

Elemente einer *longue durée* in der mediterranen Religionsgeschichte

Burkhard Gladigow (Tübingen)

1 Konzepte der ‘*Annales*-Schule’ und der Begriff der *longue durée*

Im Rahmen der Diskussionen über Geschichte und Geschichtsschreibung, die von der sog. ‘*École des Annales*’ nach dem ersten Weltkrieg ausgelöst worden waren,¹ spielten eine Änderung des Begriffs von Geschichte und eine Einbeziehung von Wirtschafts- und Sozialgeschichte eine zentrale Rolle. Bloch und Febvre entwickelten ab den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts eine programmatische Abkehr von einer bloßen ‘Ereignisgeschichte’, die zeigen will, „wie es eigentlich gewesen“ (Ranke²), zu einer Geschichtsschreibung, die mit definierbaren Fragestellungen operiert (*poser la question*³). Letztes Ziel dieses Programms einer neuen Geschichtswissenschaft soll eine ‘*histoire totale*’ sein, die Perspektiven aller

¹ Überblicke über die differierenden Fassungen von Geschichtsbegriff und Geschichtsschreibung bei Wolfgang Küttler/ Jörn Rüsen/ Ernst Schulin (Hg.): *Geschichtsdiskurs Bd.1: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte*, Frankfurt/M. 1993; zum Historismus, gegen den sich die ‘*Annales*-Schule’ absetzt Friedrich Jaeger/ Jörn Rüsen: *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992. Zur programmatischen Einbeziehung der Sozialgeschichte Hans-Ulrich Wehler (Hg.): *Geschichte und Soziologie*, 2.Aufl., Königstein/Ts. 1984; in diesen Sammelband ist auch eine Übersetzung von Fernand Braudel: *Histoire et Sciences Sociales. La longue Durée*, aus: *Annales* 13 (1958), 725-753, aufgenommen.

² Leopold von Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, Sämtliche Werke Bd. 33, Leipzig 1855, VIII.

³ Aus der Einleitung von Lucien Febvre: *Amour sacré, amour profane*, Paris 1944, als TB 1971, 7-15.

Human- und Kulturwissenschaften⁴ zusammenzuführen sucht. Im Zentrum der darauf folgenden Diskussion stand die Opposition von Ereignisgeschichte (*histoire événementielle*, oder *historisante*) auf der einen und eine Verbindung von Mentalitätsgeschichte und Geschichte von langlaufenden Trends (*longues durées*) auf der anderen Seite.

Insbesondere das große Werk von Fernand Braudel, *La Méditerranée* (zunächst 1946 erschienen, dann 1966 umgearbeitet) lieferte die 'Probe aufs Exempel', Paradigma für den Anspruch, über (Groß-)Räume definierte kulturelle Prozesse zu beschreiben, die nicht in eine Addition von Regionalgeschichten und Nationalgeschichten aufgehen. Basis- oder Leitbegriff, auf dem die drei Teile des Werks letztlich aufrufen, ist der Begriff der *longue durée*. Dieser *longue durée* setzt Braudel in einem programmatischen Beitrag von 1958⁵ die *courte durée* entgegen, die freilich immer auch in einem längeren Zeitrahmen gefangen ist: Das 'Ereignis' als *courte durée* bezieht sich also immer auch auf einen Zeitablauf, „der sehr viel größer ist als seine eigene Dauer. Ausdehnbar bis zum Unendlichen, knüpft es, freiwillig oder nicht, an eine ganze Kette von Ereignissen, an zugrunde liegende Realitäten an. Und es erscheint in folgedessen unmöglich zu sein, die einen von den anderen (sc. *durée*) zu trennen.“⁶

Im Focus des konzeptionellen und theoretischen Ansatzes steht somit eine Beschreibung von Geschichte, eine Geschichtsschreibung, *die ihre Struktur über die Differenz der 'internen Zeiten' einer Kultur gewinnt*. Für das Verhältnis der drei 'Zeitebenen' zueinander sei wiederum aus Braudel, *Geschichte und Sozialwissenschaften*. Die *longue durée*⁷ zitiert:

⁴ Dazu Hubert Mohr: Die 'École des Annales', in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I (1988), 265 ff. Zu einer Weiterführung dieses Programms Friedrich Jaeger/ Burkhard Liebsch/ Jörn Rüsen/ Jürgen Straub (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*, 3 Bde., Stuttgart 2004.

⁵ Histoire et Sciences Sociales. La Longue Durée, in : *Annales* 13 (1958), 725-753.

⁶ Zitiert nach dem Wiederabdruck der Übersetzung aus Wehler, *Geschichte und Soziologie*, in: Claudia Honegger (Hg.): *M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt/M. 1977, 51.

⁷ Honegger, (Fn. 6), 50.

„Die herkömmliche Geschichtsschreibung, die den kurzen Zeitablauf beleuchtet, das Individuum, das Ereignis, hat uns seit langem an eine schnelle, dramatische, kurzatmige Schilderung gewöhnt. Die neue ökonomische und soziale Geschichtsschreibung stellt die Erforschung des zyklischen Verlaufs in den Vordergrund... So gibt es heute... ein Konjunktur-Rezitativ, das die Vergangenheit in langen, zehn oder zwanzig oder fünfzig Jahre umfassenden Abschnitten behandelt...

Neben dieser zweiten Art der Darstellung hat sich eine Geschichtsschreibung mit noch längerem Atem herausgebildet, die Zeiträume von Jahrhunderten umfaßt: die Geschichte des langen, selbst des sehr langen Zeitablaufs (*longue durée*)“.

Auf das Mittelmeer bezogen ist für Braudel die *longue durée* nun nicht nur durch die Geohistorie des physischen Raumes bestimmt (*geohistoire*: das Meer, die Küsten und Inseln, Berge und Ebenen, Klima und Meeresströmungen), sondern auch durch die Kultivierung der Landschaft durch Menschen, „durch ein langsam hergestelltes Gleichgewicht, dem sich der Mensch nicht entziehen kann, ohne alles in Frage zu stellen“⁸. An dieses Ausgangsmodell einer „neuen Geschichtsschreibung“ schließt Braudel die für ihn ebenso wichtige Ausweitung auf die ‘geistige Kultur’ an:

„Dieselbe Dauerhaftigkeit, dasselbe Fortleben gibt es im kulturellen Bereich. In seinem hervorragenden Buch⁹ untersucht Ernst Robert Curtius ein kulturelles System, das die Zivilisation des oströmischen Reiches übernimmt, und... fortsetzt, eine Zivilisation, die ihrerseits von einer erdrückenden Erbschaft belastet ist:... bis ins 13. und 14. Jahrhundert, bis zum Entstehen der Nationalliteraturen, hat die Kultur der intellektuellen Eliten von denselben Themen, denselben Gemeinplätzen und Gassenhauern gelebt.“

Neben die *topoi* aus Ernst Robert Curtius’ epochemachendem Buch von 1948 „Europäisches Mittelalter und lateinische Literatur“ stellt Braudel als plakative Beispiele die Idee der Kreuzzüge

⁸ Honegger (Fn. 6), 56.

