

Reibungsgewinne - Reibungsverluste: Religionen und ihre Reaktionen auf die Moderne

Baumann, Martin (Ed.); Wasmaier-Sailer, Margit (Ed.); Tunger-Zanetti, Andreas (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Baumann, M., Wasmaier-Sailer, M., & Tunger-Zanetti, A. (Hrsg.). (2023). *Reibungsgewinne - Reibungsverluste: Religionen und ihre Reaktionen auf die Moderne* (Bibliotheca Academica: Religionswissenschaft, 3). Baden-Baden: Ergon Verlag. <https://doi.org/10.5771/9783987400353>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

BIBLIOTHECA ACADEMICA

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Band 3

Martin Baumann, Margit Wasmaier-Sailer,
Andreas Tunger-Zanetti (Hrsg.)

Reibungsgewinne – Reibungsverluste

Religionen und ihre Reaktionen
auf die Moderne



Ergon

Martin Baumann, Margit Wasmaier-Sailer
Andreas Tunger-Zanetti (Hrsg.)

Reibungsgewinne –
Reibungsverluste

BIBLIOTHECA ACADEMICA

Reihe

Religionswissenschaft

Band 3

ERGON VERLAG

Martin Baumann, Margit Wasmaier-Sailer
Andreas Tunger-Zanetti (Hrsg.)

Reibungsgewinne – Reibungsverluste

Religionen und ihre Reaktionen auf die Moderne

ERGON VERLAG

Diese Publikation wurde gefördert mit Mitteln der Forschungskommission der Universität Luzern.

Umschlagabbildung:
St. George's Anglican Church in Montreal (Kanada)
© Mauro Repossini – iStockphoto.com

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2023
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

1. Auflage 2023

© Die Autor:innen

Publiziert von

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

www.nomos.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-98740-034-6

ISBN (ePDF): 978-3-98740-035-3

ISSN: 2700-1849

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783987400353>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung –
Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

Inhalt

<i>Martin Baumann, Margit Wasmaier-Sailer, Andreas Tunger-Zanetti</i> Einleitung	7
---	---

Freiheitsethos der Moderne

<i>Reiner Anselm</i> Wahlverwandtschaften: Koalitionen und Konflikte zwischen Protestantismus und Moderne	23
<i>Margit Wasmaier-Sailer</i> Katholizismus und Moderne: Zwei Fallbeispiele eines ambivalenten Verhältnisses	41

Religion und Wissenschaft

<i>Reinhold Bernhardt</i> Der «Knoten der Geschichte» zwischen Religion und Wissenschaft	61
<i>Silke Gülker</i> Die gesellschaftliche Konstruktion von Grenzen zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit: Untersuchungen in einem US-amerikanischen Labor für Stammzellforschung	81

Autorität im Wandel

<i>Almut-Barbara Renger</i> Charisma und Sukzession: Formen und Wandel religiöser Autorität von der Antike bis in die Gegenwart	103
<i>Erdal Toprakyaran</i> Mystischer Islam als Teil der Erneuerungsbewegung im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts am Beispiel Osmân Selâhaddîn Dedes und Hadîce Nakîye Hanıms	135

Herausforderungen an die Tradition

<i>Valérie Rhein</i> Haskala, Bildung und Gender: Zum Anspruch auf jüdisches Wissen für alle	155
--	-----

<i>Markus Ries</i> Nation statt Religion: Kirchen und neue Herrschaftsstrukturen im 19. Jahrhundert	173
<i>Michael Hochgeschwender</i> <i>The Fundamentals</i> (1910–1915): Protestantische Bestimmungen christlicher Fundamente in den USA	187
<i>Martin Baumann</i> Rationalitätsprimat und Verehrungspraxis: Konkurrierende Interpretationen der Modernisierung des Buddhismus im kolonialen Ceylon	219
Moderne im Diskurs	
<i>Frank Neubert</i> Religion als globales Korrektiv zur Moderne: Die Globalisierung von Hindu-Religionen als moderne Antwort auf Modernisierungsprozesse	239
<i>Anne Beutter</i> Das Vokabular der Moderne als Ressource im Kampf um das religiöse Feld im kolonialen Kontext	253
<i>Amir Dziri</i> <i>Multiple Modernities</i> und <i>Multiple Islams</i> : Überlegungen zur transkulturellen Universalisierbarkeit der Modernisierungsthese	273
Register	289
Autorinnen und Autoren	293

Einleitung

Martin Baumann, Margit Wasmaier-Sailer, Andreas Tunger-Zanetti

Bücher zum Thema Religion und Moderne sind Legion und füllen Bibliotheken. Warum dennoch ein weiterer Band und mit welchem Anliegen? Zielsetzung der Auseinandersetzung ist es, die ausgetretenen Pfade von Religion und Moderne über den Neologismus «Reibungsgewinn» denkerisch zu verlassen und religionswissenschaftlich informiert versuchsweise Neuland zu begehren. Der Duden kennt das Stichwort «Reibungsgewinn» nicht. Er führt nur den «Reibungsverlust» an und definiert ihn als «Verlust von Energie, der durch Reibung verursacht wird; Umwandlung von Bewegungsenergie in Wärmeenergie». Als Beispielsatz formuliert er: «[B]ei den vielen Widerständen und zu überwindenden Schwierigkeiten entstehen Reibungsverluste (wird viel Kraft vergeudet)» (Duden 2012: s.v. Reibungsverlust). Wer im Internet sucht, findet das Wort «Reibungsgewinn» nur vereinzelt und unsystematisch gebraucht. Was rechtfertigt es, einen Fachbegriff aus der Mechanik umzukehren und in den Geistes- und Sozialwissenschaften zu verwenden?¹

Der Beispielsatz aus dem Duden zeigt, dass der Alltagsgebrauch den ursprünglichen Terminus intuitiv auf soziale Verhältnisse übertragen hat. Dort aber gelten nicht die Gesetze der Mechanik, denen zufolge Reibung Körpern oder Teilchen Energie entzieht und Wärme oder Verschleiß erzeugt. Indem wir das Wort «Reibungsverlust» aus der Physik entlehnen und auf den Kopf stellen, möchten wir die gängige Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Moderne irritieren. Wie wir näher ausführen, sieht diese gängige Perspektive Religion und Moderne zumindest in einem Spannungsverhältnis, bisweilen als Nullsummenspiel: Wo die eine Seite Boden gutmacht, weicht zwangsläufig die andere zurück. Aber stimmt das wirklich? Was soll im Übrigen als Gewinn oder Verlust gelten? Und wer entscheidet darüber? Auch wenn die Metaphorik, wie meistens in der Wissenschaft, hier rasch an ihre Grenzen stößt, so regt sie doch zu Fragen an, von denen die Beiträgerinnen und Beiträger² des Bandes sich haben leiten lassen.

¹ Nachträglich fanden wir einen einzigen deutschen wissenschaftlichen Aufsatz, der die Wortschöpfung «Reibungsgewinne» nutzt und kurz reflektiert (Frühwirth/Mijić 2018: 109–110).

² Die Texte im vorliegenden Band verwenden in der Regel die weibliche und die männliche grammatische Form, wo diese beiden (und eventuell weitere Geschlechter) gemeint sind. Ist nur ein Geschlecht genannt, so ist im konkreten Kontext nur dieses gemeint. Geht es um abstrakte Funktionen (z.B. «Akteur»), steht das generische Maskulinum.

Sie richten ihr Augenmerk dabei auf religiöse Akteure und Akteursgruppen, die in der einen oder anderen Weise bewusst unter den Bedingungen der Moderne agiert oder reagiert und ihre spezifischen Traditionen unter ebendiesen Bedingungen verändert haben. Diese Beispiele will der Band zusammenführen und unter dem Begriffspaar «Reibungsgewinne» und «Reibungsverluste» reflektieren. Der Band beansprucht hingegen nicht, einen Beitrag zur Debatte darüber zu leisten, wie und in welchem Maß Religion die Moderne beeinflusst hat (vgl. Pohlig/Pollack 2020). Dennoch gilt es, im nächsten Schritt genauer zu umreißen, wo in der Forschung zum Verhältnis von Religion und Moderne sich dieser Band situiert.

Zum Verhältnis von Moderne und Religion

Vertreterinnen und Vertreter der Säkularisierungstheorie verstehen die Moderne als einen Gegensatz zu Religion: Je mehr die religiösen Traditionen überwunden würden, umso mehr verwirkliche sich die moderne Gesellschaft. Diese Sichtweise ist nun seit gut zwei Jahrzehnten in die Krise geraten und lässt wenigstens zwei Befunde außen vor: Erstens ist die als Moderne gekennzeichnete Zeitepoche auf der Objektebene durch eine hohe Religionsproduktivität mit dem Entstehen zahlreicher neuer Erweckungsbewegungen, christlicher Kirchen und Religionen gekennzeichnet. Religion und Religionen lassen sich mit der Geschichte der Moderne vereinbaren (Dipper 2013: 279; Koschorke 2013: 249). Zweitens unterschlägt die Säkularisierungstheorie auf der Metaebene, dass die Aufklärung, die den Normenkatalog der Moderne formuliert hat, mitnichten ein religionsfeindlicher philosophischer Diskurs war. Im Gegenteil, im 18. Jahrhundert wurde wie in keiner Epoche zuvor der Begriff «Religion» als solcher thematisiert und problematisiert (Dierse 2017).

Der Modernebegriff beinhaltet dem Religionswissenschaftler Hubert Seiwert zufolge drei unterschiedliche Begriffsnuancen (1995: 92). Sie treffen sich alle im Anspruch, die Moderne sei eine historische Zäsur, die die alte Zeit hinter sich gelassen und einen wirkmächtigen Einfluss auf Religion habe. Zum ersten ist der Modernebegriff der Name für eine neue Epoche der europäischen Geschichte. Den Epochenbeginn setzen Historiker und Historikerinnen zumeist mit den Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts an – 1776 in den neu gegründeten Vereinigten Staaten von Amerika und 1789 in Frankreich. Dieses «Zeitalter der Revolutionen» (Dipper 2013: 263) markiere den Eintritt in die geschichtliche Epoche, eine im Selbstbild neue Zeit des Aufbruchs und des Fortschritts. An erster Stelle steht also eine chronologische Einteilung mit einem klaren Schnitt zur Vergangenheit.

Zweitens bezeichnet, Seiwert zufolge, das Prädikat «modern» im 19. Jahrhundert objektbezogen die sich rasch industrialisierenden und wirtschaftlich

prosperierenden Gesellschaften Europas und Nordamerikas. Als modern und fortschrittlich verstehen sich Staaten mit hoher Arbeitsteilung und fortschreitender Industrialisierung. Moderne Staaten sind auf der empirischen Ebene, so argumentiert der Religionssoziologe Detlef Pollack (2013: 303), durch «wichtige sozialstrukturelle Sachverhalte wie etwa Wohlstandswachstum, Industrialisierung, Urbanisierung, den Siegeszug der Demokratie, die zunehmende Gewährleistung politischer Freiheiten und bürgerlicher Rechte, den Anstieg des Bildungsniveaus sowie die Erhöhung der Lebenserwartung» gekennzeichnet. Der Prozess funktionaler Differenzierung hat zur Folge, dass gesellschaftliche Bereiche wie Politik, Recht, Ökonomie, Bildung und Medizin, demnach die Organisation gesellschaftlicher Institutionen wie Parteien, Gerichte, Unternehmen, Schulen und Universitäten sowie Krankenhäuser, ohne religiöse Prägung entstehen und funktional begründet werden (Willems et al. 2013: 316; Pollack 2020).

Drittens steht nach Seiwert der Begriff der Moderne als «Chiffre für eine Utopie» (1995: 92). Es ist eine normative Annahme, dass in der Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts die in der europäischen Aufklärung angelegten Rationalitätspotentiale zu einer wohl strukturierten Gesellschaft und zu vernunftbasiertem sozialem Handeln führen würden. Die Erfolge der jungen Naturwissenschaften, anthropologische und soziologische Evolutionsmodelle eines unweigerlichen Fortschritts hin zu einer rationalen Gesellschaftsordnung und neue technische Erfindungen sind gewissermaßen Ausweis für den dynamischen Fortschritt in eine neue, bessere Zeit. Der Beginn der Moderne ist aus diesem Selbstverständnis eine historische Zäsur, die Religion überwunden und hinter sich gelassen hat. Religion ist in den Augen der Modernevertreter hemmend, einengend und irrational, hinkt hinter der Zeitgeschichte her. Die Moderne führe zur Entzauberung und Rationalisierung der Welt, Religion habe in ihr keinen Platz, «jedenfalls keinen *sinnvollen* Platz» (Seiwert 1995: 95, Herv. i. O.). Im gesellschaftsbezogenen und normativen Begriff der Moderne ist der Gegensatz von Religion und Moderne unentrinnbar angelegt. «Nicht Rationalität und funktionale Eigenlogik machen somit das Neue der Moderne aus, sondern deren Entbindung von den Beschränkungen religiöser Vorgaben», so Seiwert (1995: 93).

Die normativ stark aufgeladenen Selbstbilder der Moderne, eine neue Epoche der europäischen Geschichte und eine Chiffre für die Utopie vernunftbasierter Gesellschaftsordnung zu sein, konstituieren den Gegensatz von Moderne und Religion. Selbstbildern ist zu eigen, den eigenen Status zu legitimieren und gegenläufige Entwicklungen zu neutralisieren. Ohnehin fehlen in den Moderne-Selbstbildern kritische Hinweise auf die «dunkle Seite der Moderne», demnach Kolonialismus, Imperialismus, Verarmung großer Teile der Bevölkerung, die sich zu Auswanderung gezwungen sehen, und weiteres, wie inzwischen Autoren wie Walter D. Mignolo (2011) und Jeffrey C. Alexander (2013) deut-

lich gemacht haben. Der Literaturwissenschaftler Albrecht Koschorke spricht daher vom «Säkularisierungsnarrativ» (2013: 247): eine große Erzählung, die aus disparaten Quellen eines aufklärerischen Antiklerikalismus des 17. und 18. Jahrhunderts entsteht, im 19. Jahrhundert von protestantischen Kritikern, Liberalen, Sozialisten und Freidenkern in den zuvorderst antikatholischen europäischen Kulturkämpfen stark verallgemeinert wird und sich über sozialwissenschaftliche Theorien als «hegemoniale Semantik» (Koschorke 2013: 252) weitgehend gegen Kritik immunisiert. Insofern konstatiert der Historiker Christof Dipper, dass «der Merkmalskatalog von ‹Moderne› protestantisch bzw. laizistisch bestimmt war» (2013: 271). Dies wiederum, so zeigt die narratologische Analyse Koschorkes (2013: 239–241), erlaubte es der im 19. Jahrhundert dominanten Sprecherposition des Kulturprotestantismus und des Liberalismus, den römischen Katholizismus und auch neu gebildete Religionsgemeinschaften wie die Heilsarmee oder die Adventisten als aus der modernen Zeit fallend zu disqualifizieren.

Moderne und Säkularisierung stellen sich insofern sowohl objekt- als auch metasprachlich als schwer zu fassende und inhaltlich-konzeptionell vielfältig bestimmte Begriffe dar. Dies macht es nicht leichter, sie zum vermeintlichen Antipoden, der Religion, in Beziehung zu setzen. Nach Pollack und dem Religionssoziologen Martin Riesebrodt ist Moderne und Säkularisierung «der Prozess der Emanzipation gesellschaftlicher Institutionen von religiöser Kontrolle» gemeinsam (Riesebrodt 2007: 245), mithin der gesamtgesellschaftliche Vorgang funktionaler Differenzierung (Pollack 2013: 308). Dennoch stellt sich das Verhältnis von Moderne und Religion nicht als unentrinnbarer Gegensatz und als kategorial unvereinbar dar. Vielmehr ist ein Ort von Religion in modernen Gesellschaften als konstitutiver Teil miteingeschlossen und lässt sich in der Zielsetzung des Bandes als «Reibungsgewinn» bzw. als «Reibungsverlust» analysieren.

Reaktionen von Religionen auf moderne Zeiten

In den europäischen Gesellschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts büßten herkömmliche religiöse Institutionen in bis dato ungekanntem Maße soziale, politische und rechtliche Legitimation ein: Religion wurde zunehmend aus den bisherigen Machtpositionen verdrängt – sie galt nun als Hemmschuh der vielfältigen Modernisierungsprozesse. In den Machtkämpfen zwischen religiösen und modernen Kräften behielten Letztere meist die Oberhand, was deren Siegererzählung Geltung verschaffte, ob in den nunmehr säkular verfassten Nationalstaaten Europas oder in den Kolonialreichen rund um den Globus. Dieses bis in die Gegenwart hineinreichende Narrativ betont vor allem die Reibungsverluste auf religiöser Seite, die es zweifelsohne gegeben hat.

Auf die neue Situation antworteten einige Religionen mit beharrendem Widerstand und Rückzug, andere jedoch mit adaptiven Reformen und Neuerungen. Der Historiker Christopher Bayly (2008: 405) zeigt auf, dass es in beiden Fällen zu einer Zentralisierung religiöser Strukturen und einer Klärung der eigenen religiösen Identität kam. Dies erfolgte durch Straffung organisatorischer Formen und durch ein Ausbuchstabieren – im schriftlichen wie übertragenen Sinne – der eigenen doktrinen, rituellen und ethischen Fundamente. Zugleich wurden Grenzen zu Positionen gezogen, die vor dem Hintergrund der eigenen religiösen Identität als unangemessen oder falsch galten. Lehrkonzepte erhielten dadurch eine größere Uniformität und doktrinäre Stringenz. Die Ausbildung von religiösem Personal im christlichen Klerus und den zahlreichen Missionen, in neuen jüdisch-theologischen Seminaren, in den unterschiedlichen buddhistischen *Sanghas* (Orden) und islamischen Lehranstalten wurde systematisiert und intensiviert. Die Vereinheitlichungs- und Straffungsprozesse inkludierten und disziplinierten die Vielzahl volksreligiöser Verehrungs- und Glaubenspraktiken und mobilisierten für ein rechtschaffenes Verhalten in Familie und Gesellschaft. Religiöse Erbauungsschriften, Traktate, Bibel- und Koranausgaben und anderweitige Druckerzeugnisse fanden in Lesergemeinschaften und Familien der aufstrebenden Mittelschichten ihre Abnehmer, sie standardisierten Glaubensansichten und stabilisierten religiöse Zugehörigkeiten. Reibungsgewinne sind vor allem bei religiösen Laien der wohlhabenden Mittelschichten und den von ihnen gegründeten und alimentierten neuen Laiengesellschaften festzumachen, die für ihre Religionen eintraten und sie gegen Kritik und Konkurrenz verteidigten (Bayly 2008: 405–450).

Der Macht- und Legitimationsverlust herkömmlicher religiöser Formationen schuf außerdem Freiräume für die Entstehung neuer religiöser Gemeinschaften. Diese neuen Religionen, allen voran protestantische Erweckungsbewegungen, forderten ein hohes *commitment* ein. Sie waren stark von Laien getragen, nutzten moderne Medien, setzten auf neue Verkündigungsformen und traten für eine Reform des persönlichen und sozialen Lebens ein (Kuhn/Albrecht-Birkner 2017).

Die Moderne erweist sich somit als eine Zeit hoher Religionsproduktivität, in der neue religiöse Gemeinschaften entstehen und bestehende religiöse Gemeinschaften strukturell und doktrinär transformiert werden. Eine Demokratisierung der Religionen zeichnet sich da ab, wo Laien aufgewertet und religiöse Inhalte über moderne Medien allgemein zugänglich gemacht werden. Diese Phänomene lassen sich nur erklären, wenn man ein enges Austauschverhältnis zwischen Religion und Moderne annimmt – ein Austauschverhältnis, in dem neben Reibungsverlusten auch Reibungsgewinne identifiziert werden können.

Systematische Perspektiven

Mit anderen Autorinnen und Autoren (z.B. Seiwert 1995) argumentieren wir, dass es nicht adäquat ist, Moderne und Religion als unterscheidbare Größen einander gegenüberzustellen und *grosso modo* ihre Unvereinbarkeit zu behaupten. Im Folgenden geht es darum, die zuvor summarisch benannten Reaktionen von Religionen auf die sozialpolitischen Herausforderungen sich modernisierender Gesellschaften zu systematisieren. Wir stützen uns hierfür auf die Arbeiten von Shmuel Noah Eisenstadt (Eisenstadt 2000b, 2000a) zu multiplen Modernen. Es geht uns dabei nicht um die Theorie des Jerusalemer Soziologen zu den Strukturen, aus denen heraus sich in unterschiedlichen Kontexten die Bildung einer je eigenen Moderne in unterschiedlicher Weise vollzogen haben soll – verschiedene Autorinnen und Autoren haben diese Theorie mit guten Gründen kritisiert (knapper Überblick bei Sinai 2020). Vielmehr greifen wir heuristisch die von ihm genannten allgemein formulierten Merkmale von Moderne auf und ergänzen sie. Eisenstadt sieht solche Merkmale in vergleichender Perspektive in den jeweiligen kulturellen und politischen Programmen eines Kontexts, wobei es zwischen diesen Programmen Wechselwirkungen gibt.

Bestandteile kultureller Programme multipler Modernen sind laut Eisenstadt «der Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt, die ‹Naturalisierung› von Mensch, Gesellschaft und Natur sowie die Autonomie des Individuums» (Eisenstadt 2000a: 24). Mit ‹Naturalisierung› verweist Eisenstadt auf die Herauslösung von Mensch, Gesellschaft und Natur aus religiös konnotierten Deutungs- und Erklärungskontexten. Weiter eignet der Moderne nach Eisenstadt ein zuvor so nicht gekannter Grad der Reflexivität und die Neigung, eine überkommene Weltsicht und die damit verknüpften institutionellen Strukturen als veränderbar zu hinterfragen; hiermit hänge wiederum eng zusammen, dass der und die Einzelne eine große Vielfalt von Rollen jenseits der eigenen Bezüge und die Möglichkeit der Zugehörigkeit zu translokalen Gemeinschaften wahrnehme (2000b: 4). Zudem hebt Eisenstadt den Glauben hervor, «durch bewusstes menschliches Handeln und kritische Reflexion die Welt verändern zu können» (2000a: 25). Ebenfalls zum kulturellen Programm gehören vorhandene religiös-kulturelle Traditionen, die Grundlage für Protestbewegungen sein können, sowie schließlich in Anschluss an Nilüfer Göle (1996) das Vermögen zur Selbstkorrektur und zum Umgang mit früher undenkbaaren Herausforderungen (Eisenstadt 2000b: 25).

Unter dem Begriff des politischen Programms führt Eisenstadt eine ähnliche Anzahl von Merkmalen der Moderne an: Es konstituiert sich eine politische Arena, die mit traditionellen Legitimationen politischer Ordnung weitgehend bricht. In dieser Arena artikulieren sich Themen und Symbole des Protests mit emanzipatorischen Forderungen nach Gleichheit und Freiheit, Gerechtigkeit und Autonomie, Solidarität und Identität (2000b: 6). Eisenstadt identifiziert

drei Kernmerkmale moderner politischer Prozesse: die Restrukturierung der Zentrum-Peripherie-Beziehung, die grundsätzliche politische Dynamiken zur Folge hat, die starke Tendenz einer Politisierung der Forderungen unterschiedlicher Gesellschaftsbereiche sowie, drittens, die fortwährenden Auseinandersetzungen über die Bestimmung des politischen Raums (2000b: 6). Überdies bilden sich neue Definitionen von kollektiven Identitäten, sei es im Rückbezug etwa auf bürgerliche, universalistische, konstruierte ursprüngliche oder religiöse Identitäten. Solche Kollektividentitäten machten beispielsweise Wortführer für eine Unabhängigkeit in britischen und französischen Kolonialgebieten stark, indem sie Projektionen einer glorreichen Frühzeit mit ethnisch-religiösem Superioritätsanspruch des eigenen Volkes in Anschlag brachten. Es waren denn auch bestimmte neue soziale Akteure, welche die sozialen und oft kulturell-religiösen Protestbewegungen initiierten und maßgeblich trugen (2000b: 6, 2000a: 34).

Eisenstadt führt seinen Ansatz der multiplen Modernen stark abstrahierend und generalisierend aus und konkretisiert ihn in den Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen (1997) am Beispiel der USA und Japans (2000a: 46–173) sowie des Fundamentalismus als «moderne Bewegung gegen die Moderne» (2000a: 174). Hier ist nicht der Ort einer vertieften Diskussion und Würdigung dieser Ausführungen (dazu die Beiträge in Trakulhun/Weber 2015). Vielmehr wollen wir auf der Grundlage oben benannter Aspekte allgemeine Kriterien benennen, welche die Analyse von Reaktionsmustern der Religionen auf die Moderne leiten sollen. Als Kriterien für eine solche Analyse schlagen wir – ohne Anspruch auf Vollständigkeit und Ordnungswertung – demnach vor:

- 1) soziale Akteure: Aus welchen Kontexten (womöglich auch etablierten Institutionen) tauchen sie auf? Welche Rollen übernehmen sie?
- 2) Strukturbildung: Welche neuen Strukturen (bspw. neue Bildungsinstitutionen, Laienvereinigungen o. ä.) entstehen?
- 3) normative Vorstellungen: Wo setzen sich moderne Forderungen unter anderem nach Freiheit, Gleichheit und Beteiligung durch, wo treffen diese auf Widerstände? Wer ist von solchen Gleichheitsforderungen ausgeschlossen (u.a. Frauen, Sklaven)? Inwieweit werden sich die Akteure ihrer Autonomie und Handlungsfähigkeit bewusst (*agency*), wo hinterfragen sie vorgegebene Strukturen als veränderbar?
- 4) Verhältnis zur Tradition: Wie gehen die Akteure mit überkommenen religiösen Autoritäten (Personen, Ämter, Texte) um? Inwieweit interpretieren sie die Tradition neu, aus ihrer Sicht ein Reibungsgewinn?
- 5) Diskurs: Wie gehen die Akteure diskursiv mit lebensweltlichem Wandel und den Versprechen der Moderne um?
- 6) Vernunftbezug: Wie adaptieren die Akteure für ihre Ziele den «Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt» (Eisenstadt 2000a, 24)?

7) Selbstkorrektur: Inwieweit zeigen sich die Akteure fähig und willens, dysfunktionale Traditionsbestände, interpretiert als Reibungsverlust, zu ersetzen? Wie gehen sie dabei vor (z.B. mit grundlegender Neuorientierung oder minimaler Adaption, als progressive, reaktionäre, fundamentalistische oder totalitäre Bestrebungen)?

In jedem dieser Punkte können religiöse Akteure Neues versuchen oder sich ans Alte klammern, wobei sich zahlreiche Kombinationsmöglichkeiten und Mischformen ergeben. Ob reaktionär oder progressiv, in jedem Fall handeln alle unter den Bedingungen der Moderne und oft mit explizitem Bezug auf die «neuen Zeiten» und deren Versprechungen. Was von den Akteuren jeweils als modern oder wahlweise auch als antimodern interpretiert wird, unterscheidet sich jedoch nach gesellschaftlichen Kontexten, zeitlichen Entwicklungen und normativen Eigen- wie Fremdzuschreibungen.

