnisse), *fundamentals* sind als kulturspezifische Reaktionen auf Komplexitätssteigerungen kultureller Systeme²³ zu beschreiben. Wenn man die Differenzierungssteigerungen einfacher, komplexer und moderner Gesellschaften durch Segmentierung bei einfachen Gesellschaften (unter Beibehaltung des Lokaltätsprinzips), durch (Über-) Schichtung bei komplexen Kulturen (unter Beibehaltung von Lokalkulturen) und durch funktionale Differenzierung in modernen Gesellschaften beschreibt,²⁴ setzt ein Bedarf an Dogmatisierung dann ein, wenn *gleichzeitig* ein gesamtgesellschaftliches Kommunikationsmedium verloren geht *und* die Notwendigkeit oder das Interesse bestehen bleibt, kollektive Verbindlichkeiten aufrechtzuerhalten. Das aber scheint zunächst ein strukturelles Problem monotheistischer Religionen zu sein: Kollektive Verbindlichkeiten können bei neuen Anforderungen nicht mehr durch bloße ›Ausweitung‹ des religiösen Systems, etwa die Aufnahme neuer Götter,²⁵ aufrechterhalten werden, sondern müssen auf einer ›Metaebene‹²⁶ bedient werden. Die ›Pflege‹ dieser Metaebene gerät üblicherweise exklusiv in die Hände von Spezialisten, die nun ihrerseits Anwendungsregeln und Anspruchsbereiche²⁷ für die Postulate der Metaebene vorgeben. Latente rigoristische Tendenzen bekommen auf diese Weise einen

21 Zum Begriffspaar Textpflege/Sinnpflege im Rahmen der Arbeitsgruppe ›Archäologie der literarischen Kommunikation‹ Assmann/Assmann (Fn. 20), S. 12 ff.

22 Zu der Geschichte der Inspirationstheologie, aus deren Kontext die Begriffe Verbal- und Realinspiration hervorgegangen sind, O. Weber/W. Philipp, s.v. Inspiration II und III, in: RGG 3 (159) Sp. 775 – 782, sowie M. Limbeck, Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, 1984, S. 216 – 226, s.v. Inspiration.

23 Einen Überblick über die interpretatorischen Zugänge zum Phänomen Fundamentalismus gibt M. Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, 1990, S. 1 – 39.

24 Diese Einteilung folgt im wesentlichen (F. Tenbruck und) A. Hahn (Fn. 5), S. 214 – 231 und ist mit N. Luhmann, Gesellschaftstruktur und Semantik (Fn. 13) kompatibel.

25 Dazu plakativ N. Luhmann, Funktion der Religion, 1977, S. 126 ff. mit Betonung des ›Generalisierungszwangs‹ in der israelitischen und christlichen Entwicklung.

26 Die veränderten Kontrollmedien sind, bei gleichen analytischen Rahmen, kurz analysiert bei B. Gladigow, Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen, in: G. Klosinski, Hrsg., Religion als Chance oder Risiko, 1994, S. 62 ff.

27 Luhmann (Fn. 25), S. 89 ff. und 106, faßt diesen Vorgang unter dem Begriff der Respezifikation und faßt ihn komplementär zur Dogmenbildung.

expliziten theoretischen Apparat, der nun beispielsweise ausformulieren kann, daß ›Frömmigkeit‹ sich nicht in der Erfüllung möglichst vieler religiöser Normen erfüllt, sondern in ihrer Intensivierung; schon Theophrast hatte versucht,²⁸ den Begriff von Deisidaimonia über eine (sinnlose) Extensivierung von Normerfüllungen zu bestimmen. Bloße rituelle Konformität kann solange mit den *traditionellen* Mitteln der sozialen Kontrolle gesichert und tradiert werden, wie sie situations- und kontextgebunden praktiziert wird. Das kann auch für kulturelle Phasen einer fortschreitenden sozialen und funktionalen Differenzierung gelten, solange die Anlässe für den Einsatz von Ritualen konstant bleiben, wie beispielsweise im Falle von Geburt, Bestattung, Statusänderung – oder Wechsel der Jahreszeiten. Prozesse der *Generalisierung* setzen dann ein, wenn »die Evolution der Ideen . . . als eigenständige, d.h. vom unmittelbaren Handeln gelöste vor(kommt), wo sie in der Oberschichtenkommunikation eine gewisse Unabhängigkeit von den direkten Interaktionen erhält.«²⁹