⁹ Ernst Robert Curtius: *Europäisches Mittelalter und lateinische Literatur*, Berlin 1948.

aus der Untersuchung von Alphonse Dupront¹⁰, „Atheismus oder Unglauben (*incroyance*)“ aus Lucien Febvres Studie über Rabelais, oder die ‘Geometrie des Bildraumes’ aus Pierre Francastels Buch über Malerei und Gesellschaft.¹¹ Es sind aktuelle Beispiele aus der Forschung der 40er und 50er Jahre, die zur Verdeutlichung des Konzepts von durchlaufenden Prozessen oder Haltungen herangezogen werden: „Ihnen sind Züge gemeinsam, die unverändert bleiben, während um sie herum innerhalb anderer kontinuierlicher Abläufe tausend Brüche und Umwälzungen das Gesicht der Welt verwandeln.“¹² „...„Auch die Geschichte der Wissenschaft kennt konstruierte Universen, die ebenso viele unvollständige Erklärungen sind, aber meist Jahrhunderte überdauern. Sie werden erst abgestoßen, nachdem sie lange Zeit gedient haben.“¹³

Es folgt bei Braudel eine weitere Reflexion über die Konsequenzen dieser Überlegungen für eine ‘neue’ Geschichtswissenschaft: „Innerhalb der verschiedenen Zeiten der Geschichte zeigen sich die langen Zeitläufe als eine störende, schwierige, oft unbekannte Größe. Sie als Kern unseres Faches anzunehmen, wird kein einfaches Spiel sein, keine der üblichen Erweiterungen der Untersuchungen und der historischen Neugier.“¹⁴ Für die (unvermeidliche) Einbettung des Historikers in ‘seine’ Geschichte hat Braudel in dem Kapitel „Die Zeit des Historikers und die Zeit des Soziologen“ etwas später ein hübsches – und gern zitiertes – Bild gewählt: „Tatsächlich verläßt der Historiker niemals den Zeitbegriff der Geschichte: Die Zeit klebt an seinen Gedanken wie die Erde am Spaten des Gärtners.“¹⁵

Innerhalb des – dann doch – auf „ein praktisches Ziel“ ausgerichteten Beitrags gibt es auch pathetische Passagen: „Alle Etagen der Geschichte, all die tausend Explosionen der Zeit der Geschichte las-

¹⁰ Alphonse Dupront: *Le mythe de Croisade. Essai de sociologie religieuse*, Paris 1956.

¹¹ Pierre Francastel: *Peinture et société. Naissance et destruction d' un espace plattique de la Renaissance au Cubisme*, Lyon 1951.

¹² Honegger (Fn. 6), 58.

¹³ Honegger (Fn.6), 57.

¹⁴ Honegger (Fn. 6), 58.

¹⁵ Honegger (Fn. 6), 76.

sen sich aus dieser Tiefe, aus dieser halben Unbeweglichkeit verstehen, alles kreist um sie.“¹⁶ Was Wunder, daß Braudel in seinem sogenannten ‘Testament’ im Rückblick auf die Niederschrift von *La Méditerranée* und sein Programm schreibt: „Eine Langzeit-Skala der Beobachtung zu wählen hieß, die Position Gottvaters selbst als Zufluchtsstätte zu wählen. Fern von uns und unserem täglichen E-lend wird die Geschichte gemacht, eine Geschichte, die sich nur langsam vorwärts bewegt, so langsam wie das uralte Leben des Mittelmeers, dessen Dauerhaftigkeit und majestätische Unbeweglichkeit mich so oft ergriffen hatten.“¹⁷

2 Übertragbarkeit des Begriffs *longue durée* in die Religionsgeschichte

Der Frage nach einer Übertragbarkeit des Begriffs der *longue durée* in die Religionsgeschichte, nach ihrer möglichen Bedeutung für die Konzeption einer mediterranen Religionsgeschichte – die ich im folgenden an wenigen, höchst unterschiedlichen Beispielen diskutieren werde¹⁸ –, möchte ich zunächst einige allgemeinere (semiotische) Überlegungen – und eine These – voranstellen. Im Blick auf

¹⁶ Honegger (Fn. 6), 58.

¹⁷ Fernand Braudel: Personal Testimony, in: *Journal of Modern History* 44 (1972), 454, zitiert nach der Übersetzung bei Honegger (Fn.6), 24.

¹⁸ Im Rahmen von ‘Mediterranean Studies’ jetzt: Peregrine Horden/ Nicholas Purcell: *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000; Dionigi Albera/ Anton Blok/ Christian Bromberger, (Hg.): *L'anthropologie de la Méditerranée: Anthropologie of the Mediterranean*. Paris, L'atelier méditerranéen: 2001; Dionisius A. Agius: *Across the Mediterranean frontiers: Trade, politics and religion, 650 - 1450*. Selected proceedings of the International Medieval Congress, University of Leeds, 10 - 13 July 1995, 8 - 11 July 1996, Turnhout 1997; Averil Cameron: *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*. London 1994. Unter spezifischen Vorgaben hat zuerst U. Pestalozza eine mediterrane Religionsgeschichte vorgestellt: Uberto Pestalozza: *Pagine di religione mediterranea VIII*, Messina-Milano 1942-1945 ; ders.: *Religione mediterranea. Vecchi e nuovi studi*, Mailand 1951, ferner: Sulochana R. Asirvatham: *Between magic and religion: Interdisciplinary studies in ancient Mediterranean religion and society*, Lanham 2001. Zu epochenübergreifenden Entwicklungen Burkhard Gladigow: *Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte. Zur Genese eines Fachkonzepts*, in: H.F.J. Horstmanshoff et alii (eds.): *Kykeon. Studies in Honour of H.S.Versnel. Religions in the Graeco-Roman World*, Leiden 2002, 49-68.

eine Kultur- oder Religionssemiotik, in deren Rahmen der Begriff des Codes und der Codierung einen Ort hat, ergibt sich mit der Frage nach der (notwendigen) *gleichzeitigen Verfügbarkeit* aller Zeichen eines Codes die Frage, ob sie nach ihrer 'Tiefenstruktur' (dies ein Begriff Braudels) gleichwertig sind. Können ihre einzelne Elemente und ihr 'Geltungsgrund' in der Geschichte auseinander fallen, ist dies im Falle religiöser Codes gar der Regelfall? Meine (weiterreichende) These ist, daß vor allem Religionen durch Symbolisierungen und Codierungen bestimmt sind, die ihre Zeichen oder Elemente aus höchst unterschiedlichen Zeithorizonten¹⁹ gewonnen haben. Und, noch etwas weitergehend: Religionen lassen sich unter noch zu definierenden Bedingungen auch (vielleicht sogar: vor allem) durch 'sinngabende Anachronismen' bestimmen.