Die Beiträge des Bandes

Die 13 in den Band aufgenommenen Beiträge gehen auf die öffentliche Ringvorlesung «Zwischen Erneuerung und Widerstand – Reaktionen von Religionen auf moderne Zeiten» und die anschließende Fachtagung «Reibungsgewinne – Was Religionen aus den Zumutungen der Moderne machen» zurück. Beide Anlässe hatte das Zentrum Religionsforschung im Frühjahrssemester 2021 an der Universität Luzern organisiert. Die schriftlich ausgearbeiteten Vorträge diskutierten die Referentinnen und Referenten sodann gemeinsam auf einer Autorentagung in Luzern zu Beginn des Herbstsemesters 2021 und nahmen Anregungen und Kritiken für die Endfassung der Manuskripte auf. Auf der Autorentagung entwickelten die Teilnehmenden auch die Struktur und Gliederung des Bandes mit seiner Unterteilung in fünf thematische Bereiche.

Der erste Bereich behandelt die protestantische und die katholische Position zum Freiheitsethos der Moderne. Reiner Anselm (Ludwig-Maximilians-Universität München) fasst die Beziehung von Protestantismus und Moderne im Sinne von Wahlverwandtschaften auf: Weder gehe die Moderne linear auf die Reformation zurück, noch habe sie keinerlei Anhalt in ihr. Durch die Betonung des Freiheitsgedankens, durch die Aufwertung des Weltlichen und durch die Orientierung an der Schrift und damit am Glaubenssubjekt habe sich im Protestantismus vielmehr eine Empfänglichkeit für die Ideen der Aufklärung herausgebildet. Umgekehrt habe die Aufklärung den genannten Ideen durch Intensivierung und Modifikation überhaupt erst zur Wirksamkeit verholfen. Trotz der Wahlverwandtschaften seien die Aushandlungsprozesse aber keineswegs abgeschlossen: Dies gelte vor allem für die Frage nach den Bedingungen von Freiheit, für die Kriterien humaner Arbeit und Technik und für die Bedeutung der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen. Margit Wasmaier-Sailer (Univer-

sität Luzern) beleuchtet in ihrem Beitrag anhand von Johann Michael Sailer und Georg Hermes, zwei Theologen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, die verdrängte Geschichte einer frühen Annäherung von Katholizismus und Moderne. Die theologische Rezeption des Normenkatalogs der Moderne sei durch die restaurative Haltung der katholischen Kirche gewaltsam unterbunden worden – mit Konsequenzen nicht nur für die genannten Theologen, sondern auch für die Kirche der Gegenwart, die sich mit einer Anerkennung der Freiheitsrechte trotz der Öffnung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer noch schwer tue.

Der zweite thematische Bereich befasst sich mit den Wechselwirkungen zwischen den Religionen und den Wissenschaften seit Beginn der Moderne, die mit guten Gründen als wissenschaftliches Zeitalter charakterisiert werden kann. Reinhold Bernhardt (Universität Basel) steckt in seinem Überblicksartikel die Felder ab, auf denen es zu Konflikten zwischen den beiden Bereichen gekommen ist und nach wie vor kommt: Reibungen gebe es auf der Ebene einzelner wissenschaftlicher Theorien, in der Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlich fundierten Weltbild der Moderne und angesichts des religionskritischen Narrativs, das Wissenschaft und Religion von vornherein als Gegensatz konstruiere. Je nachdem, wie man die Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft auffasse – ob nun im Sinne des Konfliktmodells, des Unterscheidungsmodells, des Dialogmodells oder des Integrationsmodells – ergäben sich unterschiedliche Lösungsoptionen. Silke Gülker (Universität Leipzig) hinterfragt in ihrem Beitrag anhand von Untersuchungen in einem US-amerikanischen Labor für Stammzellforschung Max Webers These, dass die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung die Welt entzaubern werde. Die empirischen Erhebungen in dem Labor für Stammzellforschung deuteten keineswegs auf das Verschwinden von Transzendenz hin, ganz im Gegenteil: Im Anschluss an Alfred Schütz und Thomas Luckmann ließen sich gerade auch an diesem Ort modernster Wissenschaft Phänomene kleiner, mittlerer und großer Transzendenz identifizieren. Webers Prognose treffe allenfalls auf der Ebene kleiner Transendenzen zu. Wie die Grenzen von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit konstruiert würden, hänge nicht einfach nur von der Religionszugehörigkeit ab.

Unter dem Titel «Autorität im Wandel» wendet sich der dritte Themenbereich dem Wandel von Autoritätskonzeptionen in der Zeit der Moderne zu. Almut-Barbara Renger (Humboldt-Universität zu Berlin) zeigt in ihrem Beitrag auf, dass Autoritätskonzepte gegenwärtiger Autorinnen und Autoren in systematischer Perspektive an Max Webers weiterhin hilfreicher dreigliedriger Unterscheidung legitimer Herrschaft von legal-rationaler, traditionaler und charismatischer Autorität anschließen. Renger rekonstruiert die Prägung des Autoritätskonzepts seit der Antike und zeigt auf, dass mit der Moderne und dem aufklärerischen Primat der Vernunft das Individuum und damit die Frage der Legitimität von Autorität ins Zentrum von Autoritätsbegründungen rückt.

Mit zwei Fallbeispielen illustriert Erdal Toprakyaran (Universitäten Tübingen und Luzern) im nachfolgenden Beitrag einen der drei Weber'schen Herrschaftstypen von Autorität: Osmân Selâhaddîn Dede, Leiter des Sufi-Ordens der Mevlevîs im osmanischen Reich Mitte des 19. Jahrhunderts, und seine Schülerin Hadîce Nakîye Hanım waren bedeutende Persönlichkeiten in der islamischen Sufi-Tradition. Beide setzten die in der Familie und im Sufi-Orden begründete traditionale Autorität des religiösen und bildungsbezogenen Herrschaftstypus fort. Selâhaddîn Dede und Nakîye Hanım waren dabei zeitweise auch eng mit politischer Autorität verbunden, im Zentrum ihres Wirkens standen jedoch ihre literarischen und religiösen Tätigkeiten.

Der vierte Themenbereich «Herausforderungen an die Tradition» behandelt anhand von vier Beiträgen Reaktionsweisen von Religionen auf normative, soziale, technische und religiöse Herausforderungen moderner Zeiten. Valérie Rhein (Universität Luzern) wirft in ihrem Beitrag die Frage auf, wie es möglich war, dass erst vor Kurzem und damit mehr als 200 Jahre nach der jüdischen Aufklärung (Haskala) jüdischen Frauen im orthodoxen Judentum ein Recht auf eine höhere jüdische Bildung zugestanden wurde. Trotz innerjüdischer Aufnahme von modernen Errungenschaften im europäischen Judentum des 18. Jahrhunderts mit Ausformung der jüdischen Aufklärungsbewegung und der «Wissenschaft des Judentums» im Sinne von Reibungsgewinnen waren Beharrungstendenzen im orthodoxen – weniger im liberalen – Judentum stark und schlossen Frauen lange von einer Talmudbildung aus. Erst durch das Wirken von Feministinnen wie Blu Greenberg oder Susannah Heschel, des Religionsphilosophen Yeshayahu Leibowitz und verschiedener Rabbiner erhielten Frauen im frühen 21. Jahrhundert Zugang zur Ausbildung im Talmud. Markus Ries (Universität Luzern) zeigt in seinem Beitrag die Auswirkungen der Aufklärung auf die katholische Kirche und ihre Reaktionsweisen im 19. Jahrhundert auf. Die Kirche nahm die Folgen der Aufklärung und der Säkularisation als Verlust wahr. Dies führte dazu, dass ihre maßgeblichen Akteure die Moderne ablehnten und innerkirchlich Widerstand mobilisierten; einzelne philosophische Aufklärer blieben innerhalb der Kirche marginalisiert. Die neu konstituierten, aufgeklärten Nationalstaaten ihrerseits konnten für eine Legitimation nicht mehr auf Kirche und Religion zurückgreifen und schufen mit der Sakralisierung und Verabsolutierung der Nation eine, wie Ries es nennt, Substituierung des Religiösen, um so Loyalität und Hingabe einzufordern. Michael Hochgeschwender (Ludwig-Maximilians-Universität München) arbeitet in seinem Beitrag zur Schriftenreihe *Fundamentals: A Testimony to the Truth*, die in den Jahren 1910–1915 als Essays in den USA erschienen, heraus, dass deren Autoren weit weniger antimodern und modernekritisch waren als weit hin angenommen. Das lose Netzwerk protestantisch-konservativer Theologen, das erst rückblickend von Dritten die Bezeichnung «Fundamentalisten» erhielt, wandte sich inhaltlich zuvorderst gegen Interpretationen der liberalen Theolo-

gie und widmete sich in den Anfangsjahren vornehmlich einer intellektuell-akademischen Auseinandersetzung. Insofern hinterfragt Hochgeschwender, ob die frühen Fundamentalisten tatsächlich fundamentalistisch waren, so wie sich dies bei den Neofundamentalisten sodann ab Mitte der 1920er Jahre mit ihrem Beharren auf einem biblischen Geschlechter- und Familienverständnis und in ihrem Antiintellektualismus ausdrückte. Im vierten Beitrag nimmt Martin Baumann (Universität Luzern) die Leser und Leserinnen nach Südasien mit und beleuchtet die unterschiedlichen Reaktionen buddhistischer Mönche und Laienvertreter auf Herausforderungen durch das britische Kolonialregime und christliche Missionen im 19. Jahrhundert. Auf Ceylon, ab 1972 Sri Lanka, zeigten sich exemplarisch konkurrierende Interpretationen, wie buddhistische Inhalte und Praxis ihren Fürsprechern zufolge an moderne Verhältnisse mit britischem Ausbildungssystem, neuen Technologien wie Print- und Zeitungswesen, Laienvereinigungen und religiöser Konkurrenz anzupassen wären. Prominente Laienvertreter warben für einen an den Texten des Frühbuddhismus orientierten ethisch-rationalen und sozial aktivistischen Buddhismus und kritisierten rituelle Verehrungs- und Kulthandlungen. Im Unterschied dazu propagierten gelehrte Mönche einen an neu standardisierten Verehrungspraktiken orientierten Frömmigkeitsbuddhismus. Ziel war nicht die intellektuelle Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehrinhalten, sondern eine Vergewisserung buddhistischer Identität mittels Praxis in der breiten Dorfbevölkerung.

Der abschließende fünfte Themenbereich «Moderne im Diskurs» beleuchtet Beispiele von Diskursen, in denen unterschiedlichste Diskursteilnehmerinnen und -teilnehmer darum ringen, was als «Religion» bzw. «religiös» und was als «Moderne» bzw. «modern» gelten soll. Besonders relevant im Sinn des oben ausgeführten Kriterienkatalogs werden dabei Formen der *agency*, neue soziale Akteure, der Vernunftbezug sowie der jeweilige Diskurs als solcher. Frank Neubert (Universität Luzern) analysiert dazu jenen Diskurs über Hindu-Religion, der sich im Zusammenhang mit dem Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 formierte. Damals entwickelte der junge Hindu-Mönch Swami Vivekananda den Topos, gemäß dem die Menschen im Westen zwar an den technischen Fortschritten der Moderne teilhätten, spirituell aber verarmt seien. Dass Indien in Form der Hindu-Traditionen gleichsam das uralte, aber immer noch zeitgemäße Heilmittel für die Moderne bereithalte, etablierte sich damals als Denkfigur, die sich noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für neo-hinduistische Bewegungen wie ISKCON als charakteristisch und wirkmächtig erweisen sollte. Während dieses Beispiel einen Diskursstrang im globalen Maßstab verfolgt, widmet sich Anne Beutter (Universität Luzern) einem lokal eingrenzbaren Feld im Ghana (damals britische Kronkolonie Goldküste) der 1890er- bis 1920er-Jahre. In einem religiös pluralen Kontext entstand hier eine durch die Kolonialmacht befeuerte Konkurrenz zwischen «traditionellen» Akteuren, weiblichen Medien der Ga-Gottheiten, auf der einen und männ-

lichen indigenen Ritualspezialisten auf der anderen Seite. Letztere versuchten – zeitweise mit gewissem Erfolg – die auch ökonomisch bedrohlich gewordene Konkurrenz zu verdrängen, indem sie deren Wirken als nicht kompatibel mit der Moderne darstellten. Das Beispiel zeigt, wie das Ringen um Deutungshoheit in Machtverhältnisse eingebettet ist: Die Kolonialpolitik wirkt säkularisierend und funktional differenzierend und restrukturiert damit das religiöse Feld auf «moderne» Weise. Im dritten Beitrag geht Amir Dziri (Universität Freiburg i. Ue.) der im Diskurs scheinbar so fest etablierten Inkompatibilität von «Islam» und «Moderne» nach. Zu diesem Zweck zieht er muslimische Reformliteratur der letzten Jahrzehnte heran und entdeckt neben vielen Gemeinsamkeiten auch unterschiedliche Akzente bei Autorinnen und Autoren, die in muslimischen Gesellschaften leben und wirken, gegenüber solchen, die zumindest einen großen Teil des Lebens in mehrheitlich nicht-muslimischen Gesellschaften verbracht haben. Sowohl in der Debattenliteratur als auch in Umfragen in den Bevölkerungen zeigt sich, dass die Präferenzen nicht so sehr bei Themen wie Partizipation und Demokratie auseinandergehen, sondern eher bei stark mit Wertfragen verknüpften Themen im sozialen Bereich. Pauschalaussagen, so das Fazit, gehen fehl, erst der genauere Blick in regionale oder nationale Verhältnisse zeigt, wie die Menschen «modern» und «islamisch» zusammendenken wollen.

Fazit

Analysiert man verschiedenste religiöse Traditionen in ihren je lokalen und zeitlichen Kontexten unter den genannten Gesichtspunkten, so lassen sich wiederkehrende Muster erkennen. Je nach Kontext war und ist ein anderes Verständnis von programmatisch verstandener Moderne wie auch ein anderes Verständnis von Religion maßgebend für die Art der Reibung zwischen den beiden Sinnsystemen. Beide sind dabei von Anfang an aufeinander bezogen, diskursiv. Dabei sind intellektuelle Debatten, in denen Beteiligte wie ein Johann Michael Sailer, ein Georg Hermes, ein Friedrich Schleiermacher oder auch die meisten Verfasser der *Fundamentals* akademisch um das bessere Argument ringen, nur ein Schauplatz unter mehreren.

Häufiger ist es ein Ringen um Deutungshoheit, das eingebettet ist in Kämpfe um handfeste Interessen. In diesen Kämpfen ist nicht *a priori* klar, wer die längeren Spieße hat. Akteure, die sich primär unter religiösem Vorzeichen handelnd sehen, und jene, die ihr Vorgehen als andersartig motiviert betrachten (bspw. wissenschaftlich, politisch, säkular), nutzen dieselben Freiheiten und Mittel, sehen sich genötigt, Erwartungen an Vernunftbezug und Rechenschaft zumindest *pro forma* zu erfüllen. Religiöse Institutionen erweisen sich dabei mitunter als wesentlich wandlungsfähiger, als ihre antireligiösen Gegner sie

womöglich darstellen. Neue Bildungsinstitutionen entstehen so nicht nur im säkularen Bereich, sondern auch im religiösen, um durch systematische Studien und Standards den Herausforderungen der Moderne zu begegnen. Neben die traditionell männlichen religiösen Spezialisten treten als Folge breiter zugänglicher Bildung Laien, Autodidakten und generell immer mehr auch Frauen. Dass all diese die religiöse Tradition nicht immer in derselben Weise wie die etablierten Kräfte interpretieren, aber unter Umständen deutlich erfolgreicher, schafft innerreligiöse Fronten. Religiöse Institutionen und Repräsentanten bewiesen in unterschiedlichem Ausmaß die Fähigkeit zu Reflexivität und Selbstkorrektur, zwei Aspekte, die Eisenstadt zu den Merkmalen der Moderne zählt.

So sind also ›Religion‹ und ›Moderne‹ vielfältig ineinander verzahnt und verschlungen. Die Einteilung des vorliegenden Sammelbandes in die Themen «Freiheitsethos der Moderne», «Religion und Wissenschaft», «Autorität im Wandel», «Herausforderungen an die Tradition» und «Moderne im Diskurs» versteht sich dabei nur als ein Vorschlag, so wie auch die Auswahl der Beiträge notwendig nur eine begrenzte Anzahl Kontexte und Themen beleuchtet. Weitere vergleichende und systematische Perspektiven erschließt das Register.

Dank

Für das Zustandekommen dieses Bandes danken wir zunächst den Verfasserinnen und Verfassern der Beiträge für ihre engagierte und geduldige Mitarbeit. Dank gebührt auch den Herren Andreas Kohlndorfer und Cédric Bähler sowie Frau Dr. Franca Spies, die sich um die Kleinarbeit der Literaturverwaltung, beim Erstellen des Registers und um die Korrektur des Manuskripts verdient gemacht haben. Die Ringvorlesung, die öffentliche Tagung sowie die Autorentagung zu den ersten Versionen der Beiträge wären nicht zustande gekommen ohne die finanzielle Förderung durch die Forschungskommission der Universität Luzern, den Schweizerischen Nationalfonds SNF sowie die Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft.

Literatur

- Alexander, Jeffrey C. (2013): *The dark side of modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Bayly, Christopher Alan (2008): *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780 – 1940*, Frankfurt, M., New York, NY: Campus.
- Dierse, Ulrich (2017): «Art. Religion. VI. 18. Jahrhundert», in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, Ulrich Dierse, Carl-Heinz Ratschow, Stefan Lorenz, Ernst Feil, Walter Jaeschke, Heinrich M. Schmidinger, Christoph Elsas (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel: Schwabe.

- Dipper, Christopf (2013): «Religion in modernen Zeiten: Die Perspektive des Historikers», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript.
- Duden (2012): *Duden – Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, [Munzinger CD-ROM], <https://www.munzinger.de/search/document?index=duden-dd&id=DD00007398&type=text/html&query.key=hLTSZ3em&template=/publikationen/duden/document.jsp#DD0000132373> (Stand: 2.9.2022).
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000a): *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000b): «Multiple modernities», in: *Daedalus*, 129, S. 1–30.
- Frühwirth, Angelika / Mijić, Ana (2018): «Reibungsgewinne. Identitäten im Inner[Außer]Halb», in: *Momentum Quarterly*, 7, Nr. 2, S. 98–111.
- Göle, Nilüfer (1996): *The forbidden modern. Civilization and veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Koschorke, Albrecht (2013): «‹Säkularisierung› und ‹Wiederkehr der Religion›: Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript, S. 237–260.
- Kuhn, Thomas K. / Albrecht-Birkner, Veronika (Hg.) (2017): *Zwischen Aufklärung und Moderne. Erweckungsbewegungen als historiographische Herausforderung*, Berlin: Lit.
- Mignolo, Walter D. (2011): *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*, Durham: Duke University Press.
- Pohlig, Matthias / Pollack, Detlef (Hg.) (2020): *Die Verwandlung des Heiligen. Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion*, Wiesbaden: Berlin University Press.
- Pollack, Detlef (2013): «Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript, S. 293–329.
- Pollack, Detlef (2020): «Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Sozialhistorische Analysen zur Emergenz der europäischen Moderne», in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 4, Nr. 2, S. 203–238.
- Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München: Beck.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Sinai, Stavit (2020): «The analytical incoherence of the multiple modernities thesis», in: *Journal of Classical Sociology*, 20, Nr. 4, S. 298–308.
- Trakulhun, Sven / Weber, Ralph (Hg.) (2015): *Delimiting modernities. Conceptual challenges and regional responses*, Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Willems, Ulrich / Pollack, Detlef / Basu, Helene / Gutmann, Thomas / Spohn, Ulrike (Hg.) (2013): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript.

Freiheitsethos der Moderne

Wahlverwandtschaften: Koalitionen und Konflikte zwischen Protestantismus und Moderne

Reiner Anselm

1. Der zweite Blick. Das komplizierte Verhältnis von Protestantismus und Moderne

«Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn? das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?» In diese berühmte rhetorische Frage kleidete Friedrich Schleiermacher 1829 (1990: 347) sein Plädoyer für einen Protestantismus, der sich als anschlussfähig an die Moderne, an die mit der Aufklärung und der Französischen Revolution begonnenen Veränderungen in Kirche und Gesellschaft, erweist. Mit seinem theologischen und kirchenpolitischen Schaffen suchte er den damit verbundenen Herausforderungen gerecht zu werden. Den Hintergrund für seine Bemühungen bildet dabei eine manifeste Krisenerfahrung: Die Aufklärung hatte mit ihrer Zentralstellung des Individuums und ihrer Infragestellung der klassischen Metaphysik die Plausibilität des Christentums gerade in den gebildeten Kreisen stark schwinden lassen. An die Stelle eines von Theologie und Kirche verwalteten Wahrheitsanspruchs, der auf der Offenbarung und damit der Autorität der Schrift basierte, war nun die Vernunft als Referenzpunkt getreten – und damit die Kritik aller anderen Autoritäten. Diese neue Konstellation wurde in der evangelischen Kirche und in der evangelischen Theologie schon früh als Epochenwende wahrgenommen. Während sich ein Teil der Theologie emphatisch dem neuen Denken zuwandte und in der Aufklärung die konsequente Weiterentwicklung der reformatorischen Ideen sah, lehnte ein anderer Teil dies als einen von der Sünde motivierten Abfall des Menschen von Gott ab. Beide Perspektiven sind nach wie vor virulent, doch beide Perspektiven vereinfachen das komplizierte Beziehungsverhältnis zwischen Protestantismus und Moderne in unzulässiger Weise. Die verschlungenen Pfade und wechselseitigen Beeinflussungen zwischen beiden erschließen sich erst auf den zweiten Blick. Nach einer ersten Erkundung sollen darum in diesem Beitrag drei Themenbereiche, das Freiheitsverständnis, die Weltzuwendung und die Hochschätzung der Heiligen Schrift als Orientierungsmaßstab, näher untersucht werden, um einer komplizierten Beziehung auf die Spur zu kommen.

Charakteristisch für die Verhältnisbestimmung der Moderne zur Religion, die auch Schleiermacher vor Augen hat, ist Kants Abhandlung *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793. Der Königsberger Philosoph erklärte nun nicht mehr den in der Bibel geoffenbarten Willen Gottes und die korrespondierende Wirklichkeitssicht zum Referenzrahmen, sondern gerade umgekehrt wurde nun die Vernunft die Instanz, vor der sich die Religion zu rechtfertigen hat. Die dann favorisierte natürliche Religion begrenzt die geoffenbarte Religion, der zuvor der Primat und die strukturierende Funktion zugemessen worden war (vgl. Birkner 1961: 279–295; 283).

In dieser Situation kristallisierten sich drei grundsätzliche Reaktionsformen innerhalb der evangelischen Kirchen und der evangelischen Theologie heraus. Auf der einen Seite standen diejenigen Stimmen, die die christliche Religion mit Kant als Motivationsinstanz für die Moral umgestalten wollten und darüber hinaus die Kompatibilität von aufgeklärtem Denken und dem evangelischen Christentum proklamierten. Auf konservativer Seite formierten sich die Gegenkräfte, die die Gedanken von Moderne und Aufklärung insgesamt als Irrweg brandmarkten. Der vermittelnde Weg Schleiermachers wiederum basierte auf dessen Überzeugung, die Religion sei weder mit Metaphysik noch mit Moral gleichzusetzen, sondern als eine eigenständige Form der Weltaneignung zu begreifen: Sie «ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl» (Schleiermacher 1984: 211). Im Einzelnen dabei das Universum, im Begrenzten das Unendliche zu erblicken, ist dabei ein zentrales Wesensmerkmal – auf die darin zum Ausdruck kommende Sicht des Einzelnen wird später noch einmal einzugehen sein.

Scheint Schleiermacher mit dieser Herangehensweise den Weg frei zu machen für eine Privatisierung der Religion, der Zurückdrängung aus der öffentlichen Sphäre, so bewegt sich der dominante Weg des Protestantismus im 19. Jahrhundert doch in eine andere Richtung. Hier wird die Religion transformiert in eine theologische Deutung der Kultur, die insbesondere nach der Gründung des deutschen Kaiserreichs 1871 in der Schule Albrecht Ritschls den Gleichklang protestantischer Überzeugungen mit dem sittlichen Fundament des preußischen Staates zu erweisen suchte. Im Anschluss an Positionen der Aufklärungstheologie, vor allem aber im Anschluss an Hegels geschichtsphilosophisches – vielleicht besser: geschichtstheologisches – Denken erscheint nun Luthers Freiheitsschrift von 1520 als Beginn einer neuen Epoche: der Moderne. Deren Denken, so die Überzeugung, die nicht nur von Theoretikern in Deutschland, sondern auch in anderen protestantischen Ländern vertreten wurde, gruppiert sich ebenso wie die Kultur, die gesellschaftliche und die politische Ordnung um den Begriff der Freiheit.

Besonders aufschlussreich für das Selbstverständnis ist das Pathos, mit dem Hegel diese Verbindung zwischen Reformation, Freiheit und Moderne herstellt, wenn er formuliert: Mit der Reformation «ist das neue, das letzte Panier aufge-

tan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen. [...] Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein» (Hegel 1970: 496–497). Noch die Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum 1917 und vor allem das Bild, das die sog. Lutherrenaissance um Karl Holl zeichnete, vertreten mit Verve diese Auffassung.¹

Das Selbstbewusstsein, das sich mit dieser Interpretation der Reformation verbindet und zu einer faktischen Gleichsetzung von Protestantismus und moderner Kultur führt, spiegelt sich in den durchaus erfolgreichen Bemühungen des Protestantismus, die beherrschende kulturelle Kraft des deutschen Kaiserreichs zu sein – zumindest für das Bürgertum. Dass die Verbindung von Protestantismus und Moderne, auch von christlicher Freiheit und modernem Emanzipationsdenken allerdings nicht so bruchlos funktionierte, hätte ein vertiefter Blick auf die Lage der Arbeiterschaft zeigen können, die die Ambivalenz der Modernisierungsprozesse zu spüren bekam und deren Erwartungen an die emanzipative Moderne viel eher von der Sozialdemokratie denn von den Hauptströmungen evangelischer Kirchlichkeit befriedigt wurden.

Doch nicht allein diese Problematik störte das Bild einer harmonischen Zuordnung zwischen Reformation und moderner Kultur. Noch stärker in diese Richtung wirkten das Ende des Kaiserreichs sowie der allgemeine Plausibilitätsverlust der zivilisatorischen Kraft einer protestantisch imprägnierten Kultur angesichts der Grauen des ersten Weltkriegs. Nachdem sich die Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert faktisch als geisteswissenschaftliche Leitdisziplin etabliert hat, entlarvt sie die Gleichsetzung von Reformation und Moderne, von Widerstand gegen die römisch-katholische Dominanz und reformatorischer Emanzipation als Konstruktion. Diese Kritik speist sich dabei sowohl aus der eher dem konservativen Lager zuzurechnenden sog. Lutherrenaissance um deren Mentor Karl Holl als auch aus Überlegungen der modernen, religionsgeschichtlich arbeitenden Theologie.