Der hier angesprochene Vorgang der Kontrolle durch Spezialisten, der sich – wie bereits angedeutet – auch als Kanonisierung fassen läßt, umfaßt üblicherweise neben der positiven Sicherung einer Tradition auch den Versuch, in einem systematisierten Reflexionsprozeß Abweichungen von der Tradition, Varianten und Deviationen auszuschließen. »Reflexion fordert, daß die Selektionen des Systems an der Identität des Systems orientiert werden; sie erfordert in diesem Sinne eine Reduktion des Systems auf ein Prinzip oder auf etwas, was als Prinzipersatz fungieren kann«, notiert Luhmann in einem vergleichbaren Zusammenhang³⁰ und stellt dann fest, daß »um Reflexionsleistungen in Gang bringen zu können, . . . die Identität des Systems problematisiert werden muß, also negierbar erscheinen können.« Dies ist, in aller Kürze, der hier verwendete theoretische Rahmen: Die Herstellung von Verbindlichkeiten wird verstanden als Sonderfall einer reflexiv gewordenen Tradition; Bezugspunkt der Reflexion ist eine unterstellte Identität des kulturellen Systems, bzw. Subsystems. Die so angesprochene reflexiv gewordene Tradition kann zugleich als der Versuch interpretiert werden, einen »Fehlgebrauch der Symbole«, das klassische Risiko jeder Kommunikation, zwischen den Generationen oder Tradenten auszuschließen oder zumindest zu reduzieren. Die Bedingungen von Symbolkontrolle und Gruppendruck, auf die hin Mary Douglas ihre Schemata aufbaut,³¹ können insoweit übernommen werden, werden jedoch auf eine Metaebene transponiert und auf das Kontrollinteresse und seine Bedingungen hin abgefragt.

28 Vgl. H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 21, 1929.

29 A. Hahn (Fn. 5), S. 217; vgl. auch Luhmann (Fn. 25), S. 85.

30 Luhmann (Fn. 25), S. 59.

31 M. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik, 1974, S. 79 ff., 196 ff.

Vor dem Hintergrund von traditionellen Mustern ließen sich dann auch rigoristische Optionen als ›Binnenkonversionen‹³² beschreiben, bei denen eine neue ›Innengrenze‹ der ›eigenen‹ Religion erzeugt wird. Das Innen-Außen-schema wird dabei so rigide angewandt, daß die ›permissiven‹ Mitglieder der eigenen Religion als Unreine, Apostaten, Häretiker, Kollaborateure mit gefährlichen Mächten und Ausgeschlossene dargestellt werden können. Die Zurückweisung ›der Anderen‹, die aus der eigenen Tradition kommen,³³ hat konkrete Rückwirkungen bis in die Lebenswelten hinein. Ein Blick auf die frühe Geschichte des Christentums läßt, wenn ich recht sehe, ein vergleichbares Schema erkennen. Religionsintern werden die ›geringen Differenzen‹ über das Medium eines philosophischen Diskurses nach griechischem Vorbild akzentuiert und dramatisiert, d.h. die Trennschärfe zwischen internen Alternativen wird über die Wahrheitsfrage, im Schema der Dualisierung wahr/falsch, erhöht und zu einer Frage von Heil und Unheil, von Leben und Tod. Die Differenzen sind von Spezialisten erzeugt, sind das Ergebnis einer neuen und weitergehenden ›Professionalisierung von Religion‹, nicht unmittelbare Folge einer allgemeinen religiösen Entwicklung.