Im Blick auf einfache 'Archaismen' haben die Religionshistoriker immer beachtet, daß die komplexen, historischen Religionen überholte Techniken und ältere Ritual- und Sprachformen beibehalten und professionell 'pflegen': Das Bronzemesser beispielsweise des Flamen Dialis, der *silex* der Fetialen oder das 'Feuerbohren' im Vestakult²⁰ waren willkommene Beispiele für im Kult bewahrte ältere Stufen von Kult und Kultur, die man nun zu 'Datierungen' des 'ursprünglichen' Rituals nutze, oder als Material für weitergehende Rekonstruktionen. Zur besonderen Form des Tötens des Ferkels im Fetialenritus (mit einem Stein) notiert K. Latte: „Jeder Bauer wird es einmal ebenso gemacht haben.“²¹, oder zum Ritus der Lupercalia: „Er verstattet einen Blick in Zeiten, in denen für die Römer die Viehzucht neben dem Ackerbau noch eine wesentliche Rolle spielte.“²² Mit weit größerer historischer Spannweite hatte im 19. Jahrhundert Wilhelm Mannhardt aus rezenten, empirisch erhobenen Erntebräuchen in Europa einen archaischen Vegetationskult

¹⁹ Dazu jetzt Burkhard Gladigow: Anachronismus und Religion, in: Brigitte Luchesi/Kocku von Stuckrad (Hg.): *Religion im kulturellen Diskurs. Religion in Cultural Discourse. Essays in Honor of Hans G. Kippenberg*, Berlin/New York 2004, (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 52), 3-15.

²⁰ Belege bei Gladigow, Anachronismus und Religion, 4 (s. Fn. 19).

²¹ Kurt Latte: *Römische Religionsgeschichte*, München 1967, 129.

²² Latte (Fn. 21), 87.

zu erschließen versucht²³ und damit ein Überbleiben 'antiken Heidentums' in einer christlichen Umwelt nachzuweisen unternommen. Die verzögerte Rezeption Mannhardts lief in Ethnologie, Volkskunde und Religionswissenschaft im wesentlichen in zwei Richtungen: Die eine nutze die Methode im Schema des Historismus, um Zeugnisse für ältere Kulturstufen und Institutionen zu gewinnen; die andere, um die durchlaufende Präsenz von Vorstellungen aus höchst unterschiedlichen Kontexten und Zeithorizonten zu belegen. Es ist das Verdienst von H.G. Kippenberg, die weithin kulturpessimistischen Perspektiven J.B. Frazers als eines Exponenten der zweiten Richtung herausgestellt zu haben: „Nur diejenigen, deren Studien sie dazu gebracht haben, diesen Gegenstand zu untersuchen, sind sich der Tiefe bewußt, bis zu der der Grund unter unseren Füßen von unsichtbaren Mächten durchlöchert ist.“ (J.G.Frazer)²⁴

Mit Frazer's Umwertung und Neubewertung der historischen Tiefe komplexer Gesellschaften lassen sich in der Folgezeit unterschiedliche Muster einer Bewertung scheinbarer Ungleichzeitigkeiten in Verbindung bringen, die ein Überdauern von Konzepten und Deutungsmustern in den Vordergrund stellen und sie aus einer Historisierung in engen Traditionslinien befreien: 'Survivals' sind nun nicht bloße Petrifizierungen älterer kultureller Phasen, sondern behalten eine Bedeutung, - oder bekommen sie in einer spezifischen Weise durch neue Kontexte. Die Grenzen einer bloßen *Binnenge*schichte religiöser Traditionen überschreiten dann Praxen, Institutionen (und die sie tragenden Mentalitäten), die in 'äußerlich' unveränderter Form Jahrtausende, über die Grenzen politischer Organisationsformen und die Zäsuren von Religionen und Religionstypen 'überdauert' haben. Damit wende ich mich – wenn man so will – einem komplexeren Typ einer *longue durée* zu. Bestimmte Elemente bleiben in der Abfolge gesellschaftlicher Veränderungen, politi-

²³ Nach den Arbeiten von 1865/6 (*Roggenwolf und Roggenhund*) und 1868 (*Die Korndämonen*) vor allem in dem wissenschaftsgeschichtlich bedeutenden Werk *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin 1875/6. Zur Bedeutung von Mannhardt jetzt vor allem Hans G. Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, 120-128.

²⁴ James George Frazer: *Psyche's Task. A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions*, 2. Aufl. 1913, ND London 1968, 170. Zur Einordnung dieser Stelle in Frazers Bewertung der gegenwärtigen kulturellen Situation Kippenberg, *Entdeckung der Religionsgeschichte*, 139-141 (s. Fn. 23).

scher Organisationen und Religionsformen erhalten, allerdings nicht alle: Der religiöse oder kulturelle Code wird einerseits für jede Phase, jeden Kontext, neu konstituiert, in Geltung gesetzt, andererseits enthält er aber zugleich immer auch Elemente, die 'alt', einem fremden Kontext entnommen sind.

Elemente einer solchen, spezifischen *longue durée* in der Religionsgeschichte möchte ich nun an drei Beispielen unterschiedlicher Komplexität vorstellen: den Organvotiven, dem Sternglauben (oder der Gestirmsfrömmigkeit), und der Option einer 'Lesbarkeit von Religion'. An allen diesen Beispielen läßt sich für eine *mediterrane religiöse κοινή* zeigen, daß sie über Jahrtausende, bei dem Sternglauben und den Organvotiven über mindestens vier Jahrtausende in Geltung und Funktion geblieben sind.

3 Religiöse κοινή der mediterranen Religionsgeschichte

Als historischen Randbedingungen einer mediterranen religiösen κοινή, in der ich mich im folgenden bewegen werde, lassen sich – erst summarisch und dann in einem weiteren Reflexionsrahmen – angeben: Parallel zu einer Etablierung komplexer Kulturen (Städten, Stadtstaaten, Flächenstaaten) entwickeln sich polytheistische Panthea, die ähnlich wie die sie tragenden Gesellschaften durch Arbeitsteiligkeit und Hierarchien gekennzeichnet sind. Eine Arbeitsteiligkeit auch der Götter eines Pantheons sichert vor allem Fruchtbarkeit, wirtschaftlichen und militärischen Erfolg, Gesundheit und Gerechtigkeit. Wenn mit den 'Leistungsangeboten' der Götter zunehmend 'Sinnangebote' verbunden werden können, wird jene Komplexität entwickelter 'Hoch'kulturen erreicht,²⁵ die auch auf der Ebene einer religiösen 'Versorgung' eine 'Marktsituation' herstellt, in der eine Auswahl der Götter möglich und Klagen über ihre Erfolglosigkeit formuliert werden können. Die grundsätzliche Regi-