Die prominenteste Stimme der dieser Zugangsweise verpflichteten Theoretiker war Ernst Troeltsch, der Berliner Theologe und Kulturphilosoph. Seine differenzierend-skeptische Analyse der im 19. Jahrhundert so emphatisch vertretenen Gleichsetzung zwischen Protestantismus und Moderne endete mit der Feststellung, es lasse sich keine *direkte* Linie zwischen Protestantismus und Moderne ziehen. Troeltsch arbeitete in seinen historisch und sozialwissenschaftlich informierten Analysen heraus «daß der Protestantismus nicht unmittelbar die Anbahnung der modernen Welt bedeuten kann. Im Gegenteil, er erscheint zunächst als Erneuerung und Verstärkung des Ideals der kirchlichen Zwangskultur, als volle Reaktion mittelalterlichen Denkens, die die bereits errungenen

¹ S. dazu besonders Holl (1927: 155–287).

Ansätze einer freien und weltlichen Kultur wieder verschlingt» (Troeltsch 2001: 245–246).

Der Grund dafür liegt darin, dass Luther zutiefst in der Vorstellungswelt des Mittelalters verwurzelt war. So sind die ethischen Vorstellungen Luthers und seiner Anhänger bzw. Nachfolger geprägt durch die Opposition zwischen (menschlichem) Chaos und (göttlicher) Ordnung. Gerade der Wittenberger Reformator folgt in seinem politischen Denken einer tiefen Skepsis gegen jede Selbstorganisation, wie sie für moderne Gesellschaften charakteristisch ist. Dementsprechend modelliert er das Politische nicht, wie es nur wenig später für die frühmodernen Denker wie Thomas Hobbes oder, mit ganz anderen Vorannahmen, Hugo Grotius charakteristisch wird, über den Vertragsgedanken und damit über die republikanische Konzeption eines Staatswesens. Vielmehr ergibt sich für Luther, in erkennbarer Spannung zu seiner Kritik an der Vermischung einer weltlichen und einer geistlichen Herrschaft auf der Seite der römischen Kirche, das Wesen des Politischen aus dem Gedanken einer stellvertretend für Gottes Ordnungswillen agierenden Obrigkeit. Sie übt Gottes Willen zum Widerstand gegen das Böse ebenso aus wie dessen Erhaltungswillen. Diese Vorstellung, dass die ordnende Hand Gottes durch sein Gesetz dem Chaos am besten wehren würde – sei es durch das selbstwirksame Wort (Luther), sei es durch die Ordnung der Kirche (Calvin) – steht in deutlichem Widerspruch zu den demokratischen Bestrebungen moderner Gesellschaften.

Führt man sich dies vor Augen, so wird deutlich, dass die Stilisierung der Reformation als Wegbereiterin der Moderne und damit eine harmonische Zuordnung zwischen der Reformation des Christentums und der modernen Umgestaltung der Gesellschaft unsachgemäß ist. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass auch die 500-Jahrfeier zum Gedenken an den Beginn der Wittenberger Reformation 2017 immer wieder Hegels Melodie vom Beginn der Moderne mit der Reformation anstimmte.² Damals wie heute ist wohl diese Stilisierung zunächst einmal als der Versuch zu verstehen, den eingangs bei Schleiermacher angesprochenen Antagonismus zwischen Christentum und Moderne zu überwinden und beide gerade angesichts unübersehbarer Krisen- und Distanzierungserfahrungen in ein neues, harmonisches, eben nicht destruktives Verhältnis zu bringen. Wer so argumentiert versucht, in der Terminologie dieses Bandes formuliert, die Widersprüche und Antagonismen zwischen Protestantismus und Moderne in «Reibungsgewinne» umzudeuten. Dabei zeigen die konservativen Kräfte, zeigt aber auch die antimoderne Stoßrichtung, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert zunächst vom theologischen Konfessionalismus, dann aber besonders von der Dialektischen Theologie vertreten wird, dass die Moderne immer auch als eigene Bedrohung wahrgenommen wurde.

² Ein besonders prominentes Beispiel dafür stellt die offizielle Informationsseite der deutschen Bundesregierung zum Reformationsjubiläum dar: Bundesregierung (o. J.).

Doch auch wenn die Opposition der Dialektischen Theologie gegen die Moderne, gegen die Fokussierung auf den Menschen, vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Exzesse durchaus Plausibilität gewinnen konnte, so zeigte sich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, dass die Opposition zwischen Moderne und Protestantismus letztlich nicht zum Erfolg, sondern nur zur Distanzierung weiter Kreise von der Kirche führt. Denn die Zentralstellung des Einzelnen und die damit verbundenen Fragen der Lebensführung, die sich als Fragen der Weltgestaltung und damit der Diesseitigkeit stellen, stehen in unübersehbarer Spannung zu den klassischen, metaphysisch fokussierten Themen der Theologie. Was dies für die Kirche bedeutet und welche Veränderungen für die theologische Lehrbildung sich daraus ergeben, ist nach wie vor Gegenstand intensiver Debatten. Dabei fällt auf, dass die Polarität zwischen den Positionen, die die Kompatibilität mit der Moderne als Voraussetzung für eine zukunftsfähige Kirche annehmen, und denen, die gerade in deren Fokussierung auf die Einzelnen und die Kultur den entscheidenden Fehler sehen, nach wie vor den Diskurs bestimmt.

Diese knappe Rekonstruktion zeigt: Das Verhältnis des Protestantismus zur Moderne ist wesentlich verschlungener und komplizierter, als es die Erzählungen des 19. und besonders des 20. Jahrhunderts nahelegen wollten. Weder eine im Grunde als Siegesgeschichte konzipierte Erzählung vom Gleichklang zwischen Reformation und Moderne noch ein klarer Antagonismus bilden die Beziehungen adäquat ab. Vielmehr gibt es durchaus Verbindungslinien zwischen dem reformatorischen Aufbruch und der Entstehung der Moderne, allerdings sind diese keinesfalls, wie es Hegel intonierte, im Sinne einer genetischen – schon gar nicht im Sinne einer exklusiven – Ableitung zu beschreiben.

Stattdessen erscheint es sachgerechter, eine Figur aufzunehmen, die der Soziologe Philip Gorski (2020) für die Beschreibung des Verhältnisses von Protestantismus und Demokratie in den Vereinigten Staaten verwendet hat, und von Wahlverwandtschaften zwischen Protestantismus und Moderne zu sprechen. Wahlverwandtschaften bezeichnen gerade keinen genetischen Zusammenhang, sondern, ganz im Sinne von Goethes gleichnamigem Roman, eine Beziehung, die zunächst andere Bindungen zurücklassen und Hindernisse überwinden muss, ehe es zu einer innigen Verbindung kommen kann – ob diese Verbindung wie in Goethes Vorbild tragisch enden wird und muss, wird abschließend zu überlegen sein.

Es sind dabei drei Konstellationen, in denen es zur Auflösung alter Bindungen und entsprechenden Umgestaltungen gekommen ist: zum einen die Zentralstellung des Freiheitsgedankens, zum anderen die Aufwertung des Weltlichen, und schließlich die Profilierung der Bibel als leitendes Kriterium und die damit verbundene Fokussierung auf den Einzelnen und dessen Entscheidung. Alle drei Konstellationen sind miteinander verbunden, sie korrigieren und ergänzen einander. Ob als Reaktion auf eine veränderte Wissenslandschaft,

ob als Reaktion auch auf das sich verschiebende soziale Gefüge: Mehr und mehr bringen die an der Aufklärung und der Zentralstellung der Vernunft orientierten Wissenschaften das gewachsene stratifizierte Gesellschaftsmodell ins Wanken, gewinnen Bürgertum und Arbeiterbewegung die Oberhand. All das zwingt den Protestantismus zu Reaktionen und Neuanpassungen – im Blick auf Lehre, Leben und auch hinsichtlich der Organisationsformen. All das aber stellt eben keine unmittelbare Verbindung zwischen Protestantismus und Moderne dar. Nur indirekt, nur durch die tiefgreifende Modifikation der ursprünglichen Konstellationen durch die geistesgeschichtlichen und sozialen Folgewirkungen, die die Aufklärung angestoßen hat, konnten sie den Weg zu einer konstruktiven Verbindung zwischen Protestantismus und Moderne bahnen.

2. Der evangelische Freiheitsgedanke und sein Verhältnis zur Moderne

Besondere Aufmerksamkeit muss dabei sicher dem Freiheitsgedanken gelten. Denn es war der Freiheitsgedanke, der Luther populär machte und ihm die Sympathien sowohl des Volkes als auch des papstkritischen Adels einbrachte. Und es ist der Freiheitsgedanke, der im Zentrum moderner Gesellschaften steht. Allerdings ist eben, im Unterschied zu der bereits angesprochenen Deuteperspektive, die in der Fluchtlinie von Hegel und Holl argumentiert, ein fundamentaler Unterschied zwischen der reformatorischen Sichtweise und dem modernen Freiheitsverständnis zu sehen: Luthers Freiheitsschrift mit ihrer berühmten Doppelthese – «ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan; ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan» – lässt zwar den Freiheitsbegriff zum Leitbegriff des reformatorischen Denkens werden, aber sein Freiheitsverständnis ist doch von einer ganz anderen Stoßrichtung geprägt als der moderne Gedanke der Freiheit als Emanzipation und Selbstbestimmung. Denn Luther ordnet den Freiheitsbegriff der vertikalen Dimension, der Beziehung zwischen Gott und Mensch zu, nicht der horizontalen, den zwischenmenschlichen Beziehungen.

Dementsprechend ist Luthers Freiheitsverständnis nur in der Hinsicht emanzipatorisch, dass es die Freiheit gegenüber den von der Kirche geforderten Praktiken und Vorbedingungen zur Erlangung des Heils artikuliert. Allerdings ist diese Freiheit nichts, was der Mensch aus sich heraus zur Geltung bringen könnte, vielmehr ist es eine geschenkte Freiheit, die sich der Hinwendung Gottes zum Menschen verdankt. Damit ist zugleich dieser Freiheit die voluntaristische Spitze genommen, das Befreiungserlebnis, das darin besteht, sich gerade nicht an etwas Vorgegebenes halten zu müssen – und sei es nur der Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber dem, der mir die Freiheit geschenkt hat. Dieses voluntaristisch-emanzipative Element bestimmt aber das moderne Frei-

heitsdenken ganz maßgeblich. Christoph Menke³ und, in etwas abgeschwächter Form, Christoph Möllers (2020) haben dies gegenüber der Einbettung der Freiheit in Formen der sozialen Kontrolle jüngst noch einmal hervorgehoben.

Führt man sich das vor Augen, sieht man den Unterschied zum reformatorischen Denken deutlich. Denn Freiheit bleibt in Luthers Denken abhängig von dem strukturbildendem Willen Gottes. Diese Auffassung der verdankten Freiheit markiert daher eine unübersehbare Differenz zu einem modernen, emanzipativen Freiheitsbewusstsein, das die Freiheit gerade im Blick auf das Leben in der Gesellschaft zur Geltung bringen möchte und ihre Ursprünge in der dem Menschen von Natur aus gegebenen Würde verortet. Bei Luther dagegen wird über die Charakterisierung der Freiheit als verdankter sogleich auch die Verbindlichkeit der Ordnungen als Ausfluss der Nächstenliebe zum Ausdruck gebracht. Denn die dem Menschen geschenkte Freiheit führt eben den Willen Gottes, dies allein aus Gnade zu tun, mit sich – dieser ist das strukturbildende Element. Daher kann es dann auch nicht überraschen, dass das Verhalten des Menschen, das dieser geschenkten Freiheit korrespondiert, die Akzeptanz des formenden Willens Gottes ist – und umgekehrt der Widerstand gegen dieses formende Prinzip und damit gegen den Willen Gottes als Sünde zu stehen kommt. Zu dieser Akzeptanz gehört es dann, sich in die von Gott gegebenen Ordnungsstrukturen einzufügen. Die Eingangsthese aus der Freiheitsschrift ist genau in diesem Sinn auszulegen.

Von hier aus erschließt sich auch Ernst Troeltschs oben zitierte Bemerkung, der Protestantismus habe zunächst eine kirchliche Zwangskultur befördert: Troeltsch spielt hier genau darauf an, dass die lutherische Theologie das emanzipative Element der Freiheit eben nicht zur Geltung bringt, sondern ihm gerade umgekehrt die Kraft nimmt, in dem die menschliche Freiheit unter den Generalverdacht gestellt wird, Chaos zu bewirken. Demgegenüber bewirkt ein Verständnis, das Freiheit als Gabe Gottes auffasst, Ordnung. Denn hier unterstellt sich der Einzelne unter den Willen Gottes, der dem Chaos entgegentritt. Diese faktische Aushöhlung der menschlichen Freiheit konnte spirituellistisch-mystisch von Luther durch den Verweis auf den dem Glaubenden einwohnenden und seinen Willen bestimmenden Christus⁴ interpretiert werden, bedeutete aber faktisch eine Begrenzung der individuellen Freiheit durch die vorgegebenen Ordnungsmuster. Genau an diesem Punkt kam es zum Bruch der Wittenberger Reformation mit den Freiheitsbestrebungen der Bauernschaft, genau an diesem Punkt schlägt dann auch Luthers Freiheitssemantik um in eine Beachtung der vorgegebenen Strukturen. Und schließlich markiert dieser Punkt auch die Differenz zwischen der antiken und der modernen Ethik. Denn während sich das Gute nach der antiken Ethik durch das Vorgefundene definieren

³ So kann Menke formulieren: «Freiheit heißt Befreiung. Freiheit gibt es nur im oder als Prozess der Befreiung» (Menke 2018: 51).

⁴ Im Sinn des biblischen Galaterbriefes, Kap. 2, Vers 20.

lässt, beharrt die moderne Ethik darauf, dass über die Vernunft lediglich das moralisch Gesollte, nicht aber das Gute bestimmt werden kann.⁵

Der Bestand der Wittenberger Reformation war nur durch das Bündnis mit der Obrigkeit, insbesondere mit den evangelisch gewordenen Fürsten zu sichern. Zudem hatte sich in den Bauernkriegen gezeigt, dass die emanzipative Inanspruchnahme der reformatorischen Freiheitspredigt geeignet war, die überkommene Ordnung zu sprengen und Chaos zu verbreiten. Daher dominierte schon bei Luther, erst recht aber bei der nachfolgenden Generation ein Verständnis der Freiheit, das dieser im Blick auf das Verhältnis zum Mitmenschen enge Fesseln anlegte. Es ist dabei nicht ohne Ironie, dass diese Position das Plädoyer gegen die weltliche Macht der Bischöfe in eine Sakralisierung weltlicher Macht überführt: Die Obrigkeit wird Luther zur Garantin der göttlich vorgegebenen Ordnung.

Das reformatorische Modell der Freiheit unterscheidet sich somit sehr deutlich von der modernen Auffassung, der zufolge der Freiheitsgedanke im Sinne der Selbstbestimmung und damit des Heraustretens aus den überkommenen Autoritäten und Kausalitäten als Bedingung für das moralische Verhalten und damit für die Ethik überhaupt profiliert wird. Und dennoch führen eindeutige Spuren vom Freiheitsdenken der Reformation zum emanzipativen Freiheitsdenken der Moderne. Dies zeigt sich, wenn man den Blick auf die Entwicklungen im Bürgertum lenkt. Denn trotz des Bündnisses gerade der Wittenberger Reformation mit den Fürsten wird insbesondere in den Städten aufgrund des wachsenden Selbstbewusstseins des aus der klerikalen und der obrigkeitlichen Bevormundung entlassenen Bürgertums die Frage drängender, wie verhindert werden könnte, dass der Gabe-Charakter und die Orientierung an den Ordnungen die Freiheit konterkarieren.

Hier zeigt sich die Ambivalenz des reformatorischen Denkens: Diese dem wachsenden Selbstbewusstsein zugrunde liegende Aufwertung des Individuums hatte die Reformation selbst bewirkt, denn der Glaube ist nach evangelischer Einsicht ja institutionell unverfügbar, er wird durch Gott selbst gewirkt. Dabei ist die Entwicklung durch eine charakteristische Dialektik gekennzeichnet: Die Reformation befördert mit der Vorstellung der konstitutiven Sündhaftigkeit des Menschen auch das Freiheitsbeschränkungen legitimierende Agieren der Obrigkeit – und zieht sich genau dadurch die Skepsis der städtischen Eliten zu, die auf Emanzipation und Säkularisierung zielen. Die eingangs skizzierten Bemühungen, den Gleichklang zwischen evangelischem Glauben und Moderne herzustellen, reagieren auf diese Entwicklung. Im Rückblick ist es dabei von besonderer Bedeutung, dass von Karl Marx das Auseintreten von Religion und Moderne befördert worden war. Denn hier begann ein Prozess, der schließlich die Gesellschaft und dann auch die politischen Systeme in einen

⁵ Vgl. dazu die Ausführungen von Ernst Tugendhat (1984).

christentumaffinen und einen christentumkritischen Teil spaltete. Zwar findet das deutsche Bürgertum mehrheitlich wieder zu einer modernisierten, aufgeklärten evangelischen Kirche, nicht zuletzt auch in Opposition gegenüber der Arbeiterschaft, die sich über die Sozialdemokratie und auch den Sozialismus nachhaltig von der Kirche entfremdet – trotz der Reintegrationsversuche der religiösen Sozialisten. Allerdings bleibt die Freiheitsvorstellung der Moderne auf Distanz zu den reformatorischen Anfängen – und diese Freiheitsvorstellung birgt stets latent ein kirchenkritisches emanzipatives Ideal. Die großen Kontroversen zunächst um die Demokratie in Deutschland, in der Gegenwart aber vor allem die Diskussionen um die Bioethik zeigen das hier liegende Konfliktpotenzial: Nicht nur in den Debatten um die Konflikte am Anfang des Lebens, um Schwangerschaftsabbruch und pränatale Diagnostik, sondern auch am Ende des Lebens sowie in der kontroversen Einschätzung sexueller Selbstbestimmung wird die prekäre Verhältnisbestimmung zwischen individueller Freiheit und überindividueller Ordnung immer wieder aktualisiert.

Für dieses moderne Freiheitsverständnis ist charakteristisch, dass Freiheit nicht mehr als Gabe, sondern als Selbstbestimmung modelliert wird, so dass die Vernunft – und nicht mehr der Glaube – als einziger Legitimationsgrund des Handelns und auch als einziger Grund von Verbindlichkeit gelten kann. Die Konsequenzen für das Verständnis von Staat, Religion, Gesellschaft liegen auf der Hand: Verbindlichkeiten entstehen eben nicht mehr über den Verweis auf die Einsetzung Gottes (die von der Bibel oder von der Kirche kommuniziert wird), sondern durch Selbstkonstitution aus Freiheit, durch Autonomie. Die gegenwärtige Freiheitsdebatte zeigt dabei freilich, dass die Selbstkonstitution durch Paradoxien gekennzeichnet ist, die möglicherweise erneut auf einen substanziellen Beitrag des Protestantismus hinweisen könnten. Denn zum einen stellt sich die Frage, warum sich die Freiheit eigentlich an Gesetzmäßigkeiten binden sollte. Insbesondere Thomas Khurana hat in dieser Debatte darauf hingewiesen, dass das Grundproblem des an Kant anknüpfenden Freiheitsverständnisses darin liege, dass der Grund für diese Selbstbindung im Dunklen bleibe (Khurana 2019: 12f.). Das aber bedeute, dass Freiheit in dieser Perspektive unversehens in Willkür und damit in die Heteronomie nicht mehr vernünftig rekonstruierbarer Triebhaftigkeiten umzuschlagen drohe – ein Element, das schon bei Nietzsche und seiner Praxis souveräner Einzigartigkeit zum Ausdruck gekommen war.⁶ Wenn man allerdings dies verneint und den Zusammenhang von Freiheit und Selbstbindung an ein vernünftiges Gesetz betont, dann begibt man sich in die Paradoxie, dass der Impuls zu dieser Bindung doch offenkundig in einer Struktur begründet sein muss, die als natürliche (oder eben übernatürliche) bereits vorausgeht. In beiden Fällen stünde dann

⁶ Vgl. dazu insbes. Maurice Schuhmann (2011: 93–197).

die Zentralstellung der Freiheit infrage, weil sie ihren spezifischen Gehalt erst durch etwas erfährt, das außerhalb ihrer selbst liegt.

In dieser Perspektive könnte eine modifizierte Fassung der reformatorischen Einsicht hilfreich sein. Demnach verfügt die Freiheit nicht über ihren Grund und ist dennoch genötigt, sich als eine verantwortete – und das heißt auch: als eine kommunikativ-sozial verfasste – gleichermaßen reflexiv zu den voluntaristischen Bestrebungen und den vorgegebenen Strukturen zu verhalten. Dies ist allerdings nicht so zu verstehen, als hätte die Reformation das moderne Freiheitsdenken hervorgebracht, noch in dem Sinn, dass das moderne Freiheitsdenken überhaupt nur durch eine Fundierung im evangelischen Glauben einen tragfähigen Grund gewinnen könnte. Jedoch lässt sich möglicherweise im Sinne des Paradigmas der Wahlverwandtschaften konstatieren, dass es einen für beide Seiten gewinnbringenden Prozess der gegenseitigen Auslegung geben könnte: Dabei könnte das reformatorische Zeugnis mit seiner latenten, wenn nicht sogar manifesten Kritik am Einzelnen vom neuzeitlichen Freiheitsgedanken profitieren, dieser wiederum von dem protestantischen Gedanken eines der Freiheit selbst nicht zugänglichen Grundes der Verbindlichkeit.

3. Zwischen Säkularisierung und Sakralisierung: Der Berufsgedanke zwischen Reformation und Neuzeit

Ein komplexes Beziehungsgeflecht zwischen Reformation und Moderne lässt sich auch im Blick auf die «Bejahung des gewöhnlichen Lebens» konstatieren, die Charles Taylor⁷ als die entscheidende – in seinen Augen problematische – Weichenstellung der Reformation bezeichnet hat. Für Taylor beginnt damit, ganz im Banne eines hegelianisierenden Denkens, ein Prozess, der, nun signifikant anders als bei Hegel bewertet, in die säkularisierte Moderne führt. Die Verbindung von Reformation und Moderne stellt sich dabei aber für Taylor eher als Problemgeschichte denn als Fortschritts- oder gar Triumphgeschichte dar. Etwas nüchterner lässt sich wohl festhalten, dass es eben auch hier so ist, dass bestimmte Entscheidungen in die Moderne weisen, aber diese erst wirklich wirksam werden, nachdem sie durch die Aufklärung intensiviert und vor allem auch modifiziert wurden.

Die «Aufwertung des gewöhnlichen Lebens» ergibt sich daraus, dass die Reformatoren die Sphäre Gottes und die Sphäre des Menschen stärker unterscheiden. Dabei ist diese Scheidung bei den Oberdeutschen prägnanter durchgeführt als in der Wittenberger Reformation – mit Folgen: Kirchliche und weltliche Macht werden getrennt, der Klerus ab-, die weltlichen Berufe aufgewertet und die Wissenschaft freigesetzt. Neben der Depotenzierung des Klerus, der nun

⁷ So zunächst von Charles Taylor (1996: 373–535), später dann noch breiter ausgeführt in Taylor (2009).

von den Laien nurmehr funktional unterschieden wird – er ist notwendig, damit das Evangelium recht verkündet und die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß verwaltet werden – zeigen sich die entsprechenden Transformationsprozesse besonders an der neuen Bedeutung, die dem Berufsgedanken in der reformatorischen und nachreformatorischen Theologie zugemessen wird. Hier verbinden sich die Abwertung des Klerus und die Aufwertung des Laienstandes. Bezeichnete «Berufung», *vocatio*, vorreformatorisch die besondere, herausgehobene Position der Kleriker, die sich in dieser Stellung als von Gott berufene verstehen konnten, so ist es nun der weltliche Beruf, der als Ort des Gottesdienstes ausgezeichnet wird.

Diese Aufwertung des gewöhnlichen Lebens und damit auch des weltlichen Berufs ist aber nicht mit einer Säkularisierung im modernen Sinne zu verwechseln. Vielmehr gehen hier Verweltlichung und Sakralisierung Hand in Hand. Die Reformation schafft nicht einfach den besonderen Weihestatus der Kleriker ab, sondern sie legt auch den Grundstein dafür, in der weltlichen Tätigkeit nun das Zentrum des von Gott gebotenen Handelns zu sehen. Der Bevorzugung der *vita contemplativa*, die der monastischen Tradition trotz der dort gegebenen Bejahung der Arbeit als Form der Buße und der Askese eigen war, setzen die Reformatoren ein Ende.

Es bedarf einer langen Inkubationszeit, ehe die Folgen dieser Umstellung wirksam werden. Denn auch wenn sich die Ansätze der Reformation rückblickend als wichtiger Meilenstein auf dem Weg zu der modernen Problemlage darstellen, darf nicht übersehen werden, dass sich die heute bestimmende Konstellation einer weiteren wichtigen Verschiebung verdankt, der Herauslösung der Arbeitsthematik aus dem umgreifenden Modell reformatorischer Sozialphilosophie und der damit einhergehenden Säkularisierung des Arbeitsverständnisses im Kontext des modernen Wissenschafts- und Wirtschaftsdenkens: Das reformatorische Denken ist noch vollständig bestimmt von einer christlichen Integrationsvorstellung, bei der das Feld der Arbeit zwar aus dem Bereich des verdienstlichen Handelns herausgelöst wird, selbstverständlich aber eingezeichnet bleibt in den Horizont einer kirchlich-christlich geprägten Kultur. Die drei Stände, an deren Mit- und Nebeneinander sich das gesellschaftliche Zusammenleben ausrichtet, sind die Stände innerhalb der Kirche Jesu Christi. Darum kann Luther eben auch ganz selbstverständlich davon ausgehen, dass die Arbeit trotz aller Entsooteriologisierung theologisch begründet bleibt. Sie ist dem Einzelnen von Gott aufgetragen, um dem Nächsten zu dienen. Insofern gehen in Luthers Denken Depotenzierung und Sakralisierung Hand in Hand – der Abwertung im Blick auf den Heilserwerb steht die Aufwertung als ein von Gott gewolltes und gerade an dieser Stelle gefordertes Handeln gegenüber.

Auch hier kommt es über die Fokussierung auf den Beruf und damit die innerweltliche Arbeit zu einer Distanzierung gegenüber den weltanschaulichen Wurzeln, die zu dieser Aufwertung des Berufs geführt hatten. Denn hier wird

eine Differenzierung freigesetzt, die selbst die Säkularisierung mit sich bringt. Als in diesem Zusammenhang die Klammer von Berufspflicht und Rechtfertigungslehre – der Beruf bringt die aus der Gabe der Freiheit resultierende Nächstenliebe zum Ausdruck – zerbricht, wird der weltliche Beruf immer mehr zum Ort der Selbstverwirklichung. Befördert wird dies durch die Entwicklung, die das Ziel der Arbeit – um des Nächsten willen! – nicht mehr nur darin sieht, die Existenz und die Lebensgrundlagen zu sichern, sondern auch darin, die Welt zu verändern und zu verbessern. Der die Differenzierung fördernde technische Fortschritt erfährt wichtige Impulse aus dieser Struktur.