V. *Pluralismus und ›mitlaufende Polytheismen‹*

Mit dem 18. Jahrhundert setzten neue Versuche ein, den Polytheismus allgemein zu rehabilitieren, entweder in der mittelbaren Form, daß man ihn einer bestimmten Phase kultureller Entwicklung zuordnete, oder in der unmittelbaren Weise, ihn unter der Rubrizierung »Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst« als »neue Religion«³⁴ anzuempfehlen. Dieser Entwurf hat im »Zeitalter der Singularisierungen«³⁵ eine kompensierende Logik und markiert nach der Früh-Renaissance eine zweite Reklamation des Polytheismus für Pluralität, Offenheit, Gewaltenteilung. Die Früh-Romantik leitet so etwas wie eine »Wiederentdeckung des Polytheismus«³⁶ ein, die freilich schnell in eine bloße Individualisierung eines allgemeinen religiösen Gefühls einmündet. Für Schleiermacher sind die vielen unterschiedlichen Religionen nur die Formen,

32 Zu diesem Begriff *H. Mohr*, *HRwG* 3, 1993, S. 436-445 s.v. Konversion/Apostasie.

33 *G. W. Hartz/H. C. Everett*, *Fundamentalist Religion and its Effect on Mental Health*, *Journal of Religion and Health* 28 (1989).

34 Zitate aus dem sog.: »Systemprogramm des deutschen Idealismus«, wiederabgedruckt im Anhang von *R. Bubner*, Hrsg., *Das älteste Systemprogramm*, 1973.

35 *R. Koselleck*, *Historia magistra vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: *H. Braun/M. Riedel*, Hrsg., *Natur und Geschichte*. Karl Löwith zum 70. Geburtstag, 1967, S. 265.

36 So die Überschrift von Kap. 4 bei *M. Landmann*, *Pluralität und Antinomie*, 1963, S. 118, ihr gehen voraus Kap. 3 »Das neue Verständnis des Mythos« und Kap. 2 »Vom bleibenden Recht des Polytheismus«.

unter denen »die unendliche Religion sich im Endlichen darstellt«;³⁷ das romantische Muster vom Anschauen des Unendlichen im Endlichen hatte freilich eine höhere Affinität zum Pantheismus als zu einem, wie auch immer gearteten Polytheismus.

Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein war die abwertende Einordnung des Polytheismus aus der Sicht einer natürlichen Theologie vorherrschend: Nur die Vielheit der Religionen und die *eine* Offenbarung (Offenbarungstradition) sind in dieser Perspektive und Tradition das erklärungsbedürftige Problem – nicht die Vielheit der Götter in »einer« Religion. Hinter diesem – durch Marsilio Ficino und Nikolaus von Kues in den Grenzen der Renaissance wieder aktualisierten Gesichtspunkt – verschwindet die »Vielzahl der Götter« der einzelnen »positiven Religion« fast gänzlich. Auch mit der Entwicklung der Natürlichen Theologie zur Religionsphilosophie³⁸ steht die Frage nach der Vielheit der Religionen und ihrem Verhältnis zur Wahrheit im Vordergrund, und nicht die nach einer Vielheit von Göttern in einem Pantheon. Aufklärung und Kritik an der Aufklärung transportieren die gleiche Sichtweise: Von Reimarus über Lessing bis zu Schleiermacher wächst die Tendenz, den vielen, verschiedenen »positiven Religionen« einen eigenen Wert im Blick auf die Gotteserkenntnis zuzugestehen.

Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß es schon vor der Aufklärung Ansätze gab, den »heidnischen Religionen« einen von der christlichen Heilsgeschichte unabhängigen Wert zuzugestehen: Ich nenne hier Schriften wie die des François de la Mothe le Vayer, *De la vertu des Payens* (Kardinal Richelieu gewidmet) von 1757 oder, auf deutscher Seite, die »Allgemeine Religions- und Staatsgeschichte« eines Joseph Ringmüller von 1772, der keine Probleme hat, im 3. Hauptstück das »Heidenthum in seiner Größe« zu behandeln und Götterlehre, Götterdienst und Glaubens- und Sittenlehre des Heidenthums »als ordentlich verfasst« (S. 407) zu präsentieren – geschrieben »zum gemeinnützigem Gebrauche besonders der wirzburgischen Schulen«.

Lessings Plädoyer für eine »Vergleichung der Religionen«³⁹ von 1754 mündet in sein Konzept von einer Erziehung der Menschheit im Rahmen der göttlichen Offenbarung, ein Entwurf, der deutlich über die Grenzen der Aufklärung hinausweist. Seine Bewertung des Polytheismus als eines Versuchs der beschränkten menschlichen Vernunft, den Gottesbegriff »zu bearbeiten«, indem sie »den Einzig Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere (zerlegte), und jedem dieser Teile ein Merkzeichen (gab)«,⁴⁰ reduziert die historischen

37 Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1899, S. 248.