²⁵ Zu den Phasen einer Zunahme an Komplexität Rainer Döbert: Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: Klaus Eder (Hg.): *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 343ff und Burkhard Gladigow: Religion in der Kultur – Kultur in der Religion, in: *Sinn - Kultur - Wissenschaft. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*, Bd.3: Themen der Kulturwissenschaften, hg. von Friedrich Jaeger und Jörn Rüsen, Stuttgart 2003, 21-33.

onalisierung der unterschiedlichen polytheistischen Panthea²⁶ steht in einem Spannungsverhältnis zu einer überregionalen Etablierung von Herrschaft über Flächenstaaten und der sie (weiterhin) legitimierenden Stadtgötter, über das zunehmend Wahlmöglichkeiten 'zwischen' Göttern²⁷ hervorgehen können. Unter diesen Bedingungen entsteht so etwas wie ein Reflexionsniveau, auf dem Sinn- und Leistungsangebote von Göttern (und gar: Religionen) miteinander verglichen und gegeneinander aufgerechnet werden können. Eine Professionalisierung von Religionen führt schließlich zu Inklusionen und Exklusionen, die Zuwendungen zu bestimmten Göttern prämiieren²⁸ und ein Abwendung von anderen unter Sanktionen stellen. Unter diesen Bedingungen können sich schließlich jene 'insuläre Monotheismen' entwickeln, die eine Wahlmöglichkeit zwischen Göttern negieren und eine notwendige Verbindung zwischen Soteriologie und Konversion herstellen: Wenn die Wahl des 'falschen' Gottes nicht nur einen partiellen Erfolg in Frage stellt, sondern das 'Heil' des ganzen Lebens aufhebt, bekommt die Vorstellung einer Konversion²⁹ eine die Strukturen polytheistischer Religionen sprengende Bedeutung. Parallel zu einer allgemeinen Befriedigung von Sicherheitsbedürfnissen durch religiöse Institutionen³⁰ läßt sich die Frage nach einer Korrelation von Kulturen und 'ihren' Soteriologien stellen: Diese Frage führt zunächst auf die physischen Rand-

²⁶ Dazu mit weiterer Literatur Burkhard Gladigow: *Plenitudo deorum*. Fülle der Götter und Ordnung der Welt, in: Armin Lange/ Hermann Lichtenberger/ K.F.Diethard Römheld (Hg.): *Die Dämonen. Demons*, Tübingen 2003, 3-22.

²⁷ Das 'Marktmodell' geht auf P.L.Berger zurück: Peter L.Berger: A Market Model for the Analysis of Ecumenicity, in: *Social Research* 30 (1963), 77-93. Zur Anwendbarkeit auf antike Religionen Burkhard Gladigow: Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen, in: Gerhard Binder/ Konrad Ehlich (Hg.): *Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit*, Trier 1997 (BAC VII), 103-118.

²⁸ Noch im Bereich des griechischen Polytheismus führt dies zu prekären Situationen, dazu Burkhard Gladigow: Χρησθαι θεοις. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion, in: Christoph Elsas/ Hans G. Kippenberg (Hg.): *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, Würzburg 1990, 237-251.

²⁹ Arthur Darby Nock: *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (1933), ND Oxford 1965.

³⁰ Burkhard Gladigow: Sicherheit, in: *Metzler Lexikon Religion*, III, Stuttgart 2000, 305-308.

bedingungen einer *longue durée*: Wechselnde Bewässerungsbedingungen und Flußgötter 'gehören zusammen', erdbebengefährdete Gebiete und Götter der Erdtiefe, extensive Tierhaltung und eine 'Herrin der Tiere'. Auf die Ebene höherer kultureller Komplexität übertragen, ist es die Frage nach dem 'Passungscharakter' von Religionen:³¹ Welche Religionen passen zu welcher Landschaft und zu welchen Gesellschaftsformen?

Überträgt man die anfangs vorgestellten Muster einer *longue durée* (also: Abhängigkeit von weitgehend statischen Randbedingungen) auf eine Ebene höherer Komplexität, auf die Metaebene kultureller Innovationen, ergibt sich die Frage nach einem 'Passungsverhältnis' von Religionen³² und kulturellen Entwicklungen. Im Blick auf die sich akzentuierende Alternative Polytheismus – Monotheismus hatte sich diese Diskussion – vor einem neuplatonischen Hintergrund – im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert auf die zum Imperium Romanum 'passende' Religion konzentriert. Gegen eine sich verfestigende Tendenz, Kaisertum und christlichen Monotheismus zusammenzustellen, hatte es Kelsos noch einmal unternommen, den römischen Polytheismus und das Imperium Romanum in eine harmonische Beziehung zu bringen und den Polytheismus „im Staat aufgehen zu lassen.“³³

4 Beispiel: Die Organvotive

Nach dem Exkurs zur mediterranen κοινή beginne ich meine Darstellung einiger (ausgewählter) Elemente einer *longue durée* mit den Organvotiven: Sie stellen einen besonderen Typ antiker Weihgaben dar, Weihgaben an die Götter in Form von Nachbildungen

³¹ Burkhard Gladigow: Welche Welt paßt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von 'religiösen Weltbildern und säkularen Religionen', in: Dieter Zeller (Hg.): *Religion im Wandel der Kosmologien*, Marburg 1999, 13-31.

³² Zum allgemeineren 'Passungscharakter' von Religionen siehe Gladigow (Fn. 31), 13-31.

³³ So plakativ Dario Sabbatucci: *Politeismo II, Corso di Storia delle Religioni nell'anno acc. 1989-90*, Rom 1990, 1: „Il politeismo nasce in Mesopotamia e muore a Roma. Nasce come un modo di pensare sistematicamente il mondo; nel politeismo romano l' oggetto del pensiero sistematico cessa di essere il mondo e diventa lo stato: è il principio della fine. Ciò che resta è il „pensiero sistematico“ (operante per dèi), che a Roma genera l'idea di stato (res publica).“

äußerer oder innerer Körperteile des Menschen.³⁴ Solche Organvotive³⁵ gehen bis in das 3. vorchristliche Jahrtausend (Zypern) zurück und sind – mit einer erstaunlich geringen ikonographischen Variationsbreite – noch heute in den Mittelmeerländern präsent. In den orthodoxen und katholischen Kirchen des Mittelmeerraums finden sich Nachbildungen von Gliedmaßen (heute meist in Wachs oder aus Silberblech), die weitgehend denen gleichen, die wir als Votive an Heilgötter aus der Antike kennen. Die Applikation an den Gittern der Seitenkapellen der Kirchen entspricht der Exposition von Organvotiven an den Außenmauern der antiken Tempel. Besonders auffallend ist, daß für eines der ältesten Organvotive, ein zyprisches Augenvotiv aus dem 3. vorchristlichen Jahrtausend, eine Technik benutzt wird, die man heute noch an fast jedem Peripteros in der Nähe von griechischen Kirchen findet: Die Augen sind als Relief in ein dünnes Metallblech (τύπος) aus Silber oder versilbert geprägt. Neben rundplastischen Ton- oder Terrakotta-Wiedergaben bilden diese Reliefs aus Metallplättchen die verbreitetste Gruppe von Organvotiven.

