

Wagner, Andreas (Hrsg.): Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments. Berlin – New York: W. de Gruyter, 2006, VI+330 S. = Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 364. Lw. Euro 98,- USD 152.- ISBN-13: 978-3-11-018499-0. Bespr. von Christoph Uehlinger.

Die Beiträge dieses Bandes gehen zurück auf ein internationales Symposium, das am 27.-28. Mai 2005 am Internationalen Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg stattfand. Ihr Gegenstand ist die Frage, ob mit der vom Missionstheologen und Religionswissenschaftler Theo Sundermeier geprägten Distinktion „primärer“ und „sekundärer“ *Religionserfahrung* bzw. deren Adaptation durch den Ägyptologen Jan Assmann als Unterscheidung „primärer“ von „sekundärer“ *Religion(en)* eine Kategorie (Singular!) geschaffen sei, die sich sinnvoll auf ausgewählte Texte der Hebräischen Bibel, die „Religionsgeschichte des Alten Testaments“ (*sic*) oder Befunde der altägyptischen, altorientalischen und griechischen Religionsgeschichte anwenden lasse bzw. ob diese damit sachgemäß beschrieben und besser verstanden werden könnten.

Der Band ist sehr sinnvoll gegliedert: Auf eine „Einführung“ durch den Herausgeber (3-20) und „Grundlagen“, in denen die (unterschiedlichen) Theorien von Sundermeier und Assmann dargestellt werden (23-41) folgen zwei Hauptteile, die „Das Konzept von primärer und sekundärer Religion im Bereich des A.T.“ (10 Beiträge, 45-167) und „Das Konzept von primärer und sekundärer Religion im Bereich A.O., Griechenland und N.T.“ (5 Beiträge, 171-248) behandeln. Unter der Überschrift „Weitere Perspektiven und Einschätzungen“ (251-266) schließen kurze, die Debatte überblickende Stellungnahmen des Religionswissenschaftlers A. Grünschloß und des Ägyptologen A. Loprieno an, gefolgt von zwei „Rück- und Ausblicke[n]“ (269-291) von Assmann und Sundermeier. Am Ende stehen ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister (leider keine Hinweise zu den Autorinnen und Autoren, was in einem interdisziplinär angelegten Band immer hilfreich ist).

Inhalt: A. Wagner, Primäre/sekundäre Religion und Bekenntnis-Religion als Thema der Religionsgeschichte (3-20).– Anja A. Diesel, Primäre und sekundäre Religion(erfahrung) – das Konzept von Th. Sundermeier und J. Assmann (23-41).– Sigrun Welke-Holtmann, Das Konzept von primärer und sekundärer Religion in der alttestamentlichen Wissenschaft – eine Bestandesaufnahme (45-55).– R. Kessler, Differenz und Integration: Reaktionen auf die soziale Krise des 8. Jahrhunderts (57-67).– P. Bordreuil, Erwiderung auf R. Kessler (69-71).– A. Wagner, Ps 91 – Bekenntnis zu Jahwe (73-97).– M.S. Smith, Primary and Secondary Religion in Psalms 91 and 139: A Response to Andreas Wagner (99-103).– K. Schmid, Gibt es „Reste hebräischer Heidentums“ im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f und Ps 82 (105-120).– B. Lang, Der Ruf zur Umkehr. Israels Religionsgeschichte aus ethnologischer Sicht (121-137).– E. Bons, Ist der Monotheismus Israels das Ergebnis eines prophetischen Umkehrprogramms? Überlegungen zum Artikel Bernhard Langs (139-146).– R. Schmitt, Die nachexilische Religion Israels: Bekenntnisreligion oder kosmostheistische Religion? (147-157).– M. Nissinen, Elemente sekundärer Religionserfahrung im nachexilischen Juda? Erwiderung auf R. Schmitt (159-167).– W. Sallaberger, Konstanz und Neuerung in der Religion Mesopotamiens (171-182).– P. Xella, Altmesopotamische Religion und die Kategorien Primäre und sekundäre Religion, mit Seitenblicken auf Ugarit und Phönizien. Erwiderung auf W. Sallaberger (183-190).– B.U. Schipper, Ma’at und die „gespaltene Welt“. Zur Anwendung der Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion auf die Religion Ägyptens (191-209).– W. Burkert, Griechische Religion als „primäre Religion“? (211-226).– G. Theissen, Theorie der urchristlichen Religion und