Auch wenn es auf den ersten Blick so aussieht, als stoße diese Entwicklung die Religion ab und lasse damit die protestantische Berufsethik hinter sich, so werden bei genauerer Betrachtung durchaus Konstellationen sichtbar, die eine wechselseitig korrigierende Bezugnahme zwischen der Tradition des Protestantismus und dem modernen Verständnis von Arbeit und Beruf fruchtbar erscheinen lassen. Denn mit dem Aufbrechen der Klammer zwischen Arbeitsethos und der Orientierung am Nächsten, ebenso mit dem Erreichen eines zuvor so nicht gekannten Freiheits- und Wohlstandsniveaus wird die Arbeit immer mehr zum Feld der Selbstverwirklichung und auch des eigenen Scheiterns. Beide Dimensionen liegen dabei nahe beieinander. Die Fragen von Entfremdung und Arbeitslosigkeit, von Überarbeitung und Burn-out wie auch der Selbstwertverlust bei längerer Arbeitslosigkeit sind die andere Seite eines Berufsethos, das zwar ungeahnte Steigerungen und Fortschritte mit sich gebracht hat, dafür aber auch seinen Tribut fordert.

Die Herausforderung der Gegenwart lautet hier, Wege zu finden, wie die genannten Freiheitszugewinne nicht durch die allgegenwärtige, das gesamte Leben strukturierende Dominanz von Erwerbsarbeit konterkariert werden. Wie also kann vermieden werden, dass Arbeit und Technik nicht mehr nur Orte der Freiheit sind, sondern zum Religionsersatz und zum freiheitsgefährdenden Zwang werden? Die Rückerinnerung, dass Arbeit kein Selbstzweck ist und das Wohl des Nächsten zum Ziel hat, könnte hier einen hilfreichen Kontrapunkt darstellen (vgl. dazu Huber 2013: 140–152). Wie notwendig ein solcher Kontrapunkt ist, zeigt sich besonders deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welch beschämend unterschiedliche Wertschätzung moderne Gesellschaften der Erwerbsarbeit einerseits und der Care-Arbeit andererseits entgegenbringen. Parallel dazu lautet die Aufgabe aber auch, eine evangelische Sicht zu begründen, die den veränderten Rahmenbedingungen Rechnung trägt und die Brücke zwischen den reformatorischen Ideen und der Gegenwart schlägt und zugleich in den gegenwärtigen Fragen der Arbeit zu orientieren vermag. Hier sind vor allem die Einseitigkeit der Orientierung am Nächsten, die die Selbstsorge ignoriert, sowie das Fehlen der produktiven Unterscheidung von Arbeit und Freizeit zu nennen: Der protestantische Arbeitsbegriff kann nicht nur die moderne, auf Produktivität ausgerichtete Erwerbstätigkeit in sein von der Berufsvorstellung

geprägtes Denken nicht integrieren, ihm fehlt letztlich auch ein Zugang zur Welt der Kultur. Denn mindestens die Rezeption von Kultur setzt Freizeit – altmodisch formuliert: Muße – voraus. Eine solche weder dem Nächsten noch Gott dienende Zeit war den Reformatoren aufgrund der Sündhaftigkeit des Menschen stets suspekt. Hier gilt es, unter den Eindrücken der Moderne neue Wege einzuschlagen.

4. Die Autorität der Bibel und die Erfindung des Individuums. Protestantisches Orientierungsbedürfnis im Umbruch

Der dritte genannte Verbindungspunkt, die Profilierung der Bibel als leitendes Kriterium und die damit eng verbundene Fokussierung auf den Einzelnen, seine Beurteilungs- und Entscheidungskompetenz, ergibt sich aus einer Legitimationskrise des Protestantismus: Denn wie sollten ethische Entscheidungen autorisiert werden, wenn das Lehramt seine Sonderstellung verloren hat? Die Reformatoren flüchteten sich hier in die als vermeintlich klar stilisierte Schriftautorität. Dabei steht die Überzeugung im Hintergrund, dass der Glaube an die Rechtfertigung als eine gottgewirkte Kraft die orientierungsstiftende Klarheit der Schrift garantiere. In der Denkweise des 16. Jahrhunderts ist es damit eine externe Autorität, nämlich der Geist, der die Verbindlichkeit der Heilsbotschaft ebenso wie ihre orientierende Wirkung garantiert.

In der Praxis zeigte sich jedoch schon bald, dass diese Klarheit nur durch die Vorgaben der Leitungsinstanzen, wahlweise den Landesherrn oder den Theologen, zu erreichen war. Nicht ohne ironischen Unterton kommentierte Ernst Troeltsch daher schon 1912: «In der Theorie regierten Christus und die Schrift in der Gemeinde, praktisch regierten die Landesherrn und die Theologen» (Troeltsch 2021: 1028). Hier liegen die Gründe, warum sich gerade in den lutherischen Territorien, die weniger durch ein selbstbewusstes, städtisches Bürgertum geprägt waren, Territorialismus und Absolutismus entwickeln konnten und warum sich sodann die Ideen der Demokratie in Deutschland so schwer durchsetzen konnten. Insofern gilt auch hier, dass es gerade keine geradlinige Ableitung der modernen Hochschätzung des Einzelnen, die sich in den modernen Menschenrechten so prominent ausdrückt, aus der Reformation gegeben hat – im Übrigen ebenso wenig wie aus biblischem Gedankengut. Hier ist Hans Joas in vollem Umfang Recht zu geben, der in seiner Studie zur Genealogie der Menschenrechte herausgearbeitet hat, «dass wir den Aufstieg der Menschenrechte und der Idee universaler Menschenwürde als einen Prozess der Sakralisierung der Person zu verstehen haben. Diese These enthält in sich eine Ablehnung aller Vorstellungen, dass dieser Aufstieg als Produkt einer bestimmten Tradition, etwa der christlichen aufzufassen sei» (Joas 2011: 204).

Diese Feststellung darf nun aber nicht zu der generalisierenden These verleiten, der zufolge die Neubildungen der Reformation gar keinen Einfluss auf die Entwicklung dieser Sakralität der Person gehabt hätten. Sicher, der Verlust der Transzendenz und die Konzentration auf das «nackte Leben», seinen Erhalt und auch seine Infragestellung sind Charakteristika der Moderne, die mit den Grundorientierungen der Reformation unvereinbar sind.⁸ Dennoch aber zeigt sich im Licht des zuvor Ausgeführten bereits, dass die Aufwertung des Diesseitigen eben nicht nur oder zumindest nicht ausschließlich gegen die Ideen der Reformation hervorgebracht wurde. Es ist eben zum Teil auch die Folge der angesprochenen «Bejahung des gewöhnlichen Lebens».

Enger auf den Zusammenhang der Entdeckung des Individuums aus dem Geist des Schriftprinzips bezogen zeigt sich aber auch hier die Dialektik zwischen Protestantismus und Moderne, von der schon mehrfach die Rede war. Die Vielgestaltigkeit der Bibel führt, darauf hat klassisch Wolfhart Pannenberg schon vor über 50 Jahren hingewiesen, gerade über den Versuch, ihre Klarheit und Eindeutigkeit zu erweisen, letztlich zur Verlagerung der Autorisierungsinstanz in den individuellen Glauben (Pannenberg 1967: 11–21). Denn bei den Bemühungen, die Einheit der Schrift darzustellen und ihre orientierende Bedeutung herauszuarbeiten, stoßen die Theologen erst mit Macht auf die inneren Divergenzen und vor allem dann auf das Faktum der historischen Gewordenheit der Schrift. Eine Quelle für den Glauben, so bringt Friedrich Schleiermacher die Neuausrichtung auf den Punkt, kann sie nur für diejenigen werden, die ihr diesen Status im Glauben bereits vorgängig zumessen.⁹ Unterstützt wurde diese Verschiebung durch die Bildungsanstrengungen der Reformation. Darüber hinaus wurde diese Entwicklung noch dadurch verstärkt, dass die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache zugleich eine Pluralisierung der Lesarten bewirkte: Letztlich liest jetzt jeder und jede *seine* bzw. *ihre* Bibel. All dies führte im Ergebnis zu einer Auflösung des Verbindenden und vor allem der institutionellen Selbstverständlichkeit, aus der die Kirche als Anstalt ihre Kraft bezog.

Damit zeigt sich auch hier: Der Weg von der Reformation zur Hochschätzung des Individuums verläuft nicht linear, sondern dialektisch, er ist durch Dialektiken und Paradoxien geprägt. Dabei gilt insgesamt: Der Gedanke des unmittelbar aus der Schrift gewonnenen Glaubens führt die Notwendigkeit intensiver Bildungsanstrengungen mit sich. Je stärker sich der Bildungsgedanke aber verbreitet, umso schwieriger wird es auch, die Autorität einer verbindlichen Schriftauslegung zu behaupten. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des modernen Denkens ist eng damit verbunden und stellt eine wichtige Brü-

⁸ Siehe dazu insbesondere Giorgio Agamben (2012).

⁹ «Das Ansehen der Heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der Heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen» (Schleiermacher 1960: 284 [=§ 128, Leitsatz]).

cke zwischen protestantischem Gedankengut und den Menschenrechten dar, allerdings eben nicht ungebrochen, sondern über die skizzierten komplizierten Wechselwirkungen.

Heute zeigt sich, dass die ursprünglich emanzipative Stoßrichtung dieses Denkens und der darauf aufbauenden gesellschaftlichen und politischen Bewegungen durchaus ambivalent ist: Sie können dazu führen, die Instanzen des Gemeinsamen so zu schwächen, dass ein konstruktives Zusammenleben in der Gesellschaft nicht mehr möglich ist. Das Prinzip einer an einem gemeinsamen Referenzrahmen orientierten gesellschaftlichen Ordnung, die zugleich Vielfalt und Gemeinsinn garantiert, bildet daher ein wichtiges Vermächtnis des Protestantismus an die Moderne. Dieser Referenzrahmen muss die Stabilität der Freiheit für die Einzelnen zum Ziel haben.¹⁰

5. *Bleibende Aufgaben und Ambivalenzen*

Der Protestantismus gibt der Moderne Impulse, aber die Moderne zwingt ihn umgekehrt auch dazu, seine eigene Lehrbildung zu revidieren. Aus dieser Struktur resultiert im Blick auf Freiheit, Arbeit und Technik sowie die Selbstbestimmung ein auch heute höchst ambivalentes Verhältnis. Angesichts der von ihm mit angestoßenen, fortlaufenden Entkirchlichung, die mit der Differenzierung der modernen Gesellschaft einhergeht, steht der Protestantismus kontinuierlich vor der Frage, ob er sich als konturierendes, aber gleichzeitig von der Moderne umzuformendes Moment begreifen soll oder als eine dezidiert antimoderne Gemeinschaft. Faktisch operiert er zumeist diffus: Modernekritik und Einsatz für die Einzelnen gehen Hand in Hand und führen zu einer nicht zu übersehenden Uneindeutigkeit des Protestantismus, die selbst zu einer weiteren Schwächung des Protestantismus führt.

Die Klärung des eigenen Verhältnisses zur Moderne stellt daher eine bleibende Aufgabe des Protestantismus dar, bei der es angeraten scheint, gerade mit Blick auf die ethische Urteilsbildung die konstruktive Kritik, nicht die Opposition zur Moderne zu suchen. Dabei lässt sich durchaus an den Fragen anknüpfen, die die Entwicklung der Moderne selbst offenlässt bzw. aufwirft: die Frage nach den Paradoxien von Autonomie und Selbstbestimmung, nach der drohenden Totalität des Arbeitslebens und dem Verlust des Verbindenden der Gesellschaft. Diese Themen müssen jedoch von der als Selbstbestimmung des Einzelnen verstandenen Freiheit, nicht gegen diese bearbeitet und beantwortet werden. Dann aber kann sich der Protestantismus in seiner Kombination aus Ideen, Praktiken und Orten durchaus als Impulsgeber für eine selbstreflexive Moderne bewähren. Ob und inwieweit er dies allerdings selbst als Gewinn wird

¹⁰ Vgl. dazu ausführlich Evangelische Kirche in Deutschland (2021).

verbuchen können, oder ob sich nicht letztlich die antireligiösen Kräfte der Moderne durchsetzen werden, wird abzuwarten sein. Erst dann kann auch die Frage beantwortet werden, ob das Verhältnis des Protestantismus zur Moderne einen Reibungsgewinn oder einen Reibungsverlust darstellt.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2012): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Berlin: Suhrkamp.
- Birkner, Hans-Joachim (1961): «Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick», in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 3, Nr. 3, S. 279–295.
- Bundesregierung (o. J.): *Reformationsjubiläum 2017: 500 Jahre Reformation – Aufbruch zur Moderne*, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/gesetzesvorhaben/500-jahre-reformation-aufbruch-zur-moderne-257756?view=renderNewsletterHtml> (Stand: 24.4.2022).
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2021): *Vielfalt und Gemeinsinn. Der Beitrag der evangelischen Kirche zu Freiheit und gesellschaftlichem Zusammenhalt. Ein Grundlagentext der Kammer der EKD für Öffentliche Verantwortung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Gorski, Philip S. (2020): *Am Scheideweg. Amerikas Christen und die Demokratie vor und nach Trump*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Philip Gorski und Hella Heydorn, Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): «Werke: Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». Hg. von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Holl, Karl (1927): «Der Neubau der Sittlichkeit», in: Karl Holl (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band 1: Luther*, Tübingen: Mohr, S. 155–287.
- Huber, Wolfgang (2013): *Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod*, München: Beck.
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp.
- Khurana, Thomas (2019): «Paradoxien der Autonomie. Zur Einleitung», in: Thomas Khurana, Christoph Menke (Hg.): *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*, 2. Aufl., Berlin: August, S. 8–23.
- Menke, Christoph (2018): «Freiheit und Gesellschaft. Die Dialektik der Bildung», in: Ders. (Hg.), *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin: Suhrkamp, S. 51–81.
- Möllers, Christoph (2020): *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, Berlin: Suhrkamp.
- Pannenberg, Wolfhart (1967): «Die Krise des Schriftprinzips (1962)», in: Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Band 1*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11–21.

- Schleiermacher, Friedrich (1960): *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1831)*, hg. von Martin Redeker, Berlin: Walter de Gruyter.
- Schleiermacher, Friedrich (1984): «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, Günter Meckenstock (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter, S. 185–326.
- Schleiermacher, Friedrich (1990): «Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 10: Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*, Hans-Friedrich Traulsen (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter, S. 307–394.
- Schuhmann, Maurice (2011): *Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche*, Bielefeld: Transcript.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Troeltsch, Ernst (2001): «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Band 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)*, Trutz Rendtorff (Hg.), Berlin: de Gruyter, S. 199–316.
- Troeltsch, Ernst (2021): «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Band 9, 1–3: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912)*. Bd. 9.2, Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Berlin, Boston: de Gruyter.
- Tugendhat, Ernst (1984): «Antike und moderne Ethik», in: Ernst Tugendhat (Hg.), *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, S. 33–56.

Katholizismus und Moderne: Zwei Fallbeispiele eines ambivalenten Verhältnisses

Margit Wasmaier-Sailer

1. Verdrängte Geschichte

Auch wenn wir nach der Meinung vieler Zeitgenossinnen und Zeitgenossen längst in der Spätmoderne oder Postmoderne leben, muss doch konstatiert werden, dass der Katholizismus seine wechselhafte Geschichte mit der Moderne bei Weitem noch nicht aufgearbeitet und institutionell in die Moderne stellenweise noch gar nicht hineingefunden hat. Der Katholizismus hatte von Anfang an ein ambivalentes Verhältnis zur Moderne und ist bis heute hin- und hergerissen zwischen Rezeption und Abwehr modernen Gedankenguts. Erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist Religionsfreiheit in der katholischen Kirche wirklich anerkannt¹, erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich die universitäre Theologie den Autonomiegedanken zu eigen gemacht² – um nur zwei Punkte zu nennen.

Gewiss hat die Aufklärung als eine zentrale Etappe der westlichen Moderne mit dem Ethos der Menschenrechte und dem Ideal wissenschaftlicher Rationalität normative Standards hervorgebracht, die heute unhintergebar sind und die auch die katholische Kirche nicht außen vor lassen kann. Gleichwohl hatten auch die Denker der Aufklärung blinde Flecken: Man denke nur an den Antijudaismus vieler ihrer Schriften, an die Abwertung außereuropäischer Kulturen, an den unverhohlenen, sich ins Totalitäre steigernden Fortschrittsoptimismus oder an die Unterdrückung und Disziplinierung des Natürlichen. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben 1944 in der *Dialektik der Aufklärung* die «Verstrickung» der Aufklärung «in blinder Herrschaft» (Horkheimer/Adorno 1981) aufgedeckt: Es war klar geworden, dass die Ideale der Aufklärung

¹ Das hierfür zentrale Dokument ist die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* aus dem Jahr 1965 (Zweites Vatikanisches Konzil 1996). Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit wurde aufgearbeitet von Karl Gabriel, Christian Spieß und Katja Winkler. In der von ihnen herausgegebenen Reihe «Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt» liegen bislang fünf Bände vor (Ferdinand Schönigh. Paderborn, 2010–2016).

² Zu den Wegbereitern einer autonomen Moral zählt Alfons Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971). Das Buch wurde 2017 neu herausgegeben von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt – ein Indiz dafür, dass das Thema in der Katholischen Theologie längst nicht erledigt ist. Dogmatisch wurde das neuzeitliche Freiheitsdenken vor allem von Thomas Pröpper und seiner Schule rezipiert (vgl. Pröpper 1985, 2001, 2011).

diese nicht vor einem Umschlagen in Barbarei schützen. Im Folgenden kann es daher weder um eine nostalgische Verklärung der Moderne gehen noch um einen postmodernen Abgesang auf sie. Vielmehr möchte ich ausloten, worin das Vermächtnis der frühen Moderne für die katholische Kirche besteht.

Unter «Moderne» verstehe ich eine historische Epoche und ein in dieser Epoche grundgelegtes normatives Programm. Wenngleich zentrale Ideen der Moderne schon in Reformation und Renaissance Gestalt gewinnen – der Subjektgedanke etwa oder auch der Humanismus – kann ihr Beginn mit guten Gründen ins späte 18. Jahrhundert datiert werden. Er fällt zusammen mit dem Höhepunkt der europäischen Aufklärung, der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika aus dem Jahr 1776 und der französischen Menschenrechtserklärung aus dem Jahr 1789. Die historischen Ereignisse zeigen bereits an, dass es bei der Moderne um ein dezidiert normatives Programm geht, zu dem vor allem die Menschenrechte, moralische Autonomie, wissenschaftliche Rationalität, eine kritische Öffentlichkeit, menschliches Wohlergehen und religiöse Toleranz gehören.³ Dass die Französische Revolution blutig endete und die Philosophen der Aufklärung ihre eigenen Ideale teils eklatant verfehlten, ändert nichts daran, dass im ausgehenden 18. Jahrhundert normative Standards etabliert wurden, an denen wir uns auch heute noch orientieren.

Gleicht man dieses Verständnis von Moderne mit den von Hubert Seiwert aufgeführten drei Modernebegriffen ab⁴, dann deckt es sich zwar vollständig mit dem chronologischen Begriff und konfligiert jedenfalls nicht mit dem soziologischen Begriff von Moderne. Gleichwohl fällt es letztlich durch das Raster, denn mit dem normativen Begriff, demzufolge «Moderne» als «Chiffre für eine Utopie» (Seiwert 1995: 92) aufzufassen ist, lässt es sich nicht in Einklang bringen: Wer das Normative nur unter dem Stichwort des Utopischen thematisiert, nimmt vor allem die Selbstüberhöhung der Moderne und ihren ungebrochenen Fortschrittsglauben in den Blick – er kann die normativen Leistungen der Moderne nicht mehr angemessen würdigen. Wer in diese Utopie zudem den Gegensatz von Religion und Moderne einträgt, überlässt sich dem Säkularisierungsnarrativ, das die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen Religion und Moderne nicht mehr erfassen kann, wie Seiwert selbst hervorhebt (Seiwert 1995: 97–98). Wer sich aufgrund der stillschweigenden Gleichsetzung von «normativ» und «utopisch» schließlich auf die soziologische Beschreibung oder historische Herleitung moderner Geltungsansprüche beschränkt, beraubt sich von vornherein der Möglichkeit, diese auch *normativ* einzuordnen, was eine unzulässige methodische Verkürzung darstellt. Ich leugne nicht, dass «Moderne» als Chiffre für die von Seiwert skizzierte Utopie in Umlauf ist, und stimme seiner Diagnose, dass es sich bei dieser Utopie um eine Ideologie (Seiwert

³ Der interne Zusammenhang dieser Normen wird sehr schön deutlich in Schalk/Mahlmann (2017). Klassisch natürlich Kant (1968a).

⁴ Vgl. Seiwert (1995: 92). Siehe die Einleitung zu diesem Band.

1995: 100) handelt, uneingeschränkt zu. Ich gehe jedoch davon aus, dass das normative Programm der Moderne sich nicht in dieser Utopie erschöpft, und dass die Moderne den Religionen nach wie vor etwas zu sagen hat, wie umgekehrt auch die Moderne von den Religionen lernen kann.

Der Artikel ist vor diesem Hintergrund darum bemüht, verdrängte Geschichte sichtbar zu machen: die Geschichte einer frühen Annäherung von Katholizismus und Moderne, die von rechtskonservativen Kreisen der katholischen Kirche jäh abgebrochen worden ist. Dies hat noch heute negative Konsequenzen und kann teilweise gar nicht mehr wiedergutmacht werden. Ich wähle zwei prägende Gestalten des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts aus, die sich um das Gespräch mit der Moderne verdient gemacht und im Katholizismus ihrer Zeit eine hohe Reputation genossen haben, die aber gleichzeitig schon früh mit kirchlichen Anfeindungen zu kämpfen hatten. Heute sind sie nur Fachkreisen bekannt – ihre Werke sind aufgrund der öffentlichen Diskreditierungen, aber auch aufgrund der faktischen Machtverhältnisse in der Kirche des 19. Jahrhunderts in Vergessenheit geraten. Es soll im Folgenden um den Moral- und Pastoraltheologen Johann Michael Sailer (1751–1832) und den Dogmatiker Georg Hermes (1775–1831) gehen. Anhand von Leben und Werk beider Denker beleuchte ich die sozial-gesellschaftliche (Kapitel 2), die intellektuell-theologische (Kapitel 3) und die kirchlich-institutionelle (Kapitel 4) Ebene des Aufeinandertreffens von Katholizismus und Moderne, um die Ergebnisse abschließend zusammenzutragen (Kapitel 5). Der Beitrag argumentiert, dass Katholizismus und Moderne sich keineswegs ausschließen, dass institutionelle Rahmenbedingungen eine wechselseitige Befruchtung und Korrektur aber nachhaltig verhindert haben – zum Schaden beider Seiten.

2. Ein Klima geistiger Freiheit: Katholizismus trifft auf Moderne

Es gibt erstaunliche Parallelen zwischen dem in Aresing bei Schrobenhausen (Oberbayern) geborenen Sailer und dem in Dreierwalde bei Rheine (Westfalen) geborenen Hermes: Beide wachsen in recht einfachen Verhältnissen auf und werden religiös erzogen, beide empfangen nach dem Studium der Theologie und Philosophie die Priesterweihe und schlagen aufgrund ihrer herausragenden Begabung die akademische Laufbahn ein. Beiden setzen innere Zweifel zu, was in dieser Zeit weitreichender Traditionsabbrüche sicher nicht von Ungefähr kommt: So hat Sailer vom 12. bis zum 16. Lebensjahr viel mit Gewissenskrupeln, vom 18. bis zum 22. Lebensjahr viel mit Glaubenszweifeln zu kämpfen (Reusch 1890). Bei Hermes wird der Zweifel philosophisch sogar zum Programm: Er rühmt sich, dass er bei all seinen Arbeiten den Vorsatz auf das Gewissenhafteste erfüllt habe, «überall so lange als möglich zu zweifeln» und da erst definitiv zu entscheiden, wo er «eine absolute Nöthigung der Vernunft

zu solcher Entscheidung vorweisen konnte» (Hermes 1967: X). Beide sind von Benedikt Stattler, einem in der Tradition von Christian Wolff denkenden Jesuiten und entschiedenen Gegner Immanuel Kants (Stattler 1788), geprägt: Sailer, weil er – bis zur Aufhebung des Jesuitenordens 1773 ebenfalls Jesuit – dessen Schüler ist; Hermes, weil er dessen Werk intensiv studiert hat und es seinen Vorlesungen zugrundelegt (vgl. Fliethmann 1997: 209; siehe auch Reusch 1890). Beide Theologen sind – in ihrem Zweifel und trotz der Prägung durch Benedikt Stattler – sehr aufgeschlossen gegenüber dem Denken Kants und der deutschen Idealisten, wenn sie diesem Denken auch keineswegs bedingungslos folgen. Beide Theologen sind begnadete Lehrer und haben einen enormen Wirkungskreis, was gleich noch eingehender zu thematisieren ist. Beide Theologen schließlich bezahlen für ihre geistige Aufgeschlossenheit einen hohen Preis, was später ebenfalls noch zu verhandeln sein wird.

Die Aufklärung ging an den katholischen Fakultäten nicht spurlos vorüber: Spätestens nach dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* lösten sich viele Theologen von einer scholastisch verstandenen Metaphysik – Kants Erkenntniskritik sickerte zunehmend auch in die Theologie ein.⁵ In den Vorlesungen wurde zunehmend die deutsche Sprache eingeführt – in Ingolstadt, wo Sailer lehrte, nur gegen den härtesten Widerstand seines Lehrers Stattler. Der Fächerkanon der katholischen Theologie wurde neu strukturiert und erhielt seine bis heute anhaltende Gestalt. Alles in allem mussten die Fundamente der Theologie neu gelegt werden. «Die entscheidende Mitwirkung an dieser Grundlegung, in enger Verbindung mit neuerwecktem religiösen Leben», sollte, wie der Kirchenhistoriker Georg Schwaiger schreibt, «zur wichtigsten Lebensaufgabe Sailers werden» (Schwaiger 1982: 20). Dass Sailer diese Rolle mit großem Charisma ausfüllte, ist vielfach bezeugt – so schreibt Eduard von Schenk über seinen Lehrer Sailer, «daß sein Hörsaal immer gedrängt voll war, daß auch Studierende der übrigen Fakultäten seine Vorlesungen und seine Sonntagspredigten in der Universitätskirche fleißig besuchten, daß selbst aus der Ferne, vom Rhein, aus Württemberg und der Schweiz, eine Menge junger Theologen herbeiströmten, um ihn zu hören [...]» (zitiert nach Schiel 1948: 331).