Organvotive scheinen den Höhepunkt ihrer Beliebtheit in hellenistischer Zeit gewonnen zu haben, – und bis in die Gegenwart beibehalten zu haben. In den Asklepieia von Athen, Korinth und Kos – aber auch in vielen anderen Tempeln von Gottheiten, die nicht als 'Heilgötter' im engeren Sinne gelten – wurden Hunderte von Votivgaben in der Form von Körperteilen gefunden. Organvotive aus wertvolleren Materialien, Gold oder Silber, hat es nach Ausweis der Inventarlisten der Tempel³⁶ ebenfalls gegeben, wegen ihres Materialwertes sind sie allerdings meist nicht erhalten geblieben. Die erhaltenen antiken Organvotive stellen äußere Gliedmaßen, vor allem Arme, Beine, Hände, Füße usw., oder äußerlich sichtbare Körperteile

³⁴ Zum religionshistorischen Rahmen B. Gladigow: *Anatomia sacra*. Religiös motivierte Eingriffe in menschliche und tierische Körper, in: H.F.J.Horstmannshoff (Hrsg.): *Ancient Medicine in its Socio-cultural Context*, Leiden 1994, 345-359.

³⁵ Einen äußerst nützlichen Überblick bietet jetzt F.T. van Straten: *Gifts for the Gods*, in: H.S.Versnel (Hrsg.): *Faith, Hope and Worship*, Leiden 1981, 96-151, mit einem Katalog der griechischen Organvotive und reicher Bibliographie. Die christlichen Gegenstücke bietet mit reichem Bildmaterial: Lenz Kriss-Rettenbeck: *Ex Voto. Zeichen Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich/Freiburg i.Br. 1972.

³⁶ IG II² 1532-1537, 1539, ausgewertet bei van Straten (Fn. 35), 108 ff.

le,³⁷ wie Köpfe, Augen, Ohren, Brüste, Genitalien dar. Mit Ausnahme der Genitalien entsprechen die antiken Organvotive den aktuell im Mittelmeerraum vertretenen. Das gilt auch für eine Vorbereitung zur Exposition durch Aufhängeösen und Kordeln,³⁸ die belegen, daß die Votive in einer bestimmten Weise zur Präsentation vorbereitet waren. Die Organvotive unterscheiden sich dabei in einer charakteristischen Weise – die vom 3. vorchristlichen Jahrtausend bis in die Gegenwart reicht – von dem Normaltyp der Weihegabe.³⁹ Sie stellen nicht die 'ganze Person' oder eine prekäre Situation dar, sondern bieten jeweils eine auffallende Präzisierung von Bitte oder Dank: 'Nur' der erkrankte Körperteil, für den Heilung und weitere Hilfe erfleht wird, oder der bereits geheilt worden ist, wird nachgebildet und in das Heiligtum eingestellt. Diese Votive bieten so nicht nur Material für volkstümliche Vorstellungen besonderer innerer Organe (die es auch gibt), sondern zugleich Belege für eine bestimmte medizinische 'Spezialisierung' des antiken Gottes oder christlichen Heiligen: Für die Antike stehen 'orthopädische' und gynäkologische Votive zahlenmäßig deutlich im Vordergrund und belegen die 'Heilerfolge' des jeweiligen Gottes in höchst konkreter Weise.

Wie an den modernen Devotionalienständen haben die antiken Händler Standard-Typen von Organwiedergaben angeboten, die in Modellen hergestellt⁴⁰ worden. Auf diese Weise konnte auch 'innere Medizin' über die Tische der Devotionalienhändler⁴¹ stattfinden, die den Erkrankten in Form von Organvotiven 'Diagnoseangebote' und

³⁷ Vgl. etwa den Tafelteil von C. Roebuck: *The Asklepieion and Lerna*, Corinth XIV, 1951.

³⁸ Daneben finden sich noch inschriftliche Informationen über andere Formen, das Votiv zu präsentieren; in einem kleinen Naiskos, auf einem Holzbrettchen usw., wozu van Straten (Fn. 35), 111.

³⁹ Überblick bei W.H.D. Rouse: *Greek Votive Offerings*, Cambridge 1902; van Straten (Fn. 35); F. Brommer: *Griechische Weihegaben und Opfer in Listen*, Berlin 1985.

⁴⁰ Katalog für den griechischen Bereich bei van Straten (Fn. 35), 105-143.

⁴¹ Van Straten (Fn. 35), 150, mit dem Hinweis auf vergleichbare moderne 'Verkaufsgespräche'. Noch heute kann man im Mittelmeerraum standardisierte Organvotive an den Kiosken in der Nähe von Kirchen kaufen. Ein interessantes modernes Votiv eines Eingeweidesitus in Silberblech ist bei E. Simon: *Die Götter der Römer*, Darmstadt 1990, 22, Abb. 15 wiedergegeben.

Therapiemuster vorstellten, – zunächst ohne eine Beteiligung der Priester. Auf dieser Ebene scheint die besondere Attraktivität von Organvotiven auch im Kontext moderner Medizin zu liegen: Die ‘eigene Krankheit’ und die Heilung durch den eigenen Glauben läßt sich dokumentieren und anderen Gläubigen als eine erfüllte Hoffnung vorführen.

5 Beispiel: Der ‘gestirnte Himmel über mir’ und die Sternverehrung

Als zweites Beispiel für eine *longue durée* möchte ich (nun etwas kürzer) auf Sternverehrung und Gestirnglauben in der mediterranen Religionsgeschichte⁴² verweisen.

Bezugspunkt für eine Bindung religiöser Grundvorstellungen an kosmologische Vorgaben war – und ist – neben der kollektiven Zentralitätsvorstellung der ‘alles überspannende Himmel’ mit seinen Gestirnen. Der Anblick des gestirnten Himmels ist unter je variierenden historischen und kulturellen Rahmenbedingungen: der unmittelbare Blick auf Götter als Gestirngötter⁴³, Blick auf eine göttliche Ordnung, „Preis der Ehre Gottes“⁴⁴, Beleg für die Schöpfungsweisheit Gottes. Am Ende dieses Prozesses steht in Europa unter anderem die Physiko-Theologie: Beispielsweise William Derhams *Astrotheologie oder Anweisung zu der Erkenntnis Gottes aus der Betrachtung der Himmlischen Körper* von 1745:⁴⁵ „Insofern

⁴² Zum religionshistorischen Rahme von Astronomie und Astrologie: Franz Boll/ Carl Bezold/ Wilhelm Gundel: *Sternglaube und Sterneutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 5. Aufl., Darmstadt 1966; Sylvie Joubert: Voyage au Centre du Polythéisme: La Cas de l' Astrologie, in: *Religiologiques* 8 (1993), 127-142; Kocku von Stuckrad: *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003.