38 Dazu K. Feiereis, Die Vielheit der Religionen. Zur religionsphilosophischen Diskussion in der deutschen Aufklärung, in: Ch. Hörgl u. a., Hrsg., *Wesen und Weisen der Religion*, 1969, S. 188 – 211.

39 *Th. Lessing*, Rettung des Hieronymus Cardanus, Werke VII, S. 212.

40 *Th. Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts, Einleitung § 6, Werke VIII, S. 592.

Polytheismen freilich wieder auf einen latenten, intendierten, aber nicht erreichten Monotheismus. Bei dem anderen großen Vorläufer der Religionswissenschaft als Disziplin treten – mutatis mutandis – die gleichen Probleme auf: Schleiermacher weist zwar – noch nachdrücklicher als Lessing – der Vielfalt der positiven Religionen einen eigenen, legitimen Status zu (sie sind ›notwendige‹ Konkretisierungen), relativiert aber für eine religionshistorische Erforschung der Religionen diese Position dadurch, daß er den verschiedenen Gottesvorstellungen nur akzidentellen Charakter zuweist – alle internen Reflexionen zudem, Dogmatik und Mythologie vor allem, zurückweist.

VI. *Systemprogramm und ›neuer Pluralismus‹*

Die deutsche Diskussion schließt, anders als die amerikanische, unmittelbar an das ›Systemprogramm‹ und Max Webers Bild des Wertepluralismus im Schema eines Götterkampfes an: »Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.« Soweit sich die Diskussion an Max Weber orientierte, stand mit dem Pluralismus auch die moderne Orientierungsproblematik und eine mögliche Überforderung des Menschen⁴¹ im Vordergrund. Den Übergang zu der notwendigen Entscheidung des modernen Menschen darüber, »welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist«, hatte Weber der Ablösung des Polytheismus durch einen ethisch definierten Monotheismus zugeordnet: »Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte die Vielgötterei entthront zugunsten des ›Einen, das not tut‹ – und hatte dann angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser ›Alltag‹.«⁴² Focus der Attestierung von »Kompromissen und Relativierungen« und des Bildes von den »alten vielen Göttern« ist eine Überforderung durch die Moderne: »Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein.«⁴³

Für den Kontext der Diskussion ist von grundsätzlicher Bedeutung, daß für Max Weber – wie für John Stuart Mill und die Vertreter des Neuen Polytheis-

41 Zum Motiv der Überforderung bei M. Weber: K. Löwith, Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag, in: Merkur 18 (1964), S. 501 – 519; zu den amerikanischen Verhältnissen a.a.O. S. 517 f.

42 M. Weber, Wissenschaft als Beruf (1919), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1988, S. 604 f.

43 Weber (Fn. 42), S. 605.

mus – Polytheismus die Form der religiösen Deutung von Welt ist,⁴⁴ die am unmittelbarsten mit konkreter Erfahrung korrespondiert. In einer Rede von 1916 hatte Weber festgehalten: »Der alte nüchterne Empiriker John Stuart Mill hat gesagt: rein vom Boden der Erfahrung aus gelange man nicht zu *einem* Gott – mir scheint: am wenigstens zu einem Gott der Güte –, sondern zum Polytheismus. In der Tat: wer in der »Welt« (im christlichen Sinne) steht, kann an sich nichts anderes erfahren als den Kampf zwischen einer Mehrheit von Wertreihen . . . Er hat zu *wählen*, welchem dieser Götter, oder wann er dem einen und wann er dem anderen dienen will und soll . . .«⁴⁵ Weber orientiert sich für sein Bild der Lebensführung in einer entzauberten Moderne⁴⁶ immer wieder an der Situation des vormodernen Griechen unter den Bedingungen eines gelebten Polytheismus: »Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in einem anderen Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute . . . Und über diesen Göttern und ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ›Wissenschaft‹.⁴⁷ Bei aller Ähnlichkeit zwischen antiker und moderner Situation wird zugleich deutlich, daß das Subjektivistische der Weberschen Wertewahl⁴⁸ die Signatur der Neuzeit ist: Im Schema des Kampfes der Götter ermöglicht sie zugleich die »axiologische Wende« (W. Schluchter) und einen rationalen Rahmen für den Kampf der Götter. »Man kann sogar weitergehen und sagen,« faßt M. Hennen die Option zusammen,⁴⁹ »daß der Freiheitsbegriff bei Weber primär auf Polytheismus abziele.«