Offenbar war Sailers Privatbibliothek ein Ort regen Austausches im Schüler- und Freundeskreis, so dass «von einer eigenen <Lesekultur> im Sailerkreis gesprochen werden kann» (Scheuchenpflug 2014: 233). Bücher wurden ausgetauscht, gemeinsam gelesen und diskutiert – Sailers Lehrtätigkeit beschränkte sich also nicht auf den Hörsaal. In diesem Stil hat er mehr als tausend Geistliche

⁵ Norbert Hinske beschreibt den katholischen Frühkantianismus – also die katholische Kantrezeption des ausgehenden 18. Jahrhunderts – als «Breitenphänomen». Den Grund für die bereitwillige Aufnahme kantischen Denkens im Katholizismus sieht er darin, dass Kant die Theologie von der Forderung wissenschaftlicher Beweisbarkeit befreit habe – durch seine These nämlich, dass die Gegenstände der Metaphysik, also die Freiheit des Willens, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, nicht beweisbar, eben damit aber auch nicht widerlegbar seien (vgl. Hinske 2005: 191–200).

herangebildet, die in den Domkapiteln und auf Bischofsstühlen von 1821 an beträchtliches, in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren bestimmendes Gewicht gewannen (vgl. Schwaiger 2014: 24). Der Einfluss der Sailer-schüler wurde vor allem durch König Ludwig I. von Bayern gefördert, der als Kurprinz an der Universität Landshut ebenfalls von Sailer unterrichtet wurde und seinem Lehrer und späteren Berater zeitlebens eng verbunden blieb (vgl. Schwaiger 2014: 11). Wie aus dem Dokument Eduard von Schenks deutlich wird, hat Sailer nicht nur Studierende anderer Fakultäten, sondern auch anderer Regionen angezogen. Dies war sicherlich nicht nur eine Frucht seiner Lehr- und Publikationstätigkeit, sondern auch seiner Kontakte zu den Intellektuellen und Adligen seiner Zeit, was seine Nähe zum einfachen Volk, dem er selbst entstammte, keineswegs beeinträchtigt hat. Dass Sailer diese Kontakte intensiv gepflegt hat, belegen nicht nur seine zahlreichen und langen Reisen vor allem in die Schweiz, nach Wernigerode im Harz und an den Rhein, sondern auch die ausgedehnten brieflichen Korrespondenzen, die Hubert Schiel 1952 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.⁶

Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass konfessionelle Unterschiede für Sailer keine Rolle spielten und er gleichermaßen im Kontakt mit Männern wie mit Frauen stand: Unter seinen engen Freunden waren viele evangelisch, Johann Caspar Lavater, Matthias Claudius und Eleonore Auguste Gräfin Stolberg-Wernigerode etwa, um nur einige besonders berühmte Persönlichkeiten zu nennen (vgl. Friemel 2014: 61–71). Sailers konfessionelle Offenheit lag in seinem toleranten Wesen, im klaren Bekenntnis zur Religionsfreiheit, in der Betonung des gemeinsamen Christusglaubens, in der Rückbesinnung auf die Schrift und in einer von der Mystik inspirierten Erfahrungstheologie begründet. Er achtete konfessionelle Unterschiede, empfand sie aber nicht als menschliches Hindernis (vgl. Friemel 2014).

Vom Wesen her weit weniger irenisch als Sailer, hatte auch Hermes eine große Strahlkraft, als akademischer Lehrer, als Theologe, als Gutachter und als Mitglied des Kölner Domkapitels, in das ihn Erzbischof Ferdinand August Graf Spiegel 1825 aufnahm. Nach dem Ruf an die Universität Münster im Jahr 1807, wo seine wissenschaftliche Karriere begann, erhielt Hermes noch Rufe an die Universitäten in Breslau (1812), Bonn (1818/1820) und Freiburg (1822); auch das Rektorat der Universität Bonn wurde ihm angeboten (1820). Einzig den Ruf an die Universität Bonn im Jahr 1820 nahm er an. Hermes hatte wie Sailer eine besondere Begabung für die Lehre, sein fesselnder Vortragsstil zog auch Studenten anderer Fakultäten an und begründete wohl am nachhaltigsten seinen Ruhm, was sich unter anderem darin zeigt, dass ihm viele seiner Studenten von Münster nach Bonn folgen wollten. Sein schriftliches Werk gilt als weit weniger bedeutend – nach dem Urteil von Thomas Fließmann war es theolo-

⁶ Schiel (1952). Zu den Reisen siehe die Übersicht auf den Seiten 611–614.

giegeschichtlich relativ unfruchtbar (vgl. Fliethmann 1997: 37–47; siehe auch Reusch 1880). Nichtsdestotrotz war sein Einfluss auch nach seinem Tod enorm, hatte er doch eine ganze Generation von Seelsorgern, Religionslehrern und Professoren in ganz Preußen sowie in Hessen und Hannover geprägt und sich bei zahlreichen preußischen Bischöfen Sympathien erworben (vgl. Schwedt 1980: 5–6). Angesichts des weitreichenden Einflusses auf Bistumsebene ist es eigentlich kaum nachvollziehbar, dass Hermes' Verurteilung im Jahr 1835 nicht abgewendet werden konnte.

Dass Sailer und Hermes sich intensiv mit der kantischen und der frühidealistischen Philosophie auseinandergesetzt haben, dass sie ihren eigenen Glauben mit den kritischen Anfragen dieser Philosophie konfrontiert und um dessen zeitgemäße Deutung und Formulierung gerungen haben, macht sie zu mutigen Wegbereitern eines modernen Katholizismus. Wie die vorhergehenden historischen Skizzen zeigen, würde eine bloß werkgeschichtliche Rekonstruktion der Begegnung von Katholizismus und Moderne im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert zu kurz greifen: Die menschlichen Begegnungen, der geistige Austausch und auch die größeren Netzwerke in Gesellschaft und Kirche spielen eine nicht zu unterschätzende Rolle in diesem Geschehen und sind eigens zu würdigen. In ihnen schließen sich – vielleicht noch mehr als in der Studierstube – gedankliche Möglichkeiten auf, die sich zugleich als neue Möglichkeiten gelingenden Lebens erweisen können.⁷ Peter Scheuchenpflug ist Recht zu geben, wenn er in diesem Zusammenhang vom «theologiegenerativen Potential sozialer Räume» (Scheuchenpflug 2014: 223) spricht. Theologie entsteht durch Abgrenzungen ebenso wie durch Vernetzungen. Diese sind nicht nur gedanklicher, sondern meist auch sozialer Natur. Wie sich Sailers überkonfessionelle Kontakte im ökumenischen Charakter seiner Theologie widerspiegeln, hallt im legitimatorischen Zug von Hermes' Ansatz seine frühe Studienerfahrung an der Universität Münster nach, wo ihm seine Professoren auf die existentiell bedrängenden Fragen und Zweifel keine befriedigenden Antworten geben konnten (Hermes 1967: IV–VI; vgl. auch Fliethmann 1997: 39).

3. *Menschenrechtsethos: Autonomiegedanke und Postulatenlehre*

Die Begegnung von Katholizismus und Moderne lässt sich nicht nur sozialgesellschaftlich beschreiben, durch den Fokus auf soziale Dynamiken und gesellschaftliche Umbrüche, sondern auch intellektuell-theologisch. So hat sich

⁷ In diesem Zusammenhang wäre es auch interessant, die Wirkkraft von Lehre und Publikationen zu vergleichen. Bei Sailer und Hermes liegt dies nahe, weil von beiden belegt ist, dass sie begnadete Lehrer waren, aber als Autoren klare Schwächen hatten. Könnte es sein, dass sie abgesehen von den kirchlichen Anfeindungen auch deswegen in Vergessenheit gerieten, weil die Stärke ihres mündlichen Vortrags im schriftlichen Werk nicht oder nur bedingt zur Geltung kam?

das Menschenrechtsethos der Aufklärung direkt im theologischen Denken dieser Zeit niedergeschlagen, in der Anthropologie ebenso wie in der Gotteslehre. Klassische Beispiele hierfür sind der Autonomiegedanke und die Postulatenlehre – zwei Eckpfeiler der kantischen Philosophie, an denen sich Sailer und Hermes zwar reiben, die für ihre Ansätze letztlich aber doch tragend werden. Steht der Autonomiegedanke für die Unabhängigkeit der Moral von externen und damit auch theologischen Begründungen, so steht die Postulatenlehre für die Verwiesenheit der Moral auf einen weiteren und letztlich nur theologisch formulierbaren Sinnhorizont.

Autonomie ist nach Kant die Selbstverpflichtung des Menschen zur Sittlichkeit – Sittlichkeit besteht für ihn darin, aus freien Stücken und nicht etwa aus Nützlichkeitsbegründungen oder aufgrund religiösen Gehorsams moralisch zu handeln. Die Freiheit des Menschen – auch gegenüber Gott – wird hier bedingungslos bejaht. Dass man Moral aufgrund ihrer intrinsischen Geltung nicht theologisch begründen kann, heißt nach Kant jedoch nicht, dass Moral nichts mit Theologie zu tun hätte. Denn das Auseinanderklaffen von Moral und Glück in dieser Welt führe unwillkürlich zum Gedanken von Gott, der allein eine Korrespondenz zwischen der Moralität eines Menschen und seiner Glückseligkeit herstellen könne – allerdings erst in einem jenseitigen Leben. Um Moralität überhaupt denken zu können, postuliert Kant die Freiheit des Willens; um Gerechtigkeit trotz der innerweltlichen Ungerechtigkeit, sei sie nun naturbedingt oder menschengemacht, denken zu können, postuliert Kant die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Das höchste Gut als Übereinstimmung von moralisch definierter Glückswürdigkeit und durchaus auch natürlich zu verstehender Glückseligkeit ist letztlich nichts anderes als der Gedanke einer moralischen Welt, in der das Recht jedes Menschen auf Glück erfüllt und zugleich dessen Freiheit unbedingt geachtet wird.⁸

Man denkt unwillkürlich an die amerikanische Unabhängigkeitserklärung, wo es heißt: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness» (Congress o. J.). Die Postulatenlehre ist diesem Rechtsdenken verpflichtet: Vor Gott als der richterlichen Instanz wird das Recht jedes Menschen auf Glückseligkeit und damit sein Recht auf ein leidfreies Leben eingeklagt. Das Recht auf Glückseligkeit wird für alle Menschen in gleicher Weise eingeklagt, insofern die strenge Korrelation von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit niemanden begünstigt. Durch die Rückbindung der Glückseligkeit an die Glückswürdigkeit schließlich bleibt die Freiheit des Menschen ausschlaggebend: Glück wird nicht paternalistisch verteilt, sondern ist vom Willen des Menschen abhängig – selbst im

⁸ Vgl. hierzu den Anfang der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift, wo Kant das Verhältnis der Moral zum Gottesgedanken sehr klar bestimmt (Kant 1968b: 03.03–14 und 04.11–05.07).

Jenseits, wo die unsterbliche Seele sich dem Ideal der Sittlichkeit immer nur annähern kann. Dass Kant nicht im christlichen Sinn von einer vollkommenen und endgültigen Erlösung ausgeht, mag daran liegen, dass er dem Recht auf Glück auch im Jenseits das Recht auf Freiheit nicht opfern möchte, er beide also als gleichursprünglich betrachtet.

Soweit sollte deutlich geworden sein, dass die kantische Religionsphilosophie die Signatur des Menschenrechtsethos der Aufklärung trägt: Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird nun menschenrechtlichen Standards entsprechend gedacht. Theologie ist mitnichten jenseits ideengeschichtlicher Entwicklungen, sondern wird bis in ihre Substanz hinein von diesen erfasst – und wirkt sicherlich umgekehrt auf diese zurück. Wie weit der Autonomiegedanke und die Postulatenlehre in der für die Moderne aufgeschlossenen katholischen Welt rezipiert wurden, soll im Folgenden an den zwei ausgewählten Denkern gezeigt werden.

Zunächst zum Autonomiegedanken, den Kant an einer Stelle so fasst: «Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein» (Kant 1968b: 44.15–18, Hervorh. i. Orig.). Anders als Kant sieht Sailer die Tugend nicht nur als «Stärke aus menschlicher Selbstbestimmung», sondern auch und vor allem als «Frucht des heiligen Geistes» (Sailer 1834: 324). Denn so wichtig Vorsatz und Übung für ein tugendhaftes Leben seien, so sicher komme der Mensch mit seinen Willenskräften an eine Grenze. Sailer ist überzeugt, dass Selbstdisziplin allein den Menschen nicht zu einem tugendhaften Leben befähigt:

Der gute Wille des Menschen ist allerdings die Tugend selber; aber was bewegt den schlafenden Willen, daß er sich aufmache und gegen das Böse tapfer wehre? Was reiniget den bösen Willen, daß er rein, was stärket den schwachen Willen, daß er stark werde? Der Gute ist sich selber Gesetz, bestimmt sich selber zum Guten: aber was weckte dieß sein Selbstbestimmungsvermögen, was gab ihm diese Reinheit und Energie, was anders als der Geist Gottes mit seinem erwärmenden Strahle, mit seinem befruchtenden Regen, mit seinem belebenden Hauche? Wie die Früchte der Erde ihre Sonne, so haben die Früchte des Menschen ihre Sonne. Und, wie die Sonnenwärme die Kräfte des Baumes nicht lähmt, sondern bandenlos macht und belebet, so lähmt der Geist Gottes die Freithätigkeit des Menschen nicht, sondern belebet sie vielmehr zu allem Guten, hebt die Selbstbestimmung nicht auf, sondern wecket, stärket, erhöht sie.

(Sailer 1834: 324–325)

Wie das Zitat zeigt, stellt Sailer nicht in Abrede, dass Moralität in der Selbstverpflichtung des Menschen zur Sittlichkeit besteht: «Der Gute ist sich selber Gesetz, bestimmt sich selber zum Guten». Auch er nimmt an der Freitätigkeit und Selbstbestimmung des Menschen Maß. Seiner Auffassung nach greift Kants Tugendverständnis jedoch zu kurz, weil es das menschliche Selbstbestimmungsvermögen von den Bedingungen seiner Möglichkeit abschneide, ja gegen

diese ausspiele. Angesichts der Unbewusstheit, Gebrechlichkeit und Unlauterkeit seines Willens sei der Mensch auf den Geist Gottes als Quelle alles Guten verwiesen. Nur aus dieser Quelle heraus könne er auch da noch tugendhaft sein, wo ihm die eigene Willenskraft den Dienst versage. Nur aus ihr heraus könne er *überhaupt* frei und selbstbestimmt sein (vgl. Wasmaier-Sailer 2018: 142–148). Während Sailer den Autonomiegedanken dezidiert in den Horizont eines Letztbegründungsdenkens stellt, bleibt Hermes zurückhaltender und damit mehr auf der Linie Kants:

Manche Antriebe zur Erfüllung unserer Pflichten, die der Glaube an einen Gott gibt, fehlen, wenn wir keinen Gott glauben; und so ist nicht zu leugnen, daß die Vollbringung des Sittengesetzes schwerer sey ohne diesen Glauben, als mit demselben: aber *unmöglich* ist sie nicht, wenn dieser Glaube fehlt; weil wir auch dann noch *frey* sind. [...] Die *praktische* oder *verpflichtende Vernunft kann also nicht fordern einen Gott anzunehmen.*

(Hermes 1967: 416, Hervorh. i. Orig.)

Der Glaube ist nach Hermes demzufolge zwar eine Hilfe, aber keine Voraussetzung, das Sittengesetz zu erfüllen, denn auch ohne den Glauben sei der Mensch frei. Den freien Menschen stellt er sich vor wie Kant: Er bewege sich selbst und lasse sein Handeln nicht durch die Reize der Sinne bestimmen – daher wirke nicht die Sinnenwelt durch ihn, sondern er selbst lebe und wirke «als übersinnliches Prinzip seiner Handlungen in einer übersinnlichen Welt».⁹ Mit Kant geht Hermes davon aus, dass Moralität nicht vom Glauben abhängt und auch nicht von ihm abhängig gemacht werden darf – entsprechend weist er theologische Begründungen der Ethik mit Kant ebenso zurück. Ethik setzt nach Hermes zwar den Nachweis der Innen- und Außenwelt voraus, nicht aber eine Erkenntnis Gottes (vgl. Hermes 1967: 470). Mit dieser unbedingten Zustimmung zum Autonomiegedanken ist Hermes seiner Zeit weit voraus, gilt heute doch als selbstverständlich, dass der Glaube keine Voraussetzung von Moral ist.

Mit der Postulatenlehre – und damit bin ich bei dem zweiten hier anzusprechenden Eckpfeiler der kantischen Philosophie angelangt – greifen Sailer und Hermes die menschenrechtliche Forderung auf, es möge jedem Menschen das Glück zuteilwerden, das ihm zusteht. Wenn ihre Argumentationen auch etwas unterschiedlich verlaufen, so kommen sie doch beide bei demselben Ergebnis an: Das Wohlergehen des Menschen wird zur obersten Maxime des göttlichen Willens erklärt; es wird zu einer theologischen Forderung ersten Ranges. In Anknüpfung an einen Gedankengang aus der *Kritik der Urteilskraft*, in dem Kant die Position des atheistischen Humanismus, die er in Baruch de Spinoza verkörpert sieht, der Widersprüchlichkeit überführt (vgl. Kant 1968c: 452.08–453.05), schreibt Sailer:

⁹ Hermes (1967: 206). Auch Gott stellt Hermes sich als autonomes Wesen vor, wobei Gott die moralische Freiheit im Unterschied zum Menschen nicht erst erwerben müsse (1967: 474–475).

[...] Objekt und Grund der Hoffnung kann das Gewissen nicht seyn, nicht werden. Denn die reinste Tugend kann [...] das Loos des guten Menschen in Zeit und Ewigkeit – der Stufe des Guten nicht anpassen. Die Tugend kann nicht mehr als der Tugendheld, und der Tugendheld kann nur sich bezwingen, aber nicht die ganze Natur. Er kann zwar, wenn er *Held* ist, auch die Natur bezwingen, daß sie seinen *Tugendplan* nicht durchstreiche, aber daß sie seinen *Seligkeitsplan* [...] realisire, dazu kann er sie nicht zwingen; die Natur mag seine Vorsätze nicht meistern, aber er kann die Natur – die den Tod seines Geliebten und die Verheerungen seines zeitlichen Gutes mitbringt, und seinen eigenen Tod im Hinterhalte zeigt, auch nicht meistern. Kämpfen wider die Natur, das ist das Amt des Tugendhaften, damit sein Wille obenanstehen bleibe; die Natur in Harmonie bringen mit dem Seligkeitstriebe des Heiligen, das ist die Sache Gottes. Seligmachen kann nur Gott.

(Sailer 1832: 453–454, Hervorh. i. Orig.)

Sailer macht hier deutlich: Wenn der tugendhafte Mensch auch seine eigene Natur bezwingen könne, so bleibe er dem Lauf der Natur als solcher doch hilflos ausgesetzt. Seine Tugendhaftigkeit verhindere weder den Tod geliebter Menschen noch den Verlust zeitlicher Güter, und sie verhindere auch nicht seinen eigenen Tod. Glückseligkeit sei von daher allein von Gott als einem über die Natur erhabenen Wesen zu erhoffen. Thematisiert Sailer hier die menschliche Ohnmacht gegenüber dem natürlichen Übel, so bringt Kant in der erwähnten Passage aus der *Kritik der Urteilskraft* neben dem natürlichen auch das moralische Übel zur Sprache: Ein rechtschaffener Mann wie Spinoza, der weder an Gott noch an ein künftiges Leben glaube, müsse sich ebenso mit der Tatsache konfrontieren, dass die Natur seine guten Absichten immer wieder durchkreuze, ja schließlich endgültig vereitle, wie mit der Tatsache, dass sein guter Wille ihn nicht vor dem Betrug, der Gewalttätigkeit und dem Neid seiner Mitmenschen schütze. Sein uneigennütziger Verzicht auf jenseitiges Glück werde unter der Hand zur Einwilligung in die Unaufhebbarkeit des Unglücks auch derer, die das Glück verdient hätten und denen er selbst als rechtschaffener Mann nur das Beste wünsche (vgl. Kant 1968c: 452.14–30).

Während Hermes die Postulatenlehre in einer Hinsicht geradewegs ablehnt, stimmt er ihr in einer anderen Hinsicht unumwunden zu. Als Gottesbeweis lehnt Hermes die Postulatenlehre ab; das hinter dem höchsten Gut stehende Anliegen, Gott möge dem Menschen die Glückseligkeit zukommen lassen, die ihm gerechterweise zusteht, teilt er jedoch. Nun versteht Kant unter einem Postulat der reinen praktischen Vernunft «einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt» (Kant 1968c: 122.23–25, Hervorh. i. Orig.), also eine theoretische, aber nicht beweisbare Folgerung aus dem unabhängig von aller Erfahrung geltenden Sittengesetz. Die Postulate, auf die die praktische Vernunft durch das ihr innewohnende Bedürfnis geführt werde, könnten zwar «niemals in ein *Wissen* verwandelt werden» (Kant 1968c: 141.19–20, Hervorh. i. Orig.), stünden dem Grade nach aber keinem Wissen nach (Kant 1968a: 141.29–35). Nach Kant handelt es sich beim Glauben an die Existenz Gottes also nicht um ein Wissen, und doch komme ihm eine

vernünftig begründbare Gewissheit zu.¹⁰ Streng genommen kann bei der Postulatenlehre also nicht von einem Gottesbeweis die Rede sein. Richtig ist, dass Kant in der Forderung jenseitiger Gerechtigkeit einen hinreichenden Grund für die Annahme der Existenz Gottes sieht. Eben diesen Gedankenschritt aber geht Hermes nicht mit:

Es bleibt also ungeachtet dessen, was *Kant* und *Fichte* als Beweise des Daseyns Gottes im Wege der *praktischen Vernunft* geliefert haben, ohne alle Abänderung bestehen, was ich zu Anfange *dieses* §phen behauptete und wofür ich den Beweis gleich hinzu setzte: *daß die praktische, richtiger: die verpflichtende Vernunft uns keine Nothwendigkeit auflege einen Gott anzunehmen*. Es hat daher bey dem im Wege der *theoretischen Vernunft* geführten Beweise allein sein Bewenden.

(Hermes 1967: 446–447, Hervorh. i. Orig.)

Für Hermes führt von der praktischen Vernunft her also kein Weg zur Annahme der Existenz Gottes: Die moralische Forderung, der Mensch möge nach dem Maß seiner Glückswürdigkeit auch glücklich sein, ist für ihn kein hinreichender Grund für den Glauben an Gott. Anders als Kant und Fichte vertraut er allein auf die im Wege der theoretischen Vernunft geführten Beweise, wie er sie etwa von Thomas von Aquin her kennt. Angesichts dieser klaren Absage an die Postulatenlehre überrascht es, dass Hermes Kants Hoffnungsperspektive dennoch uneingeschränkt teilt: Nicht dieses kurze Erdenleben und die flüchtige Glückseligkeit, sondern die Erkenntnis und Liebe Gottes als wahre Glückseligkeit sei die Bestimmung des Menschen. Diese Bestimmung könne der Mensch aber nur erreichen, wenn er stets auf die innere Stimme höre, wodurch die Vernunft ihm den Willen Gottes offenbare, und wenn er ohne Ausnahme die Pflichten erfülle, welche die Vernunft ihm vorschreibe: «denn nur dann achtet meine Vernunft mich der Glückseligkeit würdig, widrigenfalls achtet sie mich derselben unwürdig – und ich muß annehmen, daß Gott eben so urtheile» (Hermes 1967: 486). Wie Kant hofft Hermes auf eine Glückseligkeit, die nicht gefährdet ist; wie Kant macht er den Anspruch auf Glückseligkeit vom Maß der Glückswürdigkeit abhängig.

4. *Im Visier der Kirche: Modernes Denken unter Häresieverdacht*

Sailer und Hermes sind den Denkern der Moderne nicht nur offen begegnet, ihre Theologie ist modernem Denken auch zutiefst verpflichtet. Dass das Menschenrechtsethos nicht nur ihr Gottesbild, sondern auch ihre Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch prägt, wurde bislang nicht klar genug gesehen. Dass beide für ihre menschliche und intellektuelle Aufgeschlossenheit einen hohen Preis bezahlt haben, ist einerseits längst erforscht, andererseits nicht wirklich aufgearbeitet, womit ich bei der kirchlich-institutionellen

¹⁰ Kant spricht von einem «Vernunftglauben» (1968a: 140.31).

Ebene des Verhältnisses von Katholizismus und Moderne angelangt bin. Es mögen einige historische Fakten zum Leben und Nachleben beider genügen:

Sailer, seit 1784 Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Universität Dillingen (Schwaben), wird im Jahr 1794 von einem Tag auf den anderen von Bischof Clemens Wenzeslaus entlassen. Hintergrund der Entlassung sind Spannungen zwischen streng konservativen und reformfreudigen Professoren in Dillingen.¹¹ Die streng konservativen Professoren, im Bunde mit ehemaligen Mitgliedern des 1773 verbotenen Jesuitenordens, beschwerten sich bei Bischof Clemens Wenzeslaus über Sailer und setzen den Bischof auch finanziell unter Druck. Die Vorwürfe lauten: Sailer sei Mitglied des Geheimbundes der Illuminaten und verbreite den Geist der Aufklärung; in den Vorlesungen mache er die Studenten mit moderner Philosophie und protestantischer Literatur bekannt; er empfehle ihnen das Lesen verbotener Bücher und untergrabe ihre Sittlichkeit; statt Furcht vor Sünde und Höllenstrafe predige er Liebe und Glaube; er pflege Freundschaften zu Protestanten und übe Einfluss auf Stellenbesetzungen aus. Selbstzeugnisse belegen, dass Sailer sich von Geheimbünden stets distanziert hat. Die übrigen Vorwürfe zeigen, dass Sailers Aufgeschlossenheit gegenüber der Moderne von Kollegen und Ordensbrüdern mit Anfeindungen quittiert wurde. Die Entlassung setzt Sailer sein ganzes Leben lang zu, auch wenn er einige Jahre später rehabilitiert wird: Ab 1799 ist er wieder als Professor tätig – zunächst an der Universität Ingolstadt, dann an der Universität Landshut (vgl. Schwaiger 1982: 40–43; siehe auch Reusch 1890).

1817, als der König von Bayern das Konkordat mit Papst Pius VII. abschließt, ist Sailer als Bischofskandidat im Gespräch. Doch die Entlassung in Dillingen, seine Kontakte zur Allgäuer Erweckungsbewegung und die Freundschaften zu Protestanten schüren das Misstrauen der Amtsträger, woraufhin zwei Gutachten in Auftrag gegeben werden. Der angesehene und 1909 heiliggesprochene Wiener Redemptoristenpater Klemens Maria Hofbauer, ein Gegner der Aufklärung und treuer Anhänger des Papstes, verfasst ein vernichtendes Gutachten. Grundlage des Gutachtens sind jedoch vor allem Gerüchte; Sailers wissenschaftliches Werk wird überhaupt nicht berücksichtigt. Es ist wenig überraschend, was Hofbauer gegen Sailer vorbringt: Mystizismus, zu große Nähe zu den Protestanten, mangelnde Papsttreue, Ablehnung des Kults. Dieses Gutachten und weitere Denunziationen in Rom verhindern Sailers Berufung zum Bischof über Jahre: 1819 wird er von der Nuntiatur als Bischofskandidat für das Bistum Augsburg abgelehnt – um in Bayern bleiben zu können, hat er kurz vorher einen Ruf nach Köln ausgeschlagen, wo man ihn ebenfalls zum Bischof weihen wollte. 1821 ernennt König Maximilian I. Joseph ihn zum Ersten Kapitular im Regensburger Domkapitel, 1822 wird er dort Weihbischof und Koadjutor, 1829 schließlich

¹¹ Die Universität Dillingen war ab 1563 übrigens die erste voll ausgeprägte Jesuiten-Universität im Römisch-Deutschen Reich.

wird er kraft des Rechts der Nachfolge doch noch Bischof von Regensburg (vgl. Schwaiger 1982: 106–125, 210).