⁴³ Vgl. Ernest Harms: Five Basic Types of Theistic Worlds in the Religions of Man, in: *Numen* 8 (1966), 205-240, 229 ff. ('the cosmic type').

⁴⁴ AT, 19. Psalm; zum Topos Gerhard Krüger: *Religiöse und profane Welterfahrung*, Frankfurt a.M. 1973, 24 ff.

⁴⁵ Vgl. etwa William Derham: *Astrotheologie oder Anweisung zu der Erkenntnis GOTTES aus der Betrachtung der Himmlischen Körper, aus der 5. Engl. Ausgabe übersetzt, und in der 4. Auflage mit einer Nachricht von mehreren Scribenten die durch Betrachtung der Natur zu GOTT führen, vermehret von B. Jo. Frabricius, nebst dessen Pyrotheologie, oder Anweisung zur Erkenntnis Gottes aus der Betrachtung des Feuers*, Hamburg 1745.

ist die Geschichte der Religion“, notiert F. Tenbruck⁴⁶ in diesem Zusammenhang mit Recht, „weil stets der Kosmologie verpflichtet, auch überall aufs engste verbunden gewesen mit der Entwicklung der geographischen, astronomischen, meteorologischen und ethnographischen Kenntnisse...“.

Mit einer Erweiterung des geographischen Horizonts stehen die leicht möglichen Universalisierungen von Himmelsgöttern in Konkurrenz zu der grundsätzlichen Regionalisierung der polytheistischen Panthea. Während der Herrschaftsbereich eines altorientalischen Stadtgottes nur in Abhängigkeit zur konkreten Ausweitung der politischen Herrschaft seiner Stadt ‘universalisiert’ werden kann, läßt sich für den Sonnengott (aber auch den Zodiakus) relativ leicht ein unbegrenzter Herrschaftsbereich postulieren. Diesen religionshistorischen Prozeß, der bereits im Alten Orient beginnt, kann man mit Dario Sabbatucci als Prozeß der ‘Kosmisierung’ bezeichnen,⁴⁷ ein Vorgang, der, über den König vermittelt, dann auch dem Staat die Kategorien von unbegrenzter Dauer und unbegrenztem Herrschaftsanspruch zuordnet. Unter der Perspektive einer ‘Politisierung des Kosmos’ (als Formel in der Forschung zunächst für das Alte China geprägt), ist dieser Mechanismus insbesondere von Ernst Topitsch in seinem Hauptwerk *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*⁴⁸ als ein ‘Projektionsvorgang an den Himmel’ gedeutet worden, von dem aus religiöse und politische Ansprüche abgeleitet werden. Topitschs ideologiekritische Analyse darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die *unmittelbare* Erfahrung des Himmels und der Gestirne *religiös* konnotiert war. Für die Antike selbst ist der Anblick ‘des gestirnten Himmels über mir’ in der Tat zunächst ein religiöses Erlebnis. In platonischem und stoischem Fahrwasser zieht sich dieser Topos bis hin zu physikotheologischen Gottesbeweisen des 18. Jahrhunderts. Trotz Kants grundsätzlicher Kritik an den Gottesbeweisen, insbesondere seiner Widerlegung der physikotheo-

⁴⁶ Friedrich Tenbruck: Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: *Religion und Kultur*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1993, 43, A. 11.

⁴⁷ Dazu Dario Sabbatucci: *La prospettiva storico-religiosa*, Milano 1990, 159 ff.

⁴⁸ Ernst Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Eine Studie zur Weltanschauungskritik (1958), ND mit Nachwort München 1972.

logischen Gottesbeweise⁴⁹, kehren sich mit dem 19. Jahrhundert die Verhältnisse nicht radikal um, auch in späteren Zeiten wird vor allem der Kosmos religiös erfahren. In der Form einer romantisch eingefärbten Astrologie, „dem dunklen Gefühl eines ungeheuren Weltganzen“ (Goethe in einem Brief an Schiller)⁵⁰ lebt dieses Gefühl bis in die Gegenwart fort. Die heutige Astrologie ist – wenn man so will – nicht nur die Transformation eines antiken Polytheismus, sondern vor allem Folge einer *longue durée* der frühen mediterranen Gestirnverehrung.

6 Beispiel: Die ‘Lesbarkeit’ von Religion

Als drittes Beispiel für ein spezifisches Element einer *longue durée* in der mediterranen Religionsgeschichte möchte ich mich der Konzeption der ‘Lesbarkeit von Religion’ zuwenden. In der Sequenz von Organvotiven (die es noch heute gibt) und von einer Gestirnverehrung (in der Gestalt von astrologischen Optionen weiterhin präsent) sicher der komplexeste Elementtyp einer *longue durée*. Die Formulierung ‘Lesbarkeit der Religion’, – Blumenbergs ‘Lesbarkeit der Welt’⁵¹ – nachgebildet, soll plakativ einen Transformationsprozess andeuten, durch den sich die religiöse Landschaft langfristig – und bis heute wirksam – verändert hat. Damit ist gemeint, daß am Ende des Hellenismus das Lesen eines ‘heiligen’ Textes selbst, der ‘Leseprozeß’, immer mehr in den Mittelpunkt rückt, – und unter besonderen Bedingungen selbst Ritual und Modus einer Initiation werden kann. Zwei weiterlaufende Randbedingungen charakterisieren diese spezifische Entwicklung: Die eine ist durch Texte als dominierendes Traditionsmedium gegeben, die andere durch eine daran orientierte Professionalisierung von Religion. Dauerhaft zusammenwirkend erzeugen beide ein neues, die Grenzen traditioneller Ritualisierung und eine Trennung von Spezialisten und ‘Laien’ sprengendes Muster.

⁴⁹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 620 ff.

⁵⁰ Brief vom 6. Dezember 1798, wozu im weiteren Rahmen F. Boll in: Boll/Bezold/Gundel (Fn. 42), 29 ff.

⁵¹ Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt 1981.