Theologie des Neuen Testaments. Ein evolutionärer Versuch (227-248).– A. Grünschloß, Jenseits von „primärer“ und „sekundärer“ Religion (251-258).– A. Loprieno, Primäre und sekundäre Religionserfahrung als dreiteilige Hierarchie (259-266).– J. Assmann, Kulte und Religionen. Merkmale primärer und sekundärer Religion(erfahrung) im Alten Ägypten (269-280).– Th. Sundermeier, Schmerz – Akzeptanz und Überwindung. Eine religionsgeschichtliche Perspektive (281-291).

Im Rahmen dieser Besprechung kann nur auf einige die Hauptfragestellung betreffende Aspekte eingegangen werden. Ein bemerkenswertes Ergebnis sei vorausgeschickt: die von Assmann formulierte „Einsicht, dass Theo Sundermeier, von dem ich die Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion(erfahrung) übernommen habe, und ich von vollkommen verschiedenen Fragen und Problemen ausgehen und daher auch Verschiedenes darunter verstehen“ (269). Sundermeiers Ausgangspunkt war ein missionstheologischer gewesen; ihm ging es darum, in Afrika aufeinanderprallende Religionserfahrungen kleinräumiger Stammeskulturen einerseits, missionierender so genannter „Weltreligionen“ andererseits zu beschreiben. „Primäre Religionserfahrung“ meinte für ihn eine „Basisreligiosität“, die sich dem Mitglied der traditionellen Kleingruppe als kulturelle Evidenz aufdränge und ganz auf das Wohl der Gemeinschaft ausgerichtet sei; „sekundär“ sei dagegen die in gestifteten Religionen beheimatete „spezifische Religiosität“, welche aufgrund ihres dezidierten Wahrheitsanspruchs nicht nur auf weltweite Geltung drängten, sondern zugleich jedem einzelnen Menschen die Zustimmung um seines Heiles willen abverlangten.

Dass beim Aufeinandertreffen einer Stammes- mit einer Weltreligion in einem konkreten Kontext erstere als „primär“, die andere als „sekundär“ bezeichnet wird, ist nachvollziehbar, aber kein Grund, die beiden weit auseinanderliegenden Pole eines Spektrums von Möglichkeiten in eine allgemeine Religionstypologie mit nur gerade zwei Klassen zu überführen. Genau dies aber geschah, als Assmann die Distinktion von „primärer“ und „sekundärer“ Religion (*sic*) erst dazu benutzte, im Rahmen der altägyptischen Kultur- und Religionsgeschichte den traditionsinternen Unterschied von allgemeiner Ma'at-Vorstellung und so genannter „persönlicher Frömmigkeit“ zu markieren, um in späteren Schriften dann dieselbe Terminologie zur Unterscheidung verschiedener Religionen (namentlich der altägyptischen und der biblischen) zu verwenden. Damit bürdet er dem Begriffspaar „primäre vs. sekundäre Religion“ letztlich nicht weniger als die von ihm postulierte „Mosaische Unterscheidung“ überhaupt auf, bei der polytheistische Traditions- und Kultreligion einerseits, monotheistische Gegenreligion andererseits gegeneinander stehen. Erst mit der „sekundären Religion“ werden Assmann zufolge so grundlegende Aspekte wie Heilige Schrift, Wahrheitsanspruch, normative Theologie, Heil als Sache der Lebensführung Einzelner, unbedingte Entscheidung, Bekenntnis, Martyrium usw. denkbar.