1873, mehr als 40 Jahre nach Sailers Tod, kommt es zu einem postumen römischen Inquisitionsverfahren: Ignatius von Senestrey, ein Nachfolger Sailers auf dem Bischofsstuhl von Regensburg, wirkt zusammen mit den bayerischen Redemptoristen darauf hin, dass Sailers Schriften auf den Index kommen. Sailer wird von diesen zum «Alt-Katholiken avant la lettre und Urvater aller Ketzereien» (Wolf 2005: 356–357) stilisiert. Berater des Papstes durchschauen die Intrige und verhindern damit die Indizierung (vgl. Wolf 2005: 356–357).

Mit ähnlichen und teilweise noch weitreichenderen Anfeindungen hat auch Georg Hermes zu kämpfen. Hermes, seit 1807 Professor für Dogmatik an der Universität Münster, zieht seit dem Erscheinen der «Philosophischen Einleitung» im Jahr 1819 die Kritik des Münsteraner Generalvikars Clemens August von Droste-Vischering und des sogenannten «Kreises von Münster» um Fürstin Amalie von Gallitzin auf sich. Der Kreis der Fürstin, ein Bildungs- und Lesezirkel der Übergangszeit zwischen Aufklärung und Romantik (vgl. Fliethmann 1997: 31–32), dem auch Sailer nahesteht¹², beschuldigt ihn des Rationalismus. Der Generalvikar, der diesem Kreis ebenfalls angehört, hat aufgrund eines kirchenrechtlichen Gutachtens von Hermes schon länger Vorbehalte gegen ihn. Aufgrund der Anfeindungen in Münster nimmt Hermes den zweiten Ruf an die Universität Bonn im Jahr 1820 an. Viele seiner Studenten wollen ihm nach Bonn folgen, werden aber von Generalvikar Droste-Vischering davon abgehalten: Er droht ihnen, sie andernfalls nicht zur Weihe zuzulassen. In Bonn kann Hermes seine Vorstellungen durchsetzen, sieht sich aber auch hier mit Kritik konfrontiert, vor allem von seiten des Philosophen Karl Joseph Hieronymus Windischmann, dessen Freund Clemens Brentano eine kirchliche Untersuchung der hermesischen Lehre für nötig hält (vgl. Fliethmann 1997: 37–43; Hegel 1969). Wie dem Kreis von Münster steht Sailer auch Clemens Brentano nahe – er ist wie ein Mentor für ihn.¹³ Dass Sailer ausgerechnet mit den Menschen befreundet ist, die mit Hermes befeindet sind, ist eine Ironie der Geschichte. Meines Wissens hat Sailer sich nicht mit Hermes auseinandergesetzt; umgekehrt scheint auch Hermes sich nicht mit Sailer befasst zu haben. Die Spannungen zwischen den Kreisen um Sailer auf der einen und den Kreisen um Hermes auf der anderen Seite zeigen jedenfalls, dass der moderneaffine Katholizismus im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert keineswegs einheitlich war.

Der Düsseldorfer Pfarrer Anton Josef Binterim stößt durch ein Schreiben an den Münchner Nuntius ein Jahr nach Hermes' Tod die lehramtliche Überprüfung der hermesischen Lehre dann tatsächlich an. Der Pfarrer hat Erfolg: Durch das päpstliche Breve *Dum acerbissimas* vom 26. September 1835 werden

¹² Vgl. den Brief an Fürstin Amalie von Gallitzin in Schiel (1952: 66).

¹³ Vgl. den Brief an Clemens Brentano in Schiel (1952: 404–408, vgl. ebd. 622).

die Bücher von Hermes verboten – mit der Begründung, dass sie «Lehren und Sätze enthalten, die – je nachdem – falsch, leichtfertig, trügerisch, zum Skeptizismus und Indifferentismus hinführend, irrig, anstößig, gegenüber den katholischen Schulen ungerecht, den göttlichen Glauben umstürzend, nach Häresie schmeckend und anderweitig von der Kirche verurteilt sind» (Denzinger 2009: Abschn. 2740). Vorgeworfen wird Hermes vor allem, dass er den Zweifel zur Grundlage theologischer Forschung mache und in der Vernunft die einzige Möglichkeit übernatürlicher Erkenntnis sehe (vgl. Denzinger 2009: Abschn. 2738). Rehabilitierungsversuche seiner Schüler, denen zufolge der Erlass von Papst Gregor XVI. auf schwerwiegenden Missverständnissen beruht, scheitern (vgl. Fliethmann 1997: 45–55).

Der Hermesianismus ist nun endgültig in Misskredit geraten: Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil wird er explizit verurteilt. Die Dogmatische Konstitution *Dei Filius* vom 24. April 1870 belegt alle, die Hermes' Thesen zustimmen, mit dem Anathema (vgl. Denzinger 2009: Abschn. 3025, 3035, 3036). Kirchenrechtlich ist kaum eine weitreichendere Verurteilung denkbar. Hermes ist nun zum Feindbild der katholischen Kirche stilisiert worden, was insofern erstaunen muss, als er aufs Ganze gesehen das Denken der Moderne nur halbherzig verinnerlicht hat und sein Ansatz theologisch letztlich doch fruchtlos blieb (vgl. Fliethmann 1997: 15).

5. Nicht nur Geschichte

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass es im Katholizismus des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts eine überraschende Offenheit für Ideen der Moderne gab. Am Beispiel zweier bedeutender Theologen dieser Zeit wurde deutlich, dass religiöse Toleranz nicht nur gepredigt, sondern auch gelebt wurde, dass an Universitäten und in überregionalen Netzwerken ein lebendiger geistiger Austausch stattfand und dass Standesgrenzen aktiv überwunden wurden. Der egalitäre Geist der Aufklärung wirkte sich auf die sozialen Beziehungen aus und ging umgekehrt wohl auch aus diesen hervor. Das dem Säkularisierungsnarrativ zugrundeliegende Bild, dass sich die von der Moderne hervorgebrachten gesellschaftlichen Transformationen neben den Religionen und an diesen vorbei vollzogen, ja dass die Religionen ganz von diesen abgehängt wurden, erweist sich von hierher als falsch. Die Dynamiken der Moderne waren in den Religionen nicht weniger wirksam.

Geistesgeschichtlich lässt sich diese Entwicklung ebenso beobachten: Das Rechtsdenken der Moderne erfasste auch die Theologie dieser Zeit. Dies gilt für die philosophische Theologie eines Immanuel Kant ebenso wie für deren zahlreiche protestantische und katholische Aneignungen. Am Autonomiegedanken und an der Postulatenlehre lässt sich die Wendung zu modernen Fragen beson-

ders schön ablesen: Man fragte sich, wie moralische Autonomie möglich ist, ob man hierfür an Gott glauben müsse oder nicht. Man fragte sich, wie die Menschen angesichts ihrer Ohnmacht, aber auch Verantwortung gegenüber Natur und Geschichte das Glück erlangen können, das sie verdienen. Man fragte sich, mit welchen epistemischen Geltungsansprüchen Theologie redlicherweise auf den Plan treten darf, an welchen Stellen sie sich eine Selbstbeschränkung auferlegen muss und wo sie externe Übergriffe abzuwehren hat. Dass die zwei besprochenen Ansätze zu teils unterschiedlichen Antworten gelangen, ändert nichts daran, dass sie sich im Wirkungskreis bis heute virulenter Fragen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft bewegen.

Ganz im Kontrast zu dieser Aufbruchstimmung zeigt sich auf institutioneller Ebene eine deutliche Abwehrhaltung: Die katholische Kirche war im ausgehenden 18. Jahrhundert nicht und im 19. Jahrhundert immer weniger bereit, die Normen der Moderne anzuerkennen oder sich zumindest konstruktiv mit ihnen auseinanderzusetzen. Sie hat die Theologen, die das Gespräch mit Ideen und Konzepten der Moderne gesucht haben, durch Verleumdungen, Verurteilungen, Entlassungen und Indizierungen konsequent ins Abseits gedrängt – auch noch lange nach deren Tod. Das Studium der modernen Philosophie wurde ebenso unterbunden wie die Pflege interkonfessioneller Kontakte. Bis zur Anerkennung der Freiheitsrechte auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil war es noch ein langer und steiniger Weg. Dass die Kirche hier immer noch auf dem Weg ist, ist kein Geheimnis. Im Katholizismus des 19. Jahrhunderts konnte sich eine affirmative Haltung zum Wertekodex der Moderne deswegen nicht durchsetzen, weil die institutionellen Voraussetzungen nicht gegeben waren.

Zu den treibenden Kräften in der Begegnung von Katholizismus und Moderne zählten somit vor allem Theologieprofessoren mit einem hohen Interesse an den philosophischen Ideen ihrer Zeit. Zu den hemmenden Kräften zählte vor allem die Institution Kirche, die diese Ideen tendenziell als gefährlich einstufte und deren Rezeption zu unterbinden suchte. Bei den Konflikten zwischen universitärer Theologie und katholischem Lehramt ging es in erster Linie um normative Vorstellungen wie Autonomie und Freiheit, aber auch um epistemische Aussagen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Kirchlicherseits stieß weder das moderne Menschenrechtsethos noch die Differenzierung von Glaubenshaltungen, die auch den Zweifel zu einer Option werden lässt, auf Resonanz – hinter Ersterem währte man Autoritätsfeindlichkeit, hinter Letzterer Skeptizismus oder gar Atheismus. Langfristig wurden die klar identifizierbaren Reibungsgewinne – Rezeption der Menschenrechte, Aufgeschlossenheit für ökumenische Kontakte, Bereitschaft zu transdisziplinären Diskursen – durch die enormen Reibungsverluste vor allem in den Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Lehramt in den Schatten gestellt.

Literatur

- Auer, Alfons (1971): *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf: Patmos.
- Congress (o. J.): *Declaration of independence: A transcription*. In *Congress, July 4, 1776*, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (Stand: 12.12.2022).
- Denzinger, Heinrich (2009): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Lateinisch-Deutsch, verbessert, erweitert, übers. und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünemann, Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder.
- Fliethmann, Thomas (1997): *Vernünftig glauben. Die Theorie der Theologie bei Georg Hermes*, zugl. Diss. Univ. Tübingen, 1995/96, Würzburg: Echter.
- Friemel, Franz Georg (2014): «Johann Michael Sailer und die getrennten Christen», in: Konrad Baumgartner, Rudolf Voderholzer (Hg.), *Johann Michael Sailer als Brückenbauer. Festgabe zum 99. Katholikentag 2014 in Regensburg*, Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, S. 53–71.
- Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja (Hg.) (2010): *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja (Hg.) (2016): *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Hegel, Eduard (1969): «Hermes, Georg», in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 8, S. 671f. Onlinefassung: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118549790.html#ndbcontent> (Stand: 29.5.2023).
- Hermes, Georg (1967): *Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung*, urspr. Münster 1819, Frankfurt a.M.: Minerva.
- Hinske, Norbert (2005): «Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption: Zu den Anfängen des katholischen Frühkantianismus und seinen philosophischen Impulsen», in: Norbert Fischer (Hg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder, S. 189–205.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1981): *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1968a): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, urspr. Berlin 1912/23. Unveränderter Nachdruck, Berlin: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968b): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, urspr. Berlin 1907/14. Unveränderter Nachdruck, Berlin: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968c): *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*, urspr. Berlin 1908/13. Unveränderter Nachdruck, Berlin: de Gruyter.
- Pröpfer, Thomas (1985): *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München: Kösel.

- Pröpfer, Thomas (2001): *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Pröpfer, Thomas (2011): *Theologische Anthropologie*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Reusch, Heinrich (1880): «Hermes, Georg», in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 12, S. 1 192-196. Onlinefassung: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118549790.html#adbcontent> (Stand: 29.5.2023).
- Reusch, Heinrich (1890): «Sailer, Johann Michael von», in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 30, S. 178-192. Onlinefassung: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118604872.html#adbcontent> (Stand: 29.5.2023).
- Sailer, Johann Michael (1832): *Grundlehren der Religion*, hg. von Joseph Widmer, Sulzbach: Von Seidel.
- Sailer, Johann Michael (1834): *Handbuch der christlichen Moral. Bd. 1*, hg. von Joseph Widmer, Sulzbach: Seidel.
- Schalk, Fritz / Mahlmann, Theodor (2017): «Art. Aufklärung», in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel: Schwabe. DOI: 10.24894/HWPh.5060.
- Scheuchpflug, Peter (2014): «Sailer als Brückenbauer im Kreis seiner Schüler und Freunde: Pastoraltheologische Skizzen zum theologiegenerativen Potential sozialer Räume», in: Konrad Baumgartner, Rudolf Voderholzer (Hg.), *Johann Michael Sailer als Brückenbauer. Festgabe zum 99. Katholikentag 2014 in Regensburg*, Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, S. 223–244.
- Schiel, Hubert (Hg.) (1948): *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe. Bd. 1: Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen*, Regensburg: Gregorius.
- Schiel, Hubert (Hg.) (1952): *Johann Michael Sailer. Briefe*, Regensburg: Friedrich Pustet.
- Schwaiger, Georg (1982): *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater*, München, Zürich: Schnell & Steiner.
- Schwaiger, Georg (2014): «Johann Michael von Sailer: Bischof von Regensburg (1829-1832)», in: Konrad Baumgartner, Rudolf Voderholzer (Hg.), *Johann Michael Sailer als Brückenbauer. Festgabe zum 99. Katholikentag 2014 in Regensburg*, Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, S. 9–26.
- Schwedt, Herman H. (1980): *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, Römische Quartalsschrift. 37. Supplementheft, Rom, Freiburg i.Br., Wien: Herder.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Stattler, Benedikt (1788): *Anti-Kant*, München: Joseph Lentner.
- Wasmaier-Sailer, Margit (2018): *Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt*, Regensburg: Pustet.

Wolf, Hubert (2005): «Sailer, Johann Michael von», in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 22, S. 356–357. Onlinefassung: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118604872.html#ndbcontent> (Stand: 29.5.2023).

Zweites Vatikanisches Konzil (1996): «Die Erklärung über die Religionsfreiheit ‹Dignitatis humanae›», in: Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister; mit einem Nachtrag vom Oktober 1968: Die nachkonziliare Arbeit der römischen Kirchenleitung, Freiburg i.Br.: Herder, S. 655–675.

Religion und Wissenschaft

Der «Knoten der Geschichte» zwischen Religion und Wissenschaft

Reinhold Bernhardt

Die mir gestellte Aufgabe besteht in nichts Geringerem als darin, das Feld der Beziehungsbestimmung zwischen Wissenschaft und Religion in der Moderne abzustecken und dabei nach Reibungsgewinnen für die Religion zu fragen. Bei der Unterscheidung von Gewinnen und Verlusten handelt es sich um ein Werturteil, das immer an die Wertmaßstäbe dessen gebunden ist, der es fällt. Was dem einen ein Reibungsgewinn ist, wird dem anderen als Reibungsverlust erscheinen. Wertfrei betrachtet geht es dabei um Transformationsprozesse der Religion in der Auseinandersetzung mit wissenschaftlichem Wissen, dessen Gewinnung und Verwertung.

Die verschiedenen Dimensionen der Religion sind von solchen Transformationen in unterschiedlicher Weise betroffen. Man kann dabei mit Ninian Smart (Smart 1996, 1998: 13–22)¹ sieben Dimensionen des Religiösen unterscheiden: die praktisch-rituelle, die mythisch-narrative, die erfahrungshaft-emotionale, die doktrinal-philosophische, die ethisch-rechtliche, die sozial-institutionelle sowie die Dimension der materiellen Manifestationen (wie Tempel usw.). Die Herausforderung, die vom wissenschaftlichen Zugriff auf die Wirklichkeit ausgeht, betrifft vor allem die mythisch-narrative und die doktrinal-philosophische Dimension, also die Ebene der Glaubensvorstellungen und -lehren, d.h. die *kognitive* Seite der Religion. Und hier betrifft sie besonders diejenigen Glaubensinhalte, die auf Welterklärung bzw. Weltdeutung ausgerichtet sind. Man kann darin eine Anknüpfung an die schon seit der Antike geführte Auseinandersetzung zwischen Mythos und Logos sehen; die philosophische Religionskritik wird im Namen der wissenschaftlichen Rationalität weitergeführt.

In Schleiermachers theologischer Reflexion bündeln sich diese Transformationen wie in einem Brennglas. In der Formulierung des Titels für meinen Beitrag habe ich mich durch die von ihm gestellte rhetorische Frage inspirieren lassen: «Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn? das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?» (Schleiermacher 1990: 347). Seine ganze «Glaubenslehre» lässt sich demnach als Reaktion auf diese Herausforderung verstehen. Religion muss sich in ein konstruktives Verhältnis zur Wissenschaft setzen, will sie nicht zur Barbarei herabsinken. Mit

¹ Siehe dazu auch Krech (2018).

Barbarei ist damit ein irrationales, mythologisches Weltbild gemeint. Hier regiert der Mythos, nicht der Logos.

Die Herausforderungen, denen sich die Religion im Gegenüber zur Wissenschaft in der Moderne ausgesetzt sah und die zu Reibungen und Transformationen geführt haben, lassen sich auf drei ineinandergreifenden Ebenen beschreiben:

1. im Blick auf die Auseinandersetzung mit einzelnen wissenschaftlichen Theorien;
2. im Blick auf die Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlich fundierten Weltbild der Moderne;
3. im Blick auf die Auseinandersetzung mit dem religionskritischen Narrativ, das Wissenschaft im Kontrast zu Religion bestimmt.

Im Folgenden beschreibe ich zunächst vier Grundmodelle der Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft und zeige dann exemplarisch einige der Herausforderungen an, denen sich die Religion auf diesen drei Ebenen ausgesetzt sah. Sie haben zu Transformationen, aber auch zu Abschottungen geführt. Die Perspektive, in der ich das Spannungsfeld von Religion und Wissenschaft in den Blick nehme, ist weniger eine religionsdiagnostische und mehr eine systematisch-theologische. Ich beschränke mich dabei im Wesentlichen auf die *christliche* Religion seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, und hier ist vor allem der Protestantismus in meinem Blickfeld. Interessant, aber im vorgegebenen Rahmen nicht zu leisten, wäre der Blick in andere christliche Konfessionen und in außerchristliche Religionen. So hat es beispielsweise im Reformjudentum des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, aber auch bei muslimischen Gelehrten – wie Muhammad Iqbal – vergleichbare Versuche gegeben, tradierte religiöse Auffassungen im Lichte aktueller wissenschaftlicher Erklärungsansätze neu zu formatieren² und damit den «Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt» auch theologisch in Rechnung zu stellen.³

1. Modelle der Beziehungsbestimmung zwischen Religion und Wissenschaft

Mit Ian Barbour (2003: 113–150) lassen sich vier idealtypische Modelle der Zuordnung von Religion und Wissenschaft unterscheiden. Alle vier stellen Strategien im Umgang mit den Plausibilitätsstrukturen des modernen wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses dar:

(a) Das *Konfliktmodell* geht einerseits davon aus, dass Religion und Wissenschaft im gleichen Bezugssystem operieren, den gleichen Gegenstand haben

² Siehe dazu die Beiträge von Valérie Rhein und Amir Dziri in diesem Band.

³ Vgl. das in der Einleitung zu diesem Band genannte Kriterium 6, «Vernunftbezug».

und das gleiche Erkenntnisziel verfolgen, dass andererseits aber der Wahrheitsanspruch der Religion inkompatibel ist mit der wissenschaftlichen Weltansicht, vor allem dann, wenn es um die Entstehung des Kosmos, des Lebens und des Menschen geht. Der Konflikt kann dabei sowohl von Seiten der Religion als auch von Seiten der Wissenschaft ausgerufen werden. Ersteres ist etwa im Kreationismus der Fall, das zweite im sogenannten Neuen Atheismus.

(b) Dem *Unterscheidungsmodell* zufolge bewegen sich Religion und Wissenschaft in unterschiedlichen Bezugssystemen und können daher nicht in Konkurrenz zueinander treten. Ein Konflikt ist damit ebenso ausgeschlossen wie eine gegenseitige Befruchtung. Dieses Modell bot sich an, um der Religion – wie überhaupt dem Geistigen – eine eigene Sphäre gegenüber den andringenden Totalitätsansprüchen der wissenschaftlichen Welterklärung und einer materialistischen Weltanschauung zu sichern. Es läuft auf eine ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ von Religion und Wissenschaft hinaus. So hatte schon Kant grundlegend zwischen dem Bereich der Naturnotwendigkeit und dem Bereich der menschlichen Freiheit unterschieden. In letzterer gründet die Moralität, der die Religion zuzuordnen ist.⁴ Die idealistischen Philosophien im Gefolge Kants gingen von der Unterscheidung zwischen Natur und Geist aus und fragten nach deren Verbindung.

Der frühe Schleiermacher wollte die Selbständigkeit der Religion gewahrt wissen, indem er sie als Anschauung und Gefühl gegenüber dem Denken und dem Wollen bzw. dem Wissen und dem Tun abgrenzte und eine «eigene Provinz im Gemüt» (Schleiermacher 1984b: 204) des Menschen für sie reservierte.⁵ Wissen und Tun sind auf die Welterfahrung bezogen, Anschauung und Gefühl auf das vorreflexive Gewahrwerden des Ganzheits- bzw. Sinnzusammenhangs der Wirklichkeit, das allem Gegenstandsbewusstsein zugrunde liegt. Das Verhältnis zwischen beiden «Reichen» wird von Schleiermacher als «schneidende[r] Gegensatz» (Schleiermacher 1984b: 211) beschrieben. Damit war die Religion vor einer Kollision mit dem wissenschaftlichen Wissen geschützt. Der wissenschaftlichen Forschung konnte vollkommene Freiheit in ihrem Bereich gewährt werden.

Nach dem Konfliktmodell wird jegliche Transformation der Religion, die auf deren Kompatibilisierung mit dem wissenschaftlichen Wissen zielt, verweigert. Das Unterscheidungsmodell hingegen führt zu einer Bereichsbeschränkung der Religion, die dann auch inhaltliche Anpassungen tradierter Lehren nach sich zieht, wie sich an Schleiermachers Schöpfungslehre und seiner Rezeption der

⁴ Kant gebraucht allerdings unterschiedliche Freiheitsbegriffe: transzendente Freiheit, Freiheit als Spontaneität und Freiheit im bloß praktischen Sinn, moralische Freiheit bzw. Freiheit des reinen Willens (siehe dazu Matsumoto 2011: 180–186).

⁵ Siehe auch Schleiermacher (2003: Bd. 1, 19f. § 3 Ls). In der «Glaubenslehre» verankerte Schleiermacher den Glauben im «Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit», also in einem «unmittelbare[n] Existentialverhältnis», wie es im ersten Sendschreiben an Lücke heißt (Schleiermacher 1990: 318).

(zu seiner Zeit in den Anfängen befindlichen) historischen Bibelforschung erkennen lässt. Die Transformationen betreffen also die Berührungs- und Überschneidungsbereiche von Religion und Wissenschaft.

Unterscheidung bedeutet dabei nicht Trennung: Gerade in dieser Eigenständigkeit gegenüber der Wissenschaft und der Praxis sollte die Religion nach Schleiermacher bezogen sein auf die Bereiche des Wissens und des Handelns, indem sie dort sinnstiftend wirkt. Dabei entsteht sowohl für die Religion als auch für die Wissenschaft ein Reibungsgewinn.

(c) Das *Dialogmodell* geht ebenfalls von einer Unterscheidung aus, die aber weder zu einem Konflikt führen, noch in einer Bereichstrennung verharren soll. Vielmehr ist ein Austausch der Perspektiven anvisiert, bei dem es erstens um naturphilosophische Grenzfragen der Naturwissenschaften, zweitens um wissenschaftstheoretische Reflexionen, drittens um ethische Fragen und viertens um die Praxisformen von Religion und Wissenschaftsbetrieb geht:

- Ich nenne einige der Anfangs- bzw. Grenzfragen der (Natur-) Wissenschaft: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Ist es plausibel, die Entstehung des Kosmos, des Lebens, des Menschen als eines bewusstseinsbegabten Wesens auf eine Verkettung höchst unwahrscheinlicher Zufälle zurückzuführen? Ist die Feinabstimmung der vier physikalischen Grundkonstanten nicht ein Hinweis auf eine intentionale Anordnung? Was ist der Grund der Ordnungsstrukturen im Kosmos und der rationalen, mathematisch abbildbaren Struktur des Kosmos insgesamt? Wie erklärt sich die Intelligibilität des Kosmos generell? Darin besteht ja die Bedingung, unter der Naturwissenschaft überhaupt möglich ist. Diese naturphilosophischen Fragen lassen sich nicht mit den Methoden der Wissenschaft beantworten, stellen sich aber den dafür offenen Wissenschaftlern.
- In wissenschaftstheoretischer Hinsicht geht es im Blick auf die Wissenschaft etwa um die begrenzte Reichweite wissenschaftlicher Methoden, die Voreinstellungen der Untersuchungen, die Bewältigung von Unsicherheiten im gesamten Forschungsprozess, die Interpretation ihrer Resultate und die oft metaphernhaltige Gestalt ihrer Theorien. Bei der Religion fragen die Vertreterinnen und Vertreter dieses Modells nach der Eigenart religiöser Überlieferungen und Praxisformen (sowie deren wissenschaftlicher Erforschung), sie weisen Dimensionen und Funktion von Religion aus und thematisieren ethische Fragen.
- Ethische Fragen, die sich besonders in den Lebenswissenschaften stellen, sind das wohl wichtigste Dialogfeld. Nicht erst in der Anwendung, sondern schon beim Generieren der Forschungsergebnisse, also im Vollzug der Forschung geht es darum, dem Machbaren im Blick auf das ethisch Verantwort-

bare Grenzen zu setzen.⁶ Der Dialog findet zumeist in Ethikkommissionen statt.

- Zwischen der Praxis wissenschaftlicher Forschung und religiösen Vollzügen gibt es Ähnlichkeiten: Die gemeinschaftlichen Rituale von einzelnen Forschungsteams und den *scientific communities* ähneln denen religiöser Gemeinschaften (Fleck 2017). Die Validität von Forschungsergebnissen ist keineswegs objektiv, sondern hängt von der Anerkennung durch die wissenschaftliche Gemeinschaft ab. Dabei spielen auch <Glaubensgesichtspunkte> wie das Vertrauen in die Seriosität von Wissenschaftlern eine Rolle.