VII. ›The New Polytheism‹ und seine Gegner

Mit den 70er Jahren dieses Jahrhunderts beginnt in Nordamerika eine Diskussion, die Polytheismus zur Bestimmung der aktuellen religiösen Situation heranzieht und ihn, je nach theologischer Position, mit dem Pluralismus des modernen Amerika in Verbindung bringt – oder mit den Tendenzen zu einer Individualisierung der religiösen Optionen. Es ist für Amerika zugleich die Zeit,

44 J. Freund, Le polythéisme chez Max Weber, Archives de Science Sociales des Religions 61 (1986), S. 51 – 61.

45 Weber, Gesammelte politische Schriften, 5. Aufl. 1988, S. 145. Die Rede trägt den Titel: »Zwischen zwei Gesetzen«.

46 W. Schluchter, Religion und Lebensführung, 2 Bde. 1988. Wichtig der Hinweis Schluchters, a.a.O., S. 1, 347 Anm. 21, daß bei Weber die »Entzauberung« gerade nicht zu einer »Entgötterung« führt.

47 Weber (Fn. 42), S. 604.

48 Dazu W. Schluchter, Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an M. Weber, in: ders.: Unversöhnte Moderne, 1996, S. 223 – 255.

49 M. Hennen, Krise der Rationalität – Dilemma der Soziologie, 1976, S. 56.

in der die Neuen Religionen in einem umfassenderen Rahmen zur Kenntnis genommen⁵⁰ und als Formen einer neuen Religiosität⁵¹ interpretiert werden. William Shepherd hat dafür den Begriff der »polysymbolic religiosity«⁵² geprägt, der für die folgende Diskussion einen Rahmen vorgab, in dem sowohl monotheistische wie polytheistische Konstellationen diskutiert werden konnten. Mit David L. Millers Buch von 1974 »The New Polytheism«⁵³ hatte die Diskussion dann einen Focus bekommen, um den herum über die Angemessenheit eines »neuen Polytheismus« in der westlichen Moderne gestritten werden konnte. Millers zentrale These ist, daß sich im Polytheismus neuer Form die Vielfalt und Vielgestaltigkeit religiöser Orientierungen gestalten und zugleich organisieren könne – ohne zugleich wieder in eine latente monistische Lösung zusammenzufallen: »Polytheism .. is the name given to disparateness in symbolic explanation and in life, and if it is a viable description of where things are and where they are going, it should have the function of keeping it all apart.«⁵⁴ Diese Variabilität der polytheistischen Struktur zeige sich im Bereich sozialer Werte, psychischer Selbstinterpretation und philosophischer Erkenntnis. Beachtlich ist, daß parallel zu dieser Reklamation von Polytheismus als *root paradigm* oder *organizing metaphor* einer dezidiert pluralistischen Lebenswelt (pluralism is the existence of multiple frames of reference)⁵⁵ seine Rolle im Rahmen von Alchemie, Astrologie, Psychologie und Psychoanalyse⁵⁶ neu bestimmt wird. Polytheismus wird hier zu einem neuen Darstellungsschema und Legitimationsmuster individualisierbarer Symbolsysteme (»the gods are there, not to be believed or trusted, but to be used« und: »man makes himself by making his own gods, and that is poetry«).⁵⁷