Diese feste Etablierung einer 'Lesbarkeit von Religion'⁵² stellt eine andere Traditionslinie dar, als jene, in deren Verlauf Rituale zunehmend durch Texte gesichert werden ('schriftgestützte Ritualistik'), auch wenn von Fall zu Fall ein Rezitieren von Texten einen zeitmäßig immer größeren Anteil eines komplexen Rituals einnehmen kann. Eine 'Lesbarkeit von Religion' setzt in der mediterranen Religionsgeschichte an dem Punkt ein, an dem eine 'Begegnung' mit dem Text im Modus des (lauten oder leisen) Lesens selbst ritualisiert wird. Die religiösen Randbedingungen für eine solche Veränderung der Ritualistik scheinen spätestens im 2. nachchristlichen Jahrhundert erreicht worden zu sein, ein Zeithorizont, der auch durch andere, möglicherweise parallel laufende Neuerungen charakterisierbar ist. Über Lesen, Interpretieren und Aneignen geschieht im *Corpus Hermeticum*, eine Schriftensammlung, die spätestens im 2. Jahrhundert ihre überlieferte Form gefunden hat, jene Annäherung an das *mysterion*, die 'unter anderen Bedingungen' über die rituellen Schritte einer klassischen Initiation laufen würde. Richard Reitzenstein hat deshalb diese neue Initiationsform „Lesemysterium“⁵³ genannt, und seine neuen Möglichkeiten über eine zunehmende Individualisierung und Differenzierung der Religionen bestimmt. Mit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten – also jenen Jahrhunderten, in denen eine 'Lesbarkeit von Religion' zuerst vertreten werden konnte – ist im antiken Mittelmeerraum ein religiöses Umfeld entstanden, das man zusammenfassend auch durch das anachronistische Stichwort 'Intellektualisierung' charakterisieren könnte: So ist im Asclepius ist von einer *religio mentis* die Rede,⁵⁴ in der Apostelgeschichte wird mit der Frage „Verstehst Du auch, was Du liest?“⁵⁵ eine spezifische Bekehrungsgeschichte eingeleitet. Nicht nur Initiationen sind nun durch Lesen möglich, sondern auch Kon-

⁵² Zur Konzeption einer 'Lesbarkeit von Religion': Burkard Gladigow: Von der Lesbarkeit der Religion zum *iconic turn*, in: Günter Thomas (Hg.): *Religiöse Funktionen des Fernsehen?*, Wiesbaden 2000, 107-124.

⁵³ Richard Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1927), Darmstadt 1980, 52.

⁵⁴ Asclepius § 25.

⁵⁵ Dazu jetzt Peter Müller: *Verstehst Du auch, was Du liest? "Lesen und Verstehen im Neuen Testament*, Darmstadt 1994, und allgemeiner Adel Th. Khoury (Hg.): *Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur*, Freiburg 1990.

versionen: Einen ersten Höhepunkt bildet jenes 'tolle lege' der Mailänder Gartenszene,⁵⁶ am Ende steht eine Form der Veralltäglichung in protestantischen Bibellesevereinen.⁵⁷

Eine der wichtigen Implikationen – oder Konsequenzen – einer Bereitstellung religiöser Texte für ein 'qualifiziertes Lesen' ist, daß die Texte unter diesen Bedingungen auch einer 'professionellen Pflege' unterworfen werden. Dies ist eine wichtige Vorbedingung davon, daß Religionen im Medium von 'Lehre', *didaskalia*, Unterweisung im Schema hellenistischer Dichterinterpretation, weitergegeben und verbreitet werden. 'Lehre' als dominantes Medium von Tradition ist (im Unterschied zu dem üblichen Lernen von Religion im Rahmen des allgemeinen Sozialisationsprozesses) im wesentlichen in monotheistischen Religionen entwickelt worden: In einer Art Logik der Rekombination unterschiedlicher Elemente sind monotheistische, anikonische Schriftreligionen der 'natürliche Ort' für das Traditions- und Benutzer-Schema 'Lehre'.

7 Zusammenfassung: Elemente einer *longue durée* in religiösen Codes

Wenn ich nun – in einer Art Zusammenfassung – von den Elementen einer *longue durée* wieder zu den Anfangsfragen einer *longue durée* insgesamt zurückkehre, ergeben sich aus Febvres und Braudels allgemeinen Ansätzen zumindest zwei weiterreichende Fragestellungen: Kann man vor dem Hintergrund der theoretischen Positionen der Annales-Schule nach einer Art 'Passungscharakter' der historischen Religionen in Bezug auf die physischen Geographie, Sozialgeographie und politische Geschichte des Mittelmeerraums fragen? Ich will mit diesen Fragen keinen religionsgeographischen (und) sozialanthropologischen Fundamentalismus inaugrieren – für die Flußtalkulturen und hydraulischen Gesellschaften ist das

⁵⁶ Augustinus: *Confessiones*, 8, 12. In erweitertem theologischen Rahmen interpretiert bei Wilhelm Geerlings: Bekehrung durch Belehrung. Zur 1600-Jahr-Feier der Bekehrung Augustins, in: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 195-208.

⁵⁷ Dazu Kurt Nowak: *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 104 ff.

schon einmal versucht worden⁵⁸ – sondern sehr viel eher auf die spezifischen Qualitäten des geographischen *Ensembles* ‘Mittelmeerraum’ verweisen, als ‘Binnenmeer’, *mare nostrum*, als Teich, um den herum nicht nur die Griechen, sondern auch die anderen Mittelmeerkulturen, „wie Frösche sitzen“.⁵⁹

Hier soll kein „Geodeterminismus“⁶⁰ angesprochen werden, sondern eher etwas versucht werden, was ein Zeitgenosse und Mitstreiter Karl Lamprechts auf französischer Seite, Henri Berr,⁶¹ unter dem Schlagwort ‘*decouvrir le général*’ vertreten hatte: An die Stelle der Ereignisgeschichte des Historismus soll „ein Gefüge eine Struktur ... treten, die von der Zeit wenig abgenutzt und sehr lange fortbewegt wird. Manche langlebige Strukturen werden zu stabilen Elementen einer unendlichen Kette von Generationen. Sie blockieren die Geschichte, stören – und bestimmen also – ihren Ablauf“.⁶² Neben einer neugefaßten Zeitdimension hat die Annales-Schule noch einen weiteren für die Religionsgeschichte beachtlichen Begriff in die Diskussion über ‘historische Erfahrung’ eingebracht, – den der Mentalität: „So gewinnt,“ schreiben Jaeger und Rösen⁶³ in ihrer *Geschichte des Historismus*, „die kulturelle Dimension der historischen Erfahrung... durch den Mentalitätsbegriff der Annales-Schule eine neue historische Dimension: Mentalität liegt den vom Historismus ... in den Vordergrund des historischen Interesses gerückten handlungsleitenden Absichten als Bestimmungsgröße noch voraus und zugrunde.“ Der Mentalitätsbegriff leistet dann, zusammen mit dem komplexeren des *imaginaire*, eine Verbindung von kulturell vermittelten Bildern und Vorstellungen mit einer Sozial- und Bedürfnisgeschichte herzustellen. Allen drei ‘Leitbegriffen’ (*longue durée*, *mentalité*, *imaginaire*) ist in einer Anwendung auf

⁵⁸ Einen Überblick bieten Karl Hoheisel: Religionsgeographie, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, I, Stuttgart 1988, 108- 120 und Kurt Rudolph: Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: *Geographia Religionum* 6 (1989) 11-24.