Die für Sundermeier zentrale Dimension der Erfahrung spielt bei Assmann keine Rolle; war der erstere an den Bedingungen des Dialogs bzw. der Synthesen von „primärer“ und „sekundärer“ Religionserfahrung interessiert, so geht es letzterem um die Kontrastierung zweier „idealtypischer Systeme“ (270). Anja Diesel arbeitet diesen und andere Unterschiede zwischen den beiden Autoren deutlich heraus. A. Wagner neigt eher dazu, sie beide (jeweils selektiv) beerben zu wollen. Sein Hauptinteresse gilt zum einen der

„sekundären“ als der „Bekenntnisreligion“, zum andern der eindeutigen Disjunktion der Religion (Sg.) Israels vom Religionstyp seiner Umwelt: „In der religionsvergleichenden Perspektive lassen sich alle altorientalischen Religionen und die griechische Religion klar von der des späten Israel abgrenzen, so dass die Unterscheidung, die Sundermeier und Assmann [Hervorhebung C.U.] im Sinn hatten, doch wohl einen wesentlichen Punkt getroffen hat.“ (10) Nach Wagner ist „in der Entwicklung der israelitischen Religion ein archimedischer Punkt zu erkennen, der deutlich ein Vorher und ein Nachher, eine bleibende Veränderung markiert“ (15). Zugespißt könnte man auch sagen, dass die altisraelitische Religion weitgehend in den Bahnen „primärer“ Religion(erfahrung) verlief, wogegen das Alte Testament und seine Theologie eine „sekundäre Religion“ repräsentieren. Jedenfalls sei „mit der Übernahme des Konzepts primärer/sekundärer Religionserfahrung für den Bereich der altorientalischen und alttestamentlichen Religionsgeschichte (...) ein Vorschlag unterbreitet, diesen Religionswandel präziser zu beschreiben und zu verstehen“ (35). Den Vorschlag im Blick auf ihr jeweiliges Forschungsgebiet zu prüfen, war die den Symposiumsteilnehmern gestellte Aufgabe.

Fassen wir erst die Beiträge zusammen, die mit dem Sundermeierschen Begriff der „Religionserfahrung“ operieren: R. Kessler fragt nach sozialen Bedingungen des Wandels der israelitischen von einer „primären“ zu einer „sekundären“ Religion. Im Juda des 8. Jh. v. Chr. sei die „natürliche Einheit der Gesellschaft“ in Großgrundbesitzer und Verschuldete zerbrochen und eine eigentliche „Klassenspaltung“ eingetreten. Würden Propheten und Sozialgesetzgebung zwar weiterhin verwandtschaftlich argumentieren, so seien doch erste „Kristallisationskerne für sekundäre Religionserfahrung“ (63) erkennbar, welche die Differenzierung der Gesellschaft zunehmend akzentuieren und auf „feste Gruppenbildung mit religiösen Konnotationen“ (65) abzielten. M. Nissinen, der die „sozialgeschichtlichen Voraussetzungen“ einer späteren Epoche klären will, betont mit Recht, dass es „innerhalb der einen und derselben Religion (...) gleichzeitig primäre und sekundäre Religionserfahrungen geben“ könne (159); „die offizielle, d. h. die öffentliche und institutionalisierte Religion des nachexilischen Juda hatte einen stark konfessionellen Charakter und (kann) insofern als eine sekundäre Religion bezeichnet werden, übte aber zugleich ausschlaggebende Funktionen der primären Religion aus, vor allem durch Kult und Ritual (162). Die Religion, die sich in Jerusalem in der Perserzeit etablierte, könne man „vielleicht als eine durch einen Integrationsprozess der Religionserfahrungen entstandene „Dritte“ bezeichnen (165); erst in hellenistischer Zeit habe sich das Judentum in Richtung einer „Bekenntnisreligion“ entwickelt. Eine solche will A. Wagner in Ps 91 repräsentiert sehen, den er in Zusammenhang mit einem „Religionsübertritt“ (91) als „Konversionstext“ interpretiert, wie er „beim Eintritt in diese Religion gesprochen werden und das Zugehören zur Jahwe-Religion bewirken“ sollte (96). Dagegen stellt M. Smith ebenso höflich wie deutlich klar, dass Ps 91 besser in Zusammenhang mit einem Reinigungsritual (Lev 14) verstanden werden kann – „a profession affirming the reintegration of the afflicted into the community“ (102) – und von einem wie immer gearteten Religionsübertritt keine Rede sein könne.