Diejenigen, die sich in diesem Dialog engagieren, streben in der Regel nicht die Überbietung naturwissenschaftlicher Theorien durch religiöse Auffassungen an. Ihre Bemühung zielt vielmehr auf eine hermeneutisch reflektierte Auseinandersetzung, die im Bewusstsein geführt wird, dass beide Sichtweisen auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind, die aber in ein Verhältnis der Komplementarität oder Konkordanz zueinander gesetzt werden können. Die jeweiligen Kompetenzen und Grenzen der Perspektiven sollen dabei offengelegt und respektiert, die Chancen der gegenseitigen Bereicherung sollen gesehen und genutzt werden.

(d) Weiter geht das *Integrationsmodell*. Seine Befürworterinnen und Befürworter wollen nicht nur die religiösen und wissenschaftlichen Weltansichten in ihrer jeweiligen Eigenheit in ein komplementäres Verhältnis zueinander setzen, sondern die eine (zumindest partiell) in die andere aufnehmen und in ihr zur Geltung bringen. Die Integration kann dabei von beiden Seiten aus vorgenommen werden: Wissenschaftliche Erklärungsansätze und Theorien (wie die Evolutionstheorie) können in das religiöse Weltbild integriert werden (<theistische Evolution>), Erscheinungsformen der Religionen können aber auch zum Gegenstand wissenschaftlicher Erklärungen gemacht werden (wie im Falle der Kognitiven Religionswissenschaft, die religiöse Kognitionen evolutionsbiologisch erklärt). Im Hintergrund steht die Überzeugung von der Einheit der Wirklichkeit, die in einer einheitlichen Sicht der Wirklichkeit erfasst werden muss. Religion und Wissenschaft sind auf die gleiche Wirklichkeit bezogen. Sie müssen letztlich zusammenstimmen.

Ich kann im Rahmen dieses Beitrags die einzelnen Modelle und das Modellschema insgesamt nicht diskutieren, will aber doch zu erkennen geben, dass es mir für die grundlegende Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft am fruchtbarsten zu sein scheint, auf der Basis einer klaren Unterscheidung Dialogmöglichkeiten zu eruieren.

⁶ Siehe dazu auch den Beitrag von Silke Gülker in diesem Band.

2. Auseinandersetzung mit spezifischen wissenschaftlichen Theorien

Wo sich die Selbstreflexion der christlichen Religion offen dafür zeigte, wissenschaftliche Erkenntnisse und Theorien konstruktiv zu rezipieren, führten die Auseinandersetzungen auf der ersten der eingangs genannten drei Ebenen zu Neuformatierungen jener Glaubensinhalte, die sich im Gegenstandsbereich dieser Erkenntnisse und Theorien befinden. Das betraf einerseits den Glauben an die Erschaffung und Erhaltung, an die Geordnetheit und die Zielbestimmung des Kosmos und der Lebewesen, besonders des Menschen. Dieser wurde durch naturalistische naturwissenschaftliche Erklärungen – zum einen durch die biologische Evolutionslehre, zum anderen durch die physikalische Kosmologie mit der sog. Urknalltheorie – in Frage gestellt. Es betraf zum anderen den Glauben an die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift und damit deren Charakter als Dokument der Offenbarung Gottes. Dieser geriet durch die geschichtswissenschaftlich informierte Erforschung der biblischen Schriften und ihrer historischen – auch religionsgeschichtlichen – Kontexte unter Druck.

Wo eine solche Offenheit für die konstruktive Rezeption dieser wissenschaftlichen Erklärungsansätze und damit die Bereitschaft, tradierte Glaubenslehren einer Revision zu unterziehen, nicht vorhanden war, weil man darin deren unzulässige Modernisierung sah, kam es dagegen zur Ausbildung von Festungsmentalitäten gegenüber wissenschaftlichen Erklärungen (wie im protestantischen Fundamentalismus⁷) und zur Verhärtung tradierter Glaubenslehren (wie im katholischen Traditionalismus). Auch das waren und sind moderne Transformationen der Religion.

Ich betrachte nun die beiden oben genannten Themenfelder – den Glauben an die göttliche Geschaffenheit der Welt und des Menschen, sowie die Sicht der Bibel als von Gott mitgeteilter Heiliger Schrift –, zeige die Herausforderung an, die diesen Glaubenslehren durch wissenschaftlichen Theorien und Forschungsmethoden erwachsen sind, und deute die davon ausgelösten Transformationsprozesse an.

(a) Schöpfungsglaube

«Wie lange wird er [der Schöpfungsbegriff] sich noch halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Kombinationen, denen sich niemand entziehen kann, gebildeten Weltanschauung?» fragte Schleiermacher in seinem zweiten Sendschreiben an Lücke (Schleiermacher 1990: 346) und zeigte damit

⁷ Siehe dazu aber die differenzierte Darstellung von Michael Hochgeschwender in seinem Beitrag zu diesem Band. Seine präzise historische Aufarbeitung des Fundamentalismus zeigt, dass die frühen «Fundamentalisten» noch nicht sehr an diesen wissenschaftlichen Theorien interessiert waren oder diese in ihre theologische Weltdeutung integrierten.

die Herausforderung an, vor der er in seiner Deutung des Schöpfungsglaubens stand. Die Maxime, die er in diesem Schreiben offengelegt hatte, – dass nämlich «jedes Dogma [...] auch so aufgefasst werden kann, dass es uns unverwickelt lässt mit der Wissenschaft» (Schleiermacher 1990: 351), indem es als Inhalt des christlichen Glaubensbewusstseins aufgefasst wird – befolgte er in seiner «Glaubenslehre». In einer Randbemerkung zur ersten Auflage dieses Werks notierte er, bei der Schöpfungslehre müsse «alles frei gelassen [werden], um die naturwissenschaftlichen Forschungen nicht zu beeinträchtigen» (Schleiermacher 1984a: 132, Nr. 760).⁸ Und so verarbeitete er darin kein wissenschaftliches Wissen. Weil sich die Religion nicht selbst auf der Ebene des Wissens bewegt, könne sie alles dem Wissen Widersprechende aus der Glaubenslehre entfernen. Dabei gehe nichts verloren, was für den Glauben von Bedeutung ist. «Christus bleibt derselbe, und der Glaube an ihn bleibt derselbe» (Schleiermacher 1990: 355).

Die Frage, wie lange sich der Schöpfungsbegriff noch halten kann gegen die Evidenz naturwissenschaftlicher Theorien, welche die Entstehung der Welt, der Lebewesen und des Menschen erklären, stellt sich bis in die Gegenwart. Wo am religiösen Verständnis der Welt, der Lebewesen und des Menschen als von Gott geschaffen festgehalten, zugleich aber die biologische Evolutionslehre und die physikalische Kosmologie anerkannt werden soll, muss die Theologie zeigen, wie die Rede von Schöpfung und Geschöpflichkeit davon zu unterscheiden und darauf zu beziehen ist. In der Reaktion auf diese Problemlage hat sich in der akademischen Theologie des Neuprottestantismus seit Schleiermacher die Auffassung zur vorherrschenden entwickelt, «Schöpfung» sei nicht im Sinne einer physischen Hervorbringung, sondern im Sinne einer <metaphysischen> Qualifikation der Welt, des Lebens und des Menschen zu verstehen: als Gewolltsein im Rahmen einer das Menschsein konstituierenden Beziehung, als ins Dasein-Gerufensein, als Zuerkennung eines Würdetitels, der zur Verantwortungsübernahme verpflichtet. «Schöpfung» wird als Lebens- und Weltdeutung verstanden (siehe dazu etwa Anselm 2012).

Dem Unterscheidungsmodell folgend werden dabei die theologische und die evolutionsbiologische Sicht als «non-overlapping magisteria» gesehen, wie es Stephen Jay Gould (1997) formuliert hat.⁹ Der Schöpfungsglaube wird also nicht als Weltentstehungstheorie oder als Lehre von der Bio- und Anthropogenese gedeutet, sondern als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins ent-

⁸ Im zweiten Sendschreiben an Lücke erklärt Schleiermacher, es nicht nötig zu haben, «innerhalb des Tatsächlichen bestimmte Grenzen zu ziehen zwischen Natürlichem und absolut Übernatürlichem». In diesem Bereich «können wir der Wissenschaft auch frei lassen, alle uns interessierenden Tatsachen in ihren Tiegeln zu nehmen» (Schleiermacher 1990: 351).

⁹ Schon Georg Simmel hatte die Auffassung vertreten, dass es nicht zum Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion kommen könne, weil beide die Welt mit unterschiedlichen Sensoren erfassen: Diese unterschiedlichen Sinnwelten bzw. Weltformen «könnten sich nun prinzipiell so wenig kreuzen, wie Töne mit Farben» (1995: 42). Ähnlich: Alfred North Whitehead (2011).

faltet. Die Religion zieht sich von der Ebene des Seins auf die des Sinns zurück, vom Erklären auf das Verstehen und Deuten, von der Faktizität des kosmischen Geschehens auf die Relationalität der Gottesbeziehung. Für Schleiermacher gilt im Blick auf die Lehre von der Schöpfung: «Die ursprünglichen Bestimmungen der Bekenntnißschriften sind einfache und reine Ausdrücke des allgemeinen Abhängigkeitsgefühls» (KGA I/7.1, 1980: 140 [§ 48, Ls]).

Das wiederum führt zur Frage, wie die biblischen Schöpfungsüberlieferungen auszulegen sind, sodass sich auch in dieser Hinsicht Transformationen ergeben. Ich kann und will diese bibelhermeneutische Frage hier nicht weiterverfolgen, sondern stelle sie in den größeren Zusammenhang der Herausforderungen, vor die sich das Verständnis der Bibel durch die historische Bibelforschung gestellt sah.

(b) Bibelverständnis

Das zweite Beispiel einer spannungsreichen Begegnung zwischen Religion und Wissenschaft betrifft nicht die Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Theorien, sondern die Rezeption geschichtswissenschaftlicher Einsichten und Methoden. Dabei steht nicht nur ein neuformatierbarer *Teil* der Glaubenslehre auf dem Spiel, sondern deren autoritative Erkenntnisgrundlage: die Bibel als Heilige Schrift bzw. als «Wort Gottes». Diese Herausforderung betrifft in ähnlicher Weise auch die Kanonbildung und Lehrentscheidungen der christlichen Kirche. Weil es bei Schrift und Tradition aber nicht nur um Bauteile, sondern um das Fundament des Glaubensgebäudes ging, war die Hitze, die an dieser Reibungsfläche entstand, auch viel größer.

Je mehr sich die biblischen Schriften als zeitbedingte und dem damaligen Weltbild verhaftete Gemeindebildungen erwiesen, umso mehr geriet der mit ihnen verbundene Anspruch ins Wanken, auf einer unmittelbaren zeitenthobenen Offenbarung Gottes zu beruhen. Je mehr die Festlegung des biblischen Kanons als Resultat urchristlicher und frühkirchlicher Entscheidungen erkannt wurde, umso weniger ließ sich eine kategoriale Unterscheidung der heiligen von anderen Schriften vornehmen. Es schien Schleiermacher unausweichlich zu sein, zwischen dem Historischen und dem Theologischen zu unterscheiden, sich auf die wesentlichen theologischen Inhalte des Glaubens zu besinnen und an nichts festzuhalten, was der historischen Bibelforschung widerspricht, wie etwa an der Lehre vom Kanon und von der Inspiration (Schleiermacher 1990: 355).

Mit der Problematisierung dieser Lehren muss aber auch die theologische Begründung der Bibelautorität einer Revision unterzogen werden. Schleiermacher formuliert das Problem folgendermaßen: «Es wird immer sehr schwierig sein, den Grundsatz aufzustellen, alles, was in den heiligen Schriften enthalten

ist, sei göttliche Lehre, und dabei nicht bestimmen zu können, welches diese Heiligen Schriften sind» (Schleiermacher 1990: 355). Die Konsequenz daraus lautet für ihn: «Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christus begründen, vielmehr muss dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen» (Schleiermacher 2003: 316 [§ 128 Ls]).

In dem Maße, in dem die Bibel dem wissenschaftlichen Zugriff durch die historisch-kritische Bibelforschung ausgesetzt wurde, artikulierte sich aber auch der Protest dagegen. Er blieb nicht auf die akademische Theologie beschränkt, sondern führte zu Friktionen in den christlichen (besonders protestantischen) Religionsgemeinschaften, die bis heute anhalten. Dabei traten und treten z.T. massive Autoritätskonflikte auf. Wer verfügt über die normative Deutehoheit in den Religionsgemeinschaften: kirchliche Autoritäten, charismatische Führerpersönlichkeiten, die Gemeinden selbst, gewählte Repräsentanten?¹⁰

Auf der einen Seite stellen die Erkenntnisgewinne durch die historische Bibel- und Dogmenforschung einen enormen wissenschaftlichen Fortschritt (also einen Reibungsgewinn) dar, auf der anderen Seite werden aber nicht nur die einzelnen Erkenntnisse, sondern wird diese gesamte Methode in der evangelikalen und Teilen der charismatischen Bewegung als theologisch unsachgemäß zurückgewiesen. Und selbst da, wo Geistliche in der historisch-kritischen Bibelforschung ausgebildet sind, bringen sie diese Kenntnisse in ihrer kirchlichen Praxis oft nicht oder nur sehr vorsichtig ein, weil sie fürchten, damit Sensibilitäten der Glaubenden zu verletzen.

3. Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlich fundierten Weltbild der Moderne

Auf der zweiten der eingangs unterschiedenen drei Ebenen geht es nicht mehr nur um einzelne wissenschaftliche Methoden und Theorien, auch nicht um einzelne Glaubensinhalte und das Verständnis der religiösen Traditionsquellen, sondern um die Prägung und Umprägung ganzer Formationen der christlichen Religion durch das wissenschaftlich fundierte Weltverständnis. Um im Bild eines Bildes zu sprechen: Es geht nicht nur um einzelne Figuren im Bild, sondern um den Hintergrund und den Rahmen des Bildes. Ich greife drei Bereiche exemplarisch heraus, in denen Transformationsprozesse nicht nur *in* der Religion, sondern *der* Religion – jedenfalls signifikanter Formationen der Religion – stattgefunden haben, die durch das wissenschaftlich fundierte Wirklichkeitsverständnis ausgelöst wurden. Die ersten beiden reichen in das 19. Jahrhundert zurück, die dritte betrifft die Gegenwart.

¹⁰ Vgl. das in der Einleitung zu diesem Band genannte Kriterium 3, «normative Vorstellungen».

(a) Existenzialisierung des Gottesbezuges: Verschiebung von der Welt hin zum Menschen

Max Weber hatte bekanntlich die These aufgestellt, dass die moderne Wissenschaft die Welt entzaubert hat. Für die entzauberte Welt gilt, «dass es [...] prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne» (1988 [1922]: 594). Weder für die Entstehung der weltlichen Wirklichkeit, noch für deren Strukturen (also etwa für die ‹Naturgesetze›), noch für die sich darin vollziehenden Ereignisse darf eine *metaphysische* Kausalursächlichkeit angenommen werden. Der physischen Wirklichkeit liegt nach Weber keine metaphysische, sondern eine mathematische Matrix zugrunde. Diese ist berechenbar. Damit ist das Naturgeschehen rational und technisch beherrschbar. Alle Versuche, Naturprozesse mit magischen Mitteln oder durch Gebete beeinflussen zu wollen, sind somit obsolet geworden. Bittgebete, die auf ein Eingreifen Gottes in diese Prozesse zielen – wie etwa Gebete um Sonne oder Regen –, sind atavistisch. Die Annahme von Naturwundern, Engeln und Dämonen erscheint absurd. Mit der physikalischen Erklärung des Gewitters und der Erfindung des Blitzableiters konnte das Gewitter nicht mehr als Ausdruck des Zornes Gottes verstanden werden.

Wenn aber alle supranaturalen Aktinstanzen aus der Erklärung naturhafter und geschichtlicher Prozesse verbannt werden, ist damit nicht nur der Glaube an die ursprüngliche Erschaffung der Welt, des Lebens und des Menschen in Frage gestellt, sondern auch die Vorstellung einer göttlichen Erhaltung, handelnden Begleitung und teleologischen Lenkung des Kosmos, kurz, die Inhalte der Vorsehungslehre. Ein Handeln Gottes in Natur und Geschichte im Sinne unmittelbarer Interventionen ist demnach nicht mehr denkbar. Darauf beruht aber ein wesentlicher Teil nicht nur des traditionellen *christlichen* Glaubens, sondern aller *theistischen* Religionen. Es geht dabei nicht um einen bestimmten und distinkten Inhalt der Religion, sondern um deren Ganzes: um den aktiven Weltbezug Gottes insgesamt. Die Rationalität, Plausibilität und Funktionalität des Gottesglaubens steht auf dem Spiel.

Das hatte nicht nur Folgen für das religiöse Weltverständnis, sondern auch für die liturgische Praxis. An den Revisionen der kirchlichen Gesangbücher und der kirchlichen Agenden in den letzten beiden Jahrhunderten kann man sehen, dass die Lieder und liturgischen Texte, in denen um Eingriffe Gottes in das Naturgeschehen gebetet wurde, nach und nach zurückgedrängt wurden und fast ganz verschwunden sind.¹¹ Die von der Religion geforderten und oft auch

¹¹ Eines der Lieder dieser Art, die im «Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz» erhalten geblieben sind, ist Lied Nr. 541. In der zweiten Strophe heißt es: «sende gnädig zum Gedeihn Regen, Wind und Sonnenschein. Wende ab mit Vaterhand Hagel, Fluten, Sturm und Brand». Diese Strophe wird gerahmt von segens-

vollzogenen Anpassungsleistungen betrafen das Verständnis und die Praxis des gesungenen und gesprochenen Bittgebets, die liturgische Sprache in Gänze und letztlich die Bestimmung der Beziehung Gottes zur Welt insgesamt.

Der Glaube an ein Handeln Gottes in Natur und Geschichte wurde in der akademischen Theologie vielfach zurückgestellt hinter eine anthropozentrische Auffassung, der zufolge Gott – vermittelt durch die Verkündigung seines Wortes – auf die Existenzverfassung des Menschen einwirkt, um dieser eine neue Orientierung zu geben. Besonders die Existenztheologie hat diese Transformation vorgenommen. Bei Rudolf Bultmann steht sie im Rahmen seines Entmythologierungsprogramms. Dieses stellt einen markanten Versuch dar, die Auslegung der biblischen Schriften und das Verständnis des christlichen Glaubens mit den Prägungen der modernen Geisteskultur in Einklang zu bringen. Die Rede vom «Handeln Gottes» ist nach Bultmann als analogischer Ausdruck der «Existenzbeziehung zwischen Gott und Mensch» zu verstehen (Bultmann 1993: 178).¹² Gott handelt nicht an Dingen und Ereignissen, sondern an Personen. Der religiöse Glaube wird entweltlicht, entnaturalisiert und entgeschichtlicht.

Selbst dort, wo dieser konsequenten Existenzialisierung des Glaubens widersprochen und Gottes Wirken in Natur und Geschichte wieder stärkere Bedeutung beigemessen wird – wie etwa bei Wolfhart Pannenberg oder den Entwürfen einer «Theologie der Natur» (wie sie besonders im englischen Sprachraum entwickelt worden sind, etwa von Ian Barbour, Arthur Peacocke und John Polkinghorne) – wird in Rechnung gestellt, dass die Rede von einem Handeln Gottes in der Welt keine objektive Tatsachenfeststellung, sondern eine hermeneutische Erschließungsleistung darstellt. Insofern wird auch hier der *human factor* zur Geltung gebracht.

Wiederum gilt: Diese Anthropozentrierung des religiösen Glaubens in der Moderne ist nicht nur ein Reflexionsprodukt der akademischen Theologie, sondern findet ihren Niederschlag auch im Glaubensleben der einzelnen Christinnen und Christen sowie in der Praxis der Kirchen. Als ein Beispiel dafür sei der Umgang mit Leiderfahrungen genannt. Im Falle des *malum physicum*

theologischen Aussagen. So heißt es in der ersten und in der dritten Strophe «segne, Gott, der Hände Tat».

Es gibt auch Erscheinungsformen der kirchlichen Volksfrömmigkeit, die das Paradigma des Wirkens Gottes in der Natur nicht verlassen, sondern im Blick auf aktuelle Entwicklungen transformieren: 1678 legten die Bewohnerinnen und Bewohner von Fiesch und Fierschertal im katholischen Oberwallis ein Gelübde ab. Es bestand aus dem Versprechen, gottwohlgefallig zu leben, und aus der Bitte an Gott, den bedrohlichen Aletschgletscher nicht weiter wachsen zu lassen. In Zeiten der Gletscherschmelze regte nun der Pfarrer von Fiesch an, das Gebetsanliegen umzukehren und für den Erhalt des Gletschers zu beten. Dafür erbat er die Zustimmung des Papstes. Siehe dazu: <https://www.swissinfo.ch/ger/laesst-sich-der-gletscher-schwund-mit-beten-bannen-/944264> (Abruf: 5.1.2022) – diese Hinweise verdanke ich Andreas Tunger-Zanetti.

¹² In seinem Aufsatz «Der Gottesgedanke und der moderne Mensch» deutet er Gottes Handeln «als ein Geschehen, [...] das [...] die Existenz des Menschen betrifft» (Bultmann 1963: 342).

wird dabei von Gott in den meisten Fällen nicht die unmittelbare Abwendung der naturhaften und geschichtlichen Ursachen des erfahrenen Leids erhofft und erbeten, sondern die Stärkung der betroffenen Menschen im Umgang mit dem Leid sowie die Weckung von Empathie und Solidarität bei denen, die das Leid anderer wahrnehmen. Im Falle des *malum morale* zielt die Gebetsbitte zudem auf eine Bewusstseinsveränderung bei den dafür Verantwortlichen.

Hier – wie auch bei den anderen genannten Entwicklungen – lassen sich allerdings immer auch gegenläufige Bewegungen ausweisen. Sie versuchen, den Transformationen der Religion in der Moderne zu widerstehen, wollen an vormodernen Frömmigkeitsformen festhalten und brandmarken die moderneffinen Anpassungen als Verrat am Proprium der je eigenen Religion. Dabei nehmen sie aber ihrerseits immer auch Neubildungen dessen vor, was sie für den ursprünglichen und unaufgebbaren Kern des Glaubens halten. Im Blick auf die Revision der Auffassung vom Handeln Gottes in Natur und Geschichte kann man etwa auf die Gebetspraxis evangelikaler Gemeinden verweisen, die inbrünstig um göttliche Interventionen beten.

(b) Historisierung der Religion

Die im vorigen Abschnitt als Modernisierungsimpuls der Religion beschriebene historisch-kritische Quellenforschung mit den Methoden der Altertumsforschung und der Altphilologie steht im breiteren Kontext einer Historisierung der gesamten Geisteskultur, die auch das (Selbst-) Verständnis der Religion erfasste. Historisierung bedeutet dabei auch Säkularisierung. Das betrifft zunächst die Deutung von Geschichte und mit ihr auch die Deutung der Religionsgeschichte. So wie im 19. Jahrhundert übernatürliche Mächte aus der Erklärung der *Natur* ausgeschieden wurden, so wurden übergeschichtliche Mächte aus der Erklärung der *Geschichte* verbannt. Leopold von Ranke (1795–1886) vertrat noch eine kontemplative Geschichtssicht. Er verstand die Geschichte als «Hieroglyphe Gottes».¹³ Die Aufgabe des Historikers sei es, diese zu dechiffrieren. Theodor Mommsen (1817–1903) verweigerte sich dagegen allen transzendenten Ausdeutungen des geschichtlichen Prozesses konsequent. Ihm zufolge wird die Geschichte ausschließlich von den in ihr wirkenden Kräften vorangetrieben. Sie geht nicht auf ein Ziel zu und hat keinen Finalsinn. Es gilt das Immanenzprinzip: Geschichtliche Ereignisse sind auf geschichtliche Faktoren und Strukturen und auf die in ihnen wirkenden Handlungssubjekte zurückzuführen. Das

¹³ «In aller Geschichte wohnt, lebt, ist Gott zu erkennen. Jede That zeugt von ihm, jeder Augenblick predigt seinen Namen, am meisten aber dünkt mich der Zusammenhang der großen Geschichte. Er steht da wie eine heilige Hieroglyphe...» Brief an Heinrich Ranke (1820), in: Ranke 1890 (89–90).

gilt auch für die Religionsgeschichte. Die geschichtliche Wirklichkeit ist das Produkt menschlichen Handelns.

Es ging bei dieser Historisierung und Säkularisierung aber nicht nur um die Deutung von Geschichte, sondern um eine grundlegend geschichtliche Auffassung der Wirklichkeit insgesamt und damit auch der Religion. In dieser Sicht ist die Religion nicht nur in den Fluss der Geschichte eingebunden; sie ist ein Produkt geschichtlicher Prozesse. Davon gehen Feuerbachs Projektionstheorie, Marx' historisch-materialistische Religionskritik und Freuds psychoanalytische Religionsdeutung aus. Alle Erscheinungsformen der Religion sind dem zufolge nicht nur geschichtlich verfasst und damit relativ; sie sind auch aus der Geschichte hervorgegangen, also geschichtlichen Ursprungs. Daraus folgt, dass allein empirische Erkenntnisquellen zugelassen sind. Zudem lässt historisches Denken nur Wahrscheinlichkeitsurteile zu – in der Religion geht es aber um unbedingte Gewissheiten. Die Frage nach dem Verhältnis von religiöser Normativität und Geschichte bricht auf.

In diesem Paradigma wurzelt die Trennung einer rein historisch und empirisch verfahrenen Religionswissenschaft von der Theologie, die das tradierte Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaft im jeweiligen Zeitbezug zum Ausdruck bringen will. Damit stellt sich die Frage, inwieweit auch die Theologie selbst wissenschaftliche (etwa religionssoziologische und -psychologische) «Außenperspektiven» anwenden kann und soll; und es stellt sich die Frage, inwiefern sie selbst Wissenschaft ist. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie steht zur Debatte. Die Unterscheidung von Religion und Wissenschaft wird damit in der Selbstreflexion der Religion thematisch. Damit hängt auch die Frage nach der Berechtigung der Theologie zusammen, nach wie vor im Haus der Wissenschaften, also an der Universität, vertreten zu sein.

(c) Ökologisierung der Religion

Der Bericht *Die Grenzen des Wachstums*, den Dennis und Donella Meadows 1972 für den Club of Rome vorstellten (Meadows 1972), begründete die Umweltbewegung. Diese hat seither zu einem tiefgreifenden Bewusstseinswandel in der Weltgesellschaft geführt. In weiten Teilen der christlichen Religion wurde dieses wissenschaftlich fundierte ökologische Bewusstsein als ureigenes Anliegen aufgenommen. Unter dem Leitwort «Bewahrung der Schöpfung» führte es dabei zu weitreichenden Transformationen. Das Verhältnis des Menschen zu den «Mitgeschöpfen»¹⁴ und zur ökologischen Umwelt musste neu taxiert wer-

¹⁴ Der Begriff der «Mitgeschöpflichkeit» wurde 1959 von Fritz Blanke geprägt, um den in seinen Augen zu eng gefassten Begriff «Mitmenschlichkeit» zu weiten (1959: 198). Der Ausdruck «Mitgeschöpf» begegnet allerdings schon im Pietismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts, so etwa im Biberacher Gesangbuch (Mayer/Knecht 1802: Lied 851). Die Rubrik,

den. Das hatte Auswirkungen auf das religiöse Verständnis des Menschen, aber auch auf die Vermessung des religiös-ethischen Themenfeldes und die daraus resultierende ethische, pädagogische und sogar liturgisch-rituelle Praxis. Die Zentrierung der religiösen Weltanschauung auf den Menschen wurde in diesem Diskurs wieder aufgebrochen. Fragen der Tierethik und der Umweltethik spielen in den religiösen Reflexionen und Aktionen nun eine wichtige Rolle. Das Leitwort «Bewahrung der Schöpfung» ist sogar in die politische Rhetorik eingezogen.¹⁵

Die Ökologisierung der Religion richtet sich zwar auch gegen die oben unter dem Stichwort «Existenzialisierung des Gottesbezuges» beschriebene anthropozentrische Engführung des Glaubensdenkens, bleibt aber insofern auf den Menschen bezogen, als diesem die Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung auferlegt wird. Die Anthropozentrik wird gewissermaßen von der Glaubenslehre in die Ethik verlagert.