⁵⁹ Platon: *Phaidon* 109 b.

⁶⁰ Dazu Karl Hoheisel (Fn. 58), 110 f.

⁶¹ Friedrich Jaeger/Jörn Rösen: *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992, 174 f.

⁶² Braudel in: Honegger (Fn. 6), 55.

⁶³ Jaeger/Rösen (Fn. 51), 179.

Religionsgeschichte gemeinsam, daß sie jeweils einen anderen, differierenden Zeithorizont mit einbeziehen, stabilisierende oder retardierende Elemente von Religionen auch über eine Differenz der Zeitebenen erkennbar machen.

Überträgt man diese Modelle der Annales-Schule für ein Ineinander unterschiedlicher Zeiten und Strukturen auf Religionen insgesamt, so fällt dem Betrachter sofort auf, daß die großen Religionen mit ihren Modellvorstellungen und ihren Leitideen an einer früh-agrarischen Stufe kultureller Entwicklung, mit einem entsprechend begrenzten technologischen Repertoire, orientiert sind: Agrarische Praxis, einfache handwerkliche Techniken und ein beschränktes Rechts- und Wirtschaftssystem geben die Orientierungsmuster für religiöse Operationen⁶⁴ vor. Das gilt vor allem für zentrale Begriffe und Vorstellungskomplexe monotheistischer Religion: Schöpfung, Erlösung, Heil und Gnade sind strukturell frühagrarischen Gesellschaften⁶⁵ zuzuordnen. Läßt man den Manichäismus einmal beiseite, haben die positiven Religionen, die 'großen Religionen' der mediterranen Religionsgeschichte, ihre 'Modellvorstellungen'⁶⁶ nach der agrarischen Entwicklungsstufe nicht mehr den veränderten kulturellen Kontexten angeglichen. Das Auffallende an dieser Beobachtung oder These ist, daß diese Diskrepanzen zwar 'immer' gesehen wurden, daß aber gerade die großen Religionen – im Rahmen ihrer tiefgreifenden Professionalisierung – Akkommodationsversuche an neue Modelle und Muster zurückgewiesen haben.

Modernisierungs-Versuche des 'Grundcodes' werden offensichtlich umso kritischer beurteilt, je größer die zeitliche Differenz innerhalb der Symbolsysteme ist. Nach der Popularisierung von Magnetismus und Elektrizität im 17. und 18. Jahrhundert ist durch Theologen wie Divisch und Oetinger beispielsweise eine 'Elektrifizierung' des Alten Testaments versucht worden, doch stieß das Un-

⁶⁴ Zum systematischen Rahmen Burkhard Gladigow: Interpretationsmodelle, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* III (1993), 289-298.

⁶⁵ Zu Struktur und Zeithorizont Hans G. Kippenberg: *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt a.M. 1991.

⁶⁶ Es ist das Verdienst von E. Topitsch, auf die Genese und Konstanz von Modellvorstellungen hingewiesen zu haben: Ernst Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (1958), München 1972.

ternehmen auf den vehementen Einspruch der Amtskirche. Ernst Benz hat diese so schnell abgewiesenen Modernisierungsversuche unter dem plakativen Titel „Theologie der Elektrizität“⁶⁷ umfassend dargestellt. Daß ‘Religionen’ in ihrem Code jedoch grundsätzlich ‘modernisierbar’ sind, und sich an aktuelle naturwissenschaftliche Paradigmata anschließen können, sie geradezu aufsaugen können, zeigen die aktuellen New Age-Entwürfe, die – um nur wenige Beispiele zu nennen – das Modell des Hologramms in ein holographisches Weltbild transformieren, dissipative Strukturen und Selbstorganisation des Universums zum Ausgangspunkt normativer Vorgaben machen, oder Kernphysik und eine ‘komplexe Relativitätstheorie’ mit einer Neo-Gnosis und einer neuen Heilslehre⁶⁸ kombinieren.

Die großen, ‘professionell gepflegten’ Religionen scheinen hier einer eigenen Entwicklungslogik zu folgen, die sich vielleicht aus den historischen Bedingungen ihrer Ausdifferenzierung aus komplexen Kulturen herleitet läßt. Im Rahmen dieser These sind Religionen ‘retardierende Elemente’⁶⁹, die gegen eine Ausdifferenzierung der Kulturen in Teilbereiche einen ‘Integrationsanspruch’ vertreten: ‘Religion’ scheint *auch nach* einer Ausdifferenzierung der Kulturbereiche *der* Bereich zu sein, von dem aus eine Deutung und Normierung aller anderen Bereich beansprucht werden kann. Anders als andere Spezialisten haben die religiösen Spezialisten komplementär zu ihrer Spezialisierung eine Ausweitung der Deutungsansprüche⁷⁰ vertreten. In den frühen altorientalischen Stadtstaaten beispielsweise konnten Priester (unbeschadet einer internen Funktionsdifferen-

⁶⁷ Ernst Benz: *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, (=Abhandlungen der Akad. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl., 12), Mainz 1970.

⁶⁸ Dazu, aus religionswissenschaftlicher Perspektive, Burkhard Gladigow: „Wir gläubigen Physiker“. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert, in: H. Zinser (Hg.): *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 158-168.

⁶⁹ Können Symbole ‘veralten’? Dazu Haralds Biezais: Hauptprobleme der religiösen Symbolik, in: ders. (Hg.): *Religious Symbols and their Functions*, Uppsala 1979, XXVI f.

⁷⁰ Zur Problematik und Strategie von Sinngebung die Beiträge bei Klaus E. Müller, Jörn Rüsen, (Hg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek bei Hamburg 1997.

zierung) für Herrschafts-Sukzession, Kriegsführung, Städteplanung, Wirtschaft, Recht, Architektur und Kunst 'zuständig' sein, – obwohl es dafür 'bereits' Spezialisten gab. Diese übergreifende 'Zuständigkeit' scheint weitgehend über eine besondere Form der Symbolisierung (Codierung) ausgeübt worden zu sein, deren 'Reichweite' gewissermaßen noch einen alten Status geringerer Differenzierung spiegelt, – d.h. die kulturell bereits vollzogene Differenzierung gewissermaßen 'zurücknimmt'. Wenn diese Einordnung richtig ist, wird erklärbar, warum vor allem in der Tradition von Religionen Elemente einer *longue durée* notwendig und plausibel sind: Sie haben als strukturelle 'Anachronismen' nicht nur eine integrierende, sondern auch eine sinngebende Funktion.