Eher auf der Ebene von Religion als Vorstellungs- oder Symbolsystem bewegen sich die Beiträge von K. Schmid und R. Schmitt. Ersterer macht plausibel, dass Dtn 32,8f und

Ps 82 keine Restbestände einer polytheistischen Vorstufe der israelitischen Religion, sondern „polytheisierende monotheistische Texte“ (119) seien. Eine „einfache Zuordnung von primärer Religion und Polytheismus einerseits sowie sekundärer Religion mit Monotheismus andererseits“ müsse „von vorneherein ausscheiden“ (119). Dies bestätigt die auf ganz anderem Wege (über die Integration archäologischer Befunde und biblischer Texte) gewonnene Einsicht von Schmitt, dass „zahlreiche zentrale Praktiken und Observanzen der familiären Religion durch die Erfahrung des Exils Bekenntnischarakter im Rahmen der Identitätsstiftung und Abgrenzung von den Völkern angenommen zu haben (scheinen)“ (153f), ohne deshalb ihre Funktionen primärer Religion verloren zu haben. „Bekenntnisreligion“ und „kosmotheistische Religion“ stünden sich im nachexilischen Juda nicht antagonistisch gegenüber, seien vielmehr miteinander verbunden. Schmitt hält deshalb „den heuristischen Wert der Kategorien primäre und sekundäre Religion (...) für die nachexilische Jahwe-Religion wie für altvorderasiatische Religionen eher für gering“ (157).

Seine Beurteilung konvergiert mit der Einschätzung der meisten Autoren, die im zweiten Hauptteil des Bandes zu Wort kommen. W. Sallaberger thematisiert die „integrative Fähigkeit des mesopotamischen Polytheismus“, der gleichwohl „prinzipielle Wahlfreiheit auf mehreren Ebenen“ (176) kannte (Männer- oder Frauenrollen, Identifikation nach Funktion, Identitätsstiftung auf lokaler und staatlicher Ebene, persönlicher Gott usw.), um dann das etwa gleichzeitige Auftreten von Neuerungen am Ende des 2. Jahrtausends (Kanonisierung der keilschriftlichen Literatur, Ausbildung einer exklusiven Marduk-Theologie, Auftreten persönlicher Religiosität) zu skizzieren. „Nicht persönliche Frömmigkeit als solche ist das Neue, sondern dass sie ein Thema der Auseinandersetzung in der Weisheitsliteratur wird“ (180). P. Xella fokussiert nordwestsemitische Religionen und meint, z. B. die phönizisch-punische Religion weder als „primäre“ noch als „sekundäre“ Religion bestimmen zu können („lohnt es sich aus wissenschaftlicher Sicht, alles in zwei Typen einzuschränken?“ [189]). W. Burkert thematisiert die griechische Religion als soziales Rollenspiel und Kommunikation (mit einem Höheren ebenso wie gleichzeitig mit sozialen Partnern). „Nahrung, Rettung aus Krieg, Krankenheilung, dazu die Divination – das sind „primäre“, elementare Bereiche, in denen sich griechische Religion bewährt. Die Einordnung als „primäre Religion“ lässt sich trotzdem hinterfragen: Was wir fassen, ist nicht in schlichter Weise einfach da und entsteht auch nicht immer neu aus spontaner Erfahrung. Gegeben sind die Traditionen.“ (219) B. Schippers Beitrag stellt fest, dass innerhalb der Ägyptologie – anders als seitens der alttestamentlichen Wissenschaft – „eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Jan Assmanns kulturtheoretischen Überlegungen kaum stattfindet“ (191), und situiert die Assmannsche Theoriebildung in ihrem disziplingeschichtlichen Kontext: Was frühere Autoren als Magie und Religion getrennt hätten, könne von Assmann dank der Differenzierung von „primärer“ und „sekundärer“ Religion als „zwei Formen von Religion“ beschrieben werden; freilich komme „in der Fokussierung auf das Bekenntnis als zentrales Wesensmerkmal der sekundären Religion letztlich wieder eine eurozentrische Sichtweise ins Spiel“ (198). Im Übrigen habe die Ausbildung „sekundärer“ Merkmale in der ägyptischen Religion die „primären“ Aspekte und Sichtweisen nie verdrängt, weil die alten Texte neben den jün-