Bei der Ökologisierung der Religion geht es nicht – wie auf der ersten der eingangs genannten drei Ebenen – um den Schöpfungsglauben als ein Segment der christlichen Glaubenslehre, sondern um die schöpfungsethische Grundierung ganzer Religionsformationen: um Werthaltungen, Handlungsorientierungen und kirchliche Aktionsprogramme.

Das ökologische Bewusstsein geht auf verschiedene wissenschaftliche Entwicklungen zurück. Das beginnt schon mit der Einbettung des Menschen in den Stammbaum des Lebens, wie sie sich aus dem Paradigma der biologischen Evolution ergibt. Im evolutionsbiologischen Stammbaum des Lebens ist das Menschengeschlecht nur noch ein marginaler Zweig in der Gruppe der Eukaryoten (Lebewesen mit Zellkern und Zellmembran). Der Mensch ist biologisch vollständig in das Tierreich eingebunden und kann nicht mehr in Anspruch nehmen, «Krone der Schöpfung» zu sein. Die Herausforderung geht auf dieser Ebene aber nicht nur von der Evolutionslehre als einer distinkten wissenschaftlichen Theorie aus, sondern vom Evolutionsparadigma als einer weltbildprägenden Anschauung. Dieses Paradigma reicht weit über die Lehre hinaus. Sie betrifft das Naturverständnis allgemein.

Auch andere naturwissenschaftliche Ansätze führten dazu, dass die jahrhundertalte Bestimmung des spezifisch Menschlichen im Unterschied zum Tier fragwürdig wurde. In der Verhaltensforschung an Primaten ließen sich bei ihnen kognitive und emotive Fähigkeiten beobachten, die man früher allein dem Menschen zugeschrieben hatte. Primaten verfügen über Ansätze zu instrumenteller Rationalität, zu Sprachlichkeit, zu Empathie und Altruismus und

in der dieses Lied eingestellt ist, trägt den Titel: «Pflichtgemäßes Betragen gegen Tiere, Pflanzen und Bäume».

¹⁵ Reiner Anselm konstatiert: «[K]ein anderes Lehrstück der christlichen Dogmatik hat sich einen so wichtigen Platz in der Alltagssprache erobert wie die ökologisch-emanzipatorisch umgestaltete Schöpfungslehre» (Anselm 2012: 233).

sogar zu Selbstbewusstsein. Schließlich hat auch die Genetik die früher klar gezogene Grenze zwischen Mensch und Tier aufgeweicht. Das führte zu einer höheren Wertschätzung der Tiere und zur Forderung, ihnen Würde und Rechte zuzuerkennen.

Der Mensch wurde aber nicht nur in das Tierreich eingeordnet, sondern zusammen mit den Tieren in seine ökologischen Umwelten gestellt. Die noch in der Newton'schen Physik wurzelnden mechanistischen Paradigmen mit ihren monolinearen Kausalitätszusammenhängen wurden zunehmend ersetzt durch Modelle sich selbst organisierender und mit ihrer Umwelt kommunizierender Systeme, in denen komplexe Wechselwirkungen bestehen. Hinzu kamen die Forschungen, die erkennen ließen, wie sehr nicht nur das ökologische Gleichgewicht in einzelnen Systemen, sondern die globalen Systemumwelten der Veränderung und Gefährdung ausgesetzt sind.

Auf die kirchliche Praxis hat diese Ökologisierung enorme Auswirkungen: Kirchengemeinden fragen nach Schöpfungsverantwortung im «Anthropozän», entdecken Nachhaltigkeit als spirituelles Thema, betreiben aktives Umweltmanagement und entwickeln Nachhaltigkeitsprogramme. Manche Pfarrerrinnen und Pfarrer bieten Tiergottesdienste an und unterstützen Initiativen zur Einrichtung von Tierfriedhöfen. In der kirchlichen Bildungsarbeit spielt das Thema der Schöpfungsverantwortung eine zentrale Rolle.

4. Auseinandersetzung mit dem religionskritischen Narrativ der Moderne

Auf der dritten der eingangs genannten Ebenen steht das Narrativ zur Debatte, mit dem das Verhältnis von Religion und Wissenschaft in der Moderne bestimmt wurde und wird. In der Auseinandersetzung mit diesem Narrativ war die Religion genötigt, ihr Selbstverständnis (neu) zu bestimmen. Auch darin liegen Impulse für Transformationen.

In einer diskursanalytischen Betrachtung gibt sich die Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion als Teil des Säkularisierungsnarrativs zu erkennen, das vor allem im 19. Jahrhundert ausgebaut wurde.¹⁶ Wissenschaft wurde dabei gegen Religion und Religion gegen die Wissenschaft profiliert. Diese Profilierung konnte eher systematisch oder eher historisch vorgenommen werden.

Ein markantes Beispiel für die *historische* Entfaltung des Säkularisierungsnarrativs im Sinne einer Fortschrittserzählung ist das Drei-Stadien-Gesetz, das Auguste Comte in Anlehnung an Saint-Simon formulierte. Die Geistes- und Kulturentwicklung des individuellen Menschen und der Menschheit verläuft demnach in einem Reifungsprozess vom religiösen bzw. theologischen bzw.

¹⁶ Vgl. das in der Einleitung zu diesem Band genannte Kriterium 5, «Diskurs».

fiktiven Stadium (in dem übernatürliche Wesenheiten – wie Götter – zur Erklärung von Phänomenen herangezogen werden) über das metaphysische (in dem man sich spekulativ auf weltimmanente, aber abstrakte Prinzipien – wie <die Natur> oder <den Geist> – bezieht) hin zum positiven Stadium, das sich an den Rationalitätsstandards der modernen Wissenschaft orientiert. Für dieses Stadium gilt:

Wir geben es auf, den Ursprung und die Bestimmung des Weltalls zu ermitteln und die inneren Ursachen der Erscheinungen zu erkennen. Stattdessen suchen wir deren Gesetze durch gemeinsamen Gebrauch der Vernunft und der Beobachtung zu entdecken, d.h. deren Beziehungen im Nacheinander und der Ähnlichkeit nach. Die Erklärung der Tatsachen besteht nur noch darin, dass man die einzelnen Erscheinungen in Beziehung setzt zu allgemeinen Tatsachen, deren Zahl der Fortschritt der Wissenschaft stetig zu vermindern strebt.

(Comte 1974: 2)

Im Rahmen solcher positivistischen Ansätze wurde die Religion mit Gegenbegriffen zu den Idealen der Aufklärung konnotiert, nämlich Irrationalität, Unwissenheit, mythologisches Bewusstsein, Autoritätsglauben usw. Diese Codierung der Religion wirkt bis in den Neuen Atheismus der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart und bis in das Religionsverständnis vieler Zeitgenossinnen und -genossen hinein fort.

Mit der Frage nach der Beziehung von Wissenschaft und Religion steht immer auch das Säkularisierungsnarrativ zur Debatte, das Religion und Wissenschaft zu Kontrastbegriffen erklärt und diesen Kontrast dann mit entgegengesetzten wertenden Zuschreibungen ausbaut. Das Narrativ ist also alles andere als wertfrei.

Die religiösen Akteure in der westlichen Welt haben dieses Narrativ oft so sehr verinnerlicht, dass sie es gar nicht als solches erkennen und sich nicht dazu in ein reflexives Verhältnis setzen. Und wo sie es tun, geschieht das auf eine eher defensive Weise. Interkulturelle Begegnungen können hier ein Augenöffner sein. In kulturellen Kontexten, in denen dieses Narrativ schwächer ausgeprägt ist oder als Frucht des modernen europäischen Denkens sogar zurückgewiesen wird, erscheint die Gegenüberstellung von religiösem Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft fragwürdig. So ist die Religion etwa in Südafrika so sehr in Gesellschaft und Kultur eingebettet, dass eine solche Gegenüberstellung kaum nachvollziehbar ist. Religion erscheint dort als Generator von sozialer Wissensproduktion. *Soziales* Wissen wird dabei durchaus von *wissenschaftlichem* Wissen unterschieden, diesem aber nicht antithetisch entgegengesetzt.

Bezieht man zudem die wissenssoziologische Erkenntnis mit ein, dass Wissensproduktion immer durch die sozialen Kontexte mitbestimmt ist, in denen sie stattfindet, dann verliert die Auffassung von Wissen ihre Objektivität. Was als *Wissen* gilt und was als Wissen *gilt*, hängt immer auch von kulturellen Konventionen ab. Welche Fragen als relevant gesehen werden, welches Wissen als erstrebenswert betrachtet wird, welche Wissensgewinnungen Anerkennung

und Förderung erhalten, wie das gewonnene Wissen interpretiert und verwertet wird – all das unterliegt soziokulturell geprägten Werturteilen. Und eine der Prägekräfte des soziokulturellen Kontextes ist Religion.

Löst man sich von der Gegenüberstellung von religiösem Glauben und Wissen und stellt in Rechnung, dass es verschiedene Arten von Wissen gibt – funktionales Wissen, Orientierungswissen, soziales, ethisches, religiöses Wissen usw. – dann öffnet sich die Frontstellung von Wissenschaft und Religion. Der Konflikt zwischen beiden ist eine *Konflikterzählung*. Wo das Narrativ als solches erkannt wird, kann es hinterfragt werden. Religion muss ihr Selbstverständnis dann nicht in Abgrenzung von der Wissenschaft bestimmen. Sie ist von diesem Rechtfertigungsdruck befreit und kann zeigen, wie sie die wissenschaftlich erklärte Welt, aber auch die der Wissenschaft nicht zugänglichen Dimensionen der Wirklichkeit in ihren Ganzheitshorizont stellt, ohne sie dabei zu bevormunden.

Schleiermacher hat das auf eine nach wie vor wegweisende Art getan. Er legte die Religion gewissermaßen tiefer, auf eine vorreflexive Erfahrungs- und Bewusstseins-ebene, die nicht in Konflikt mit der Wissenschaft kommen kann. Auf der Basis dieser klaren Unterscheidung läuft die von ihm vorgenommene Zuordnung von Wissenschaft und Religion darauf hinaus, dass der «Knoten» zwischen ihnen als solcher bestehen bleiben kann und gerade nicht gelöst wird. Die Religion ist etwas ganz anderes als die Wissenschaft, aber nicht das Andere der Wissenschaft und auch nicht ein Defizitmodus von Wissenschaft. Sie ist Lebensweisheit.¹⁷

Literatur

- Anselm, Reiner (2012): «Schöpfung als Deutung der Lebenswirklichkeit», in: Konrad Schmid (Hg.), *Schöpfung*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 225–294.
- Augustinus von Hippo (o. J.): «De trinitate», in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Freiburg i. Ue.
- Barbour, Ian G. (2003): *Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blanke, Fritz (1959): «Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung», in: Peter Vogelsanger (Hg.), *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt*. FS Emil Brunner, Zürich, Stuttgart: Zwingli-Verlag, S. 193–198.
- Bultmann, Rudolf (1963): «Der Gottesgedanke und der moderne Mensch», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60, Nr. 3, S. 335–348.

¹⁷ Für Luther war nicht nur die Religion, sondern auch die Theologie «sapientia experimentalis» (Weimarer Ausgabe, Bd. 9, S. 98, Z. 21). Schon Augustin hatte formuliert: «Tendimus per scientiam ad sapientiam»: «durch die Wissenschaft trachten wir nach der Weisheit» (De trinitate XIII, 19, Augustinus von Hippo (o. J.).

- Bultmann, Rudolf (1993): «Jesus Christus und die Mythologie (1964)», in: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 4*, Tübingen: Mohr, S. 141–189.
- Comte, Auguste (1974): *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug*, Stuttgart: Kröner.
- Fleck, Ludwik (2017): *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv (1935)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gould, Stephen Jay (1997): «Nonoverlapping Magisteria», in: *Natural History*, 106, Nr. 2, S. 16–22.
- Krech, Volkhard (2018): «Dimensionen des Religiösen», in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller, Markus Hero (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS, S. 51–94.
- Matsumoto, Dairi (2011): *Moralbegründung zwischen Kant und Transzendentalpragmatik. Von der transzendentalen Begründung zur Faktizität des Moralischen*, Marburg: Tectum.
- Mayer, Johann Jakob / Knecht, Justin Heinrich (1802): *Christliche Religionsgesänge für die öffentliche und häusliche Gottesverehrung der Evangelischen Gemeinde in Biberach in der Stadt und auf dem Lande*, Biberach: Nüßlin.
- Meadows, Dennis L. (1972): *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Ranke, Leopold von (1890): «Zur eigenen Lebensgeschichte», in: *Leopold von Ranke's sämtliche Werke. Zweite und dritte Gesamtausgabe*. Alfred Dove (Hg.), Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schleiermacher, Friedrich (1984a): «Kritische Gesamtausgabe: Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 7/3: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22)». Hg. von Ulrich Barth, Berlin, New York: de Gruyter.
- Schleiermacher, Friedrich (1984b): «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*. Günter Meckenstock (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter, S. 185–326.
- Schleiermacher, Friedrich (1990): «Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 10: Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*. Hans-Friedrich Traulsen (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter, S. 307–394.
- Schleiermacher, Friedrich (2003): «Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt: Zweite Auflage (1830/31)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 13/1+2: Der christliche Glaube 2. Auflage*. Rolf Schäfer (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter.
- Simmel, Georg (1995): «Die Religion», in: *Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/1912). Kant und Goethe (1906/1916). Schopenhauer und Nietzsche. Gesamtausgabe Bd. 10*. Michael Behr, Volkhard Krech, Gert Schmidt, Georg Simmel, Otthein Rammstedt (Hg.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Smart, Ninian (1996): *Dimensions of the sacred. An anatomy of the world's beliefs*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Smart, Ninian (1998): *The world's religions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1988 [1922]): «Wissenschaft und Beruf», in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. [erstmalig 1922], Tübingen: Mohr Siebeck.
- Whitehead, Alfred North (2011): «Religion and science: [erstmalig 1925 in *Atlantic Monthly*]», in: *Science and the modern world*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 221–239.

Die gesellschaftliche Konstruktion von Grenzen zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit: Untersuchungen in einem US-amerikanischen Labor für Stammzellforschung

Silke Gülker

1. Einleitung

Am 15. April 2021 veröffentlichte die Zeitschrift *Cell* einen Durchbruch: Einem Forschungsteam aus Kalifornien ist es gelungen, Mensch-Affen-Chimären herzustellen. Mit dem Experiment wurden Embryos in den ersten 19 Tagen untersucht, die Chimären wurden also nicht ausgetragen. Und doch hat die Veröffentlichung international große Aufmerksamkeit erhalten – und das nicht allein in Fachkreisen, sondern auch in der breiten Öffentlichkeit. Für die einen markieren die veröffentlichten Befunde einen geschätzten wissenschaftlichen Durchbruch und für die anderen einen ethisch umstrittenen Tabubruch.

Dem gängigen Narrativ der Moderne folgend war diese Entwicklung beinahe zwangsläufig. Schließlich gab es schon in den 1970er Jahren erste Experimente zur Herstellung von Tier-Tier-Chimären und seit Jahren wird auch an der Produktion von Mensch-Tier-Chimären gearbeitet (Levine/Grabel 2017). Begründet werden die Experimente mit der Suche nach Heilung für bislang unheilbare Krankheiten. Seit einigen Jahren tritt auch die Vorstellung hinzu, einmal in Tieren menschliche Organe für Transplantationen züchten zu können. Letztgenanntes ist trotz rasanter Entwicklungen in diesem Bereich aktuell weiterhin Zukunftsmusik, aber die Entwicklung von Mensch-Affen-Chimären war das bis vor kurzer Zeit auch. Und was einmal gedacht ist, scheint die Wissenschaft früher oder später unaufhaltsam Wirklichkeit werden zu lassen.

Diese Vorstellung von Zwangsläufigkeit ist gewissermaßen eine praktische Fortsetzung von Entzauberung, wie sie Max Weber als Wesensmerkmal der Moderne herausgestellt hat. Er schreibt dazu:

Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen

Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. (Weber 2002: 488, Hervorh. im Orig.)

Wenn jedes Geheimnis entschlüsselt werden kann, dann wird auch jede Veränderung der Welt nur eine Frage der Technik – alles Denkbare wird denkbar *als* prinzipiell einmal machbar.

So verlief die lineare Erzählung der Moderne. Ganz offenbar ist diese real aber gebrochen, wird längst nicht alles getan, was denkbar ist, unterscheiden sich Individuen und Kollektive darin, was sie für gegeben oder veränderbar und auch für richtig oder falsch halten. Mit diesem Beitrag möchte ich eine Forschungsperspektive entwickeln, die diesen Reibungen in der Anschauung der Moderne nachgehen kann, die deren Zwangsläufigkeiten nicht unhinterfragt annimmt, sondern Komplexität analysierbar macht. Moderne kommt hier also weniger als ein Epochenbegriff vor, sondern als eine normative Idee oder auch – im Sinne der Einleitung zu diesem Band – als Narrativ im Sinne einer «Chiffre für eine Utopie» (Seiwert 1995: 92). Diese Utopie wird in der Entzauberungsthese von Max Weber auf den Punkt gebracht, und Ziel dieses Beitrags ist ein Zugang, der die Bedeutung dieser Utopie empirisch auf den Prüfstand stellen kann.¹

Nötig ist dafür eine Perspektive, die sich zunächst von kategorialen Festlegungen löst. So steht hier nicht das Verhältnis von «der Wissenschaft» auf der einen Seite und «der Religion» auf der anderen Seite zur Diskussion. Herausgestellt und empirischer Beobachtung zugänglich gemacht werden soll vielmehr der inhaltliche Kern dessen, um den es bei gängigen Gegenüberstellungen von Wissenschaft und Religion geht. Ich benenne diesen Kern als die Konstruktion von Grenzen zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit. Solche Konstruktionen sind in alltägliche Praxis eingeflochten, sie sind nicht allein Sache einer institutionalisierten Religion und sie bewegen sich auf einem Spektrum. Eine Konstruktion von weitgehender Verfügbarkeit würde im Sinne Webers die Annahme von weitgehender Berechen- und Beherrschbarkeit beinhalten. Die Konstruktion von Unverfügbarkeit bedeutet umgekehrt die Betonung der Grenzen dieser Berechen- und Beherrschbarkeit.

Um diese abstrakte und unspezifische Beschreibung in konkret beobachtbare Phänomene übersetzen zu können, entwickle ich einen Begriff von Unverfügbarkeit, der das Konzept von gestufter Transzendenz bei Schütz und Luckmann (2017 [1979]) zum Ausgangspunkt nimmt. Im Folgenden skizziere ich zunächst diese grundlegende Perspektive (Abschnitt 2). Sie wird sodann

¹ Damit verbunden ist gleichwohl nicht die Idee einer weiteren «Alternative zur Geschichte der Entzauberung», wie sie jüngst Hans Joas (2017) vorgestellt hat. Mir geht es weniger um eine historische Bewertung der von Weber angenommenen Genealogie, sondern ich möchte Komplexität der Gegenwart, Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem, Reibung oder auch Spannungen (wie sie Weber selbst in seiner Zeit gesehen hat) soziologischer Analyse zugänglich machen.

an einem empirischen Beispiel weiterentwickelt: Auf Grundlage einer Studie in einem US-amerikanischen Labor für Stammzellforschung rekonstruiere ich die Bedeutung von kleiner, mittlerer und großer Transzendenz bei der Herstellung von Mensch-Tier-Mischwesen und zeige dabei auf, wie (unterschiedlich) wissenschaftlich Handelnde Grenzen zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit konstruieren (Abschnitte 3–6). Ich nehme also nicht speziell religiöse Akteure in den Blick, wie in der Einleitung zu diesem Band nahegelegt. Mit einem weiten Luckmann'schen Religionsbegriff könnte man sagen, dass ich vielmehr die alltägliche Religiosität solcher Akteure untersuche, denen eine Religiosität im Narrativ der Moderne am wenigsten zugetraut wird: der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler. In einer zusammenfassenden Diskussion lote ich das Potenzial dieses Zugangs aus (Abschnitt 7).

2. Die Forschungsperspektive

Mit diesem Beitrag möchte ich eine Perspektive entwickeln, die die Bedeutung von Entzauberung in zeitgenössischen Gesellschaften analysieren kann. Ob und inwiefern sich diese Bedeutung im Feld der Wissenschaft anders zeigt als im Feld der Religion, wird damit ebenfalls zu einem empirischen – im Rahmen dieses Beitrags aber nicht zentral gestellten – Thema. Ins Zentrum stelle ich vielmehr feldübergreifend die Frage, wie Grenzen zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit in zeitgenössischen Gesellschaften konstruiert werden. Unverfügbarkeit – so wird im Laufe des Beitrags deutlich – eignet sich als ein handlungstheoretischer Spiegelbegriff zu dem der Transzendenz. Während Transzendenz – im phänomenologischen Sinne – die Grenzen aktueller Erfahrbarkeit beschreibt, wird Unverfügbarkeit eingeführt, um den handelnden Umgang mit diesen Grenzen zu thematisieren. Dieser handelnde Umgang ist beobachtbar und damit soziologischer Analyse zugänglich.

Zur Entwicklung meines Begriffs von Unverfügbarkeit orientiere ich mich zunächst am Begriff der Transzendenz – und zwar im Sinne der Phänomenologie von Schütz und Luckmann. Während der dominierende religionssoziologische und -philosophische Diskurs mit Transzendenz eine dichotome Gegenüberstellung von Immanenz und Transzendenz verbindet, knüpfen die beiden Autoren an eine breitere Begriffstradition an. Historisch hatte nämlich der Begriff der Transzendenz sowohl eine erkenntnistheoretische als auch eine theologische Dimension, er fragt nach Bedingungen der Erkenntnis einerseits und nach dem Absoluten, dem Anderen jenseits der erfahrbaren Welt andererseits. Schütz und Luckmann (2017 [1979]) knüpfen daran an und machen die allgemeine Erfahrung – die Erfahrung in der alltäglichen Lebenswelt – zum Ausgangspunkt ihres Begriffes. Sie betonen, wie eine aktuelle Erfahrung immer zugleich auf etwas verweist, das in dieser Erfahrung zwar angezeigt, aber nicht

gegenwärtig ist: Diese Ambivalenz von <da und doch nicht da> macht den Kern von Transzendenz aus.

Schütz und Luckmann unterscheiden dabei zwischen kleiner, mittlerer und großer Transzendenz: Im Falle der *kleinen Transzendenz* ist das aktuell nicht Erfahrbare zwar angezeigt, aber schlicht durch raum-zeitliche Grenzen aktuell unzugänglich – es ist beispielsweise für meinen Blick verstellt an einem anderen Ort, oder ich kann es nur aus der Vergangenheit erinnern, aber nicht aktuell vollständig erfahren. *Mittlere Transzendenz* entsteht durch die Grenze zu einem Gegenüber, angesprochen ist hier also das Problem der Intersubjektivität. Im Falle der *großen Transzendenz* geht es um Grenzen zu einer «anderen Wirklichkeit» und damit zu einem Erfahrungsbereich, der mir prinzipiell unzugänglich bleibt. Dieses Konzept steht dem ansonsten in der Religionssoziologie genutzten Begriff von Transzendenz am nächsten und geht einher mit einer potenziellen Reflexion von Fragen zum Sinn des Lebens oder zu einem gegebenen Ganzen.

Die folgende empirische Analyse stellt heraus, welche Bedeutung Transzendenz in diesem phänomenologischen Sinne auch in der wissenschaftlichen Arbeit hat. Entsprechend wird das Wort Religion in dieser Untersuchung kaum vorkommen, weil es nicht um eine reflektierte Positionierung zur organisierten Religion geht. Vielmehr versucht die Analyse zu identifizieren, ob und inwiefern ein inhaltlicher Kern dessen, was gemeinhin als Funktion der Religion angenommen wird – nämlich der Umgang mit Transzendenz – auch fern dieser organisierten Religion alltäglich bedeutsam bleibt. Grundlage dafür ist eine Studie in einem US-amerikanischen Labor für Stammzellforschung. Mit dieser Analyse wird zugleich die begriffliche Unterscheidung zwischen Transzendenz und Unverfügbarkeit demonstriert: Während Transzendenz allein die Erfahrung von Grenzen der Erfahrbarkeit thematisiert, beschreibt der hier entwickelte Begriff der Unverfügbarkeit den handelnden Umgang mit diesen Grenzen.

3. *Unverfügbarkeit und Transzendenz in der Stammzellforschung: Hintergrund und methodisches Vorgehen*

Wenn für die Moderne eine Art Zwangsläufigkeit der wissenschaftlichen Entwicklung angenommen wird, dann ist ein Labor für Stammzellforschung einer der Orte, an denen diese Entwicklung maßgeblich vorangetrieben wird. Nicht umsonst wird die Arbeit der Stammzellforschenden in Debatten vielfach als «Playing God» bezeichnet und werden Durchbrüche mit Bildern vom <neu-

en Menschen» oder einer «neuen Welt» entweder gefeiert oder gefürchtet.² Der prinzipiellen «Beherrschbarkeit» der Welt, der jedenfalls prinzipiellen Denkbarkeit jeder Veränderung im Sinne Webers scheinen hier keine Grenzen gesetzt.

Die hier entwickelte Forschungsperspektive stellt diese prinzipielle Grenzenlosigkeit in Frage und sucht nach Möglichkeiten, den großen, scheinbar zwangsläufigen Prozess wissenschaftlicher Entwicklung auf konkretes Handeln herunterzubrechen und damit soziologischer Analyse zugänglich zu machen. Grundlage dafür ist eine ethnografische Studie in einem US-amerikanischen Stammzellforschungslabor. Die Studie war Teil eines größeren Forschungsprojektes³. Mit insgesamt 28 Forscherinnen und Forschern (ein Direktor, 16 Post-Docs, sechs Doktoranden, fünf Assistenten) ist das untersuchte Labor auch für US-amerikanische Verhältnisse groß. Für die hier interessierende Frage von Bedeutung ist außerdem, dass die (religions-)kulturellen Hintergründe der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sehr heterogen sind: Die 28 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sind in 15 unterschiedlichen Ländern aufgewachsen, wobei die Herkunftsfamilien atheistisch, buddhistisch, christlich, jüdisch oder muslimisch geprägt