- 50 J. Needleman, *The New Religions*, 1970; R. S. Ellwood, Jr., *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, 1973; Ch. Y. Glock/R. N. Bellah, Hrsg., *The New Consciousness*, 1976.
- 51 W. C. Shepherd, *Religion and the Counter Culture – a New Religiosity*, in: R. H. McNamara, Hrsg., *Religion American Style*, 1974, S. 348 – 358.
- 52 W. C. Shepherd, *On the Concept of »Being Wrong« Religiously*, *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), S. 66 – 81. A.a.O. S. 78 f.: »... the referential context of contemporary belief is *itself* polysymbolic, and so a polysymbolic belief system fits and is appropriate in a way that it would not be in a traditional cultural reference context. . . . Polysymbolic religiosity, then, can replace religious exclusivity, and I do not believe that we should despair over that development.«
- 53 David L. Miller, *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*, 1974, Neuauflage mit einem Vorwort von H. Courbin, 1981.
- 54 Miller (Fn. 53), S. 76.
- 55 L. D. Kliever, *Polysymbolism and Modern Religiosity*, *The Journal of Religion* 59 (1979), S. 183.
- 56 Vgl. etwa S. Joubert, *Voyage au Centre du Polythéisme: Le cas de L’Astrologie, Religieuses* 8 (1993), S. 127 – 142; R. Lifton, *Boundaries*, 1969; J. Hillman, *Psychology: Monotheistic or Polytheistic*, in: Spring 1971, S. 193 – 208 (wiederabgedruckt in: D. L. Miller, *The New Polytheism*, 1981, S. 109 – 142); ders., *Re-Visioning Psychology*, 1975; R. A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, 1971.
- 57 Kliever (Fn. 55), S. 193 aus der conclusion.

Am Ende der aktuellen Diskussion um die ›Modernität‹ des Polytheismus steht der fundamentalistische Einspruch von Gary North in seinem in Amerika vielbeachteten Buch »Political Polytheism. The Myth of Pluralism«⁵⁸ von 1989. Da es keine religiöse Neutralität geben kann (»There are no religious vacuums. *There is no neutrality*«)⁵⁹ – so argumentiert North – führt jeglicher religiöse und politische Pluralismus zum Polytheismus. Ein solcher Polytheismus bedeute aber Relativismus und schließlich soziale Desintegration. Der theologische Hintergrund von Norths Argumentation ist der des nordamerikanischen Neo-Puritanismus (Christian Reconstructionism) rigidester Observanz: »North's call for a total fulfillment of the Kingdom of God in History via theocracy is a new version of political utopianism, a kind of reactionary social gospel.«⁶⁰ Entsprechend gewaltsam ist seine konkrete Interpretation des historischen Polytheismus: Im griechischen und römischen Polytheismus, den er als signifikanten Kontrast zum biblischen Monotheismus heranzieht, hatten die Götter eine primäre politische Funktion: »The pantheon of the city's gods was the public manifestation of the religion of the city. These agreed-upon gods were political.«⁶¹ Rahmenthese Norths ist, daß das christliche Abendland die antike Staatsphilosophie falsch⁶² und seit der Renaissance mit einer ›individualistischen Wende‹ rezipiert habe: »Men have lost faith in the idolatrous polytheism of the ancient world. They have substituted instead a new polytheism, the *polytheism of autonomous individual men*.«⁶³ Die Invektive mündet dann in die Konstruktion, daß »at some time in the mythical past« die Menschen, die sich seit der Renaissance wie ›autonomous gods‹ betrachtet hätten, ihre Souveränität an den Staat abgegeben haben: »Such a view of civil government is polytheism stripped of its supernatural element, but polytheism nonetheless.« Hier liegt für Norths Geschichtstheologie jenes peccatum originale, das die verhängnisvolle europäische Option für einen politischen Pluralismus hervorgerufen habe – der mit Notwendigkeit wieder zu einem Polytheismus führt: »*Many gods, many moralities, many laws*. This is the political principle of polytheism. It is also the fundamental principle – seldom or never stated publicly – of political pluralism.«⁶⁴ Hier dient Polytheismus ein weiteres Mal als – nun abgelehntes – Modell für Pluralismus und Gewaltenteilung,

58 G. North, *Political Polytheism: The Myth of Pluralism*, 1989.

59 North (Fn. 58), S. 80.

60 R. M. Rogers in einer Anzeige von Norths Buch, in: *Christian Scholar's Review* 21 (1992), S. 333.

61 North (Fn. 58), S. 76.

62 »The seeming logical autonomy of classical political philosophy was both captivating and misleading; it lead early Christian thinkers to conclude that the polis had not been the ritual-based association that it had been.« North (Fn. 58), S. 81.