geren weitertradiert werden“ (205), folglich „eine Transformation älterer Vorstellungen ohne Traditionsbruch“ (206) vorliege. A. Loprieno schlägt vor, die drei Ebenen der Theorie des Religiösen, der historischen Realität und der individuellen Haltung zum Religiösen grundsätzlich zu unterscheiden. Auf der Ebene der Theorie lasse sich das Wortpaar „primär/sekundär“ „als eine Polarität (...) verstehen, welche den historischen Formen des Religiösen beiwohnt, sie gewissermaßen stiftet und ernährt, ohne sich idealtypisch mit einer dieser Formen zu identifizieren. In dieser systemischen Bedeutung hat (es) nichts mit „alt“ vs. „neu“ oder mit „gewachsen“ vs. „gestiftet“ zu tun, sondern bezieht sich grundsätzlich auf die Konfrontation zwischen dem *enzyklopädischen* und dem *transformativen* Moment in der Begegnung mit dem Religiösen“ (260). Bemüht sich Loprieno, aus der vorgeschlagenen Distinktion gleichsam das Beste zu machen, so sieht Grünschloß in ihr nur die problematische Fortführung von „typischen Diskursformationen einer weit zurückliegenden religionsphänomenologischen Epoche“, die „zwei künstliche Extrempole in einem empirisch weitaus heterogeneren Feld“ konstruiere (253).

Abschließend explizieren Assmann und Sundermeier noch einmal ihre, wie erwähnt, sehr unterschiedlichen Positionen. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den vorausgehenden Beiträgen und ihrem kritischen Potenzial findet nicht statt. Somit dokumentiert der vorliegende Band ein zwar angeregtes, aber letztlich gescheitertes Gespräch.

A propos: Lang kommentiert Israels Religionsgeschichte aus ethnologischer (besser: sozialanthropologischer) Sicht, indem er sein auf Morton Smith (1971) zurückgehendes Bild von einer Jahwe-allein-Bewegung durch aus postkolonialen Diskussionen stammende Konzepte wie „Erfindung von Tradition“ und „Nativismus als Krisenphänomen“ anreichert. Die altisraelitische Religion habe zur Bewältigung kurzfristiger Krisen zwei Institutionen einsetzen können, die „temporäre Monolatrie“ und das „Umkehrritual“. „Unter kolonialem Druck von einer nativistischen Bewegung erfasst, gestaltet das werdende Judentum diese Institutionen in einer Zeit immerwährender Krise um. Durch eine gewaltige Erfindung von Tradition wird nun die temporäre Monolatrie zum Monotheismus, und der Akt der religiösen und sittlichen Umkehr zum Grundakt religiöser Existenz.“ (137) Dagegen formuliert Bons einige gut begründete Anfragen. Wer an der Hauptfragestellung des Bandes interessiert ist, dem wird auffallen, dass keiner der beiden Kontrahenten die Kategorie(n) „primäre und sekundäre Religion(erfahrung)“ gebraucht. Offenbar lässt sich auch ohne sie trefflich, vermutlich sogar besser über die altorientalische, altisraelitische oder alttestamentliche Religionsgeschichte streiten. Die Begriffe „primäre“ bzw. „sekundäre Religion(erfahrung)“ bringen keine Klärung, sondern behindern die religionsgeschichtliche Arbeit durch unangemessene Dichotomisierung und Schematisierung. Stünde ein Fragezeichen hinter dem Titel des Sammelbandes, könnte nach dessen Lektüre die Antwort nur lauten: Nein!