63 North (Fn. 58), S. 82

64 North (Fn. 58), S. 75 f.

Gegenbild für eine von North in einer Vielzahl von Publikationen⁶⁵ vertretene dezentrale, internationale Theokratie.

VIII. *Pluralismus und religiöse Kompetenz*

Eine *Einheit* von religiösem und gesellschaftlichem Bewußtsein ist – nach Ansicht der Theoretiker des kulturellen Wandels – als eine Folge des Säkularisierungsprozesses in der Neuzeit verloren gegangen,⁶⁶ – 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 entweder – 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 zurückzuführen,⁶⁷ beschränkt die Analyse auf moderne Entwicklungen und betrachtet sie aus einem theologischen Blickwinkel. Behält man dagegen die volle Komplexität der religiösen Entwicklungen innerhalb der Europäischen Religionsgeschichte im Auge (»mitlaufender religiöser Pluralismus«), bleibt die typische Offenheit einer pluralistischen Pragmatik der Regelfall, für polytheistische Religionen ist sie konstitutiv.

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 theologisch 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 dabei gewissermaßen automatisch einem Häresie-Verdacht. P. L. Bergers ›häretischer Imperativ‹ ist ein solcher

65 Moses and Pharaoh: Dominion Religion Versus Power Religion, 1985; Unholy Spirits: Occultism and New Age Humanism, 1986; Dominion and Common Grace, 1987; Tools of Dominion: The Case Laws of Exodus, 1989 u.a.

66 R. van Dülmen, Religion und Gesellschaft, S. 223.

67 Auf eine Pluralisierung der sozialen Lebenswelten sind die Analysen von P. L. Berger, Die Pluralisierung der sozialen Lebenswelten, fokussiert.- Zum Problem der Privatisierung von Religion jetzt H. Knoblauch, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, S. 19 ff.

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.«⁶⁸ Aus einer anderen Perspektive, aber über den gleichen Sachverhalt urteilt Hermann Lübbe so: »Moderne komplexe Gesellschaften sind weniger als jemals Gesellschaften zuvor auf homogene Orientierungssysteme inhaltsreicher Art und auf Einheit der Kulturgenossen in diesen Orientierungen angewiesen.«⁶⁹

Die aktuelle Diskussion um die »Kompensationsthese« – die These also, die Geisteswissenschaften hätten gegenüber den Nachteilen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts eine kompensierende Funktion – spiegelt diese Schwierigkeiten eines Pluralismus auf einer vergleichbaren Ebene: den unterschiedlichen »Kulturen«. Als »Grundthese« zur Funktion der Geisteswissenschaften von Odo Marquard 1985 wieder in die Diskussion gebracht,⁷⁰ werden in diesem Rahmen vor allem »Entgeschichtlichungen« der Moderne konstatiert, die durch »Sensibilisierungs-, Bewahrungs- und Orientierungsgeschichten« kompensiert werden sollen. 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. Weithin unbeachtet blieb, daß Marquards prononcierter These 1979 das provozierende »Lob des Polytheismus«⁷¹ vorausging, das die gleichen Grundmuster in einem offeneren 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«⁷² gerichtet, die seit dem 18. Jahrhundert aus Geschichten »die« Geschichte machen, und orientiert sich weithin am sogenannten »ältesten

68 P. L. Berger (Fn. 15), S. 41.

69 H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 1986, S. 249 mit Verweis auf G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, 1979, S. 15.

70 Kurzer Überblick über Genese und Kritik bei R. Groh/D. Groh, Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese, in: dies., Weltbild und Naturaneignung, 1991, S. 150 – 170.

71 O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie (1979), in: ders., Abschied vom Prinzipiellen, 1981, S. 91 – 116.

72 R. Koselleck, Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: ders., Vergangene Zukunft, 1979, S. 47 ff.

Systemprogramm des deutschen Idealismus« mit seinem Plädoyer für eine »Neue Mythologie«.

Die Diskussion um die Kompensationsthese, die Kritik an einer »Konjunktur des Polytheismus« 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.⁷³ Für komplexe, dynamische Kulturen längerfristig ein illusionäres Unterfangen; mittelfristig nur mit rigiden Eingriffen durchzusetzen.

73 Dazu *M. Riesebrodt*, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich, 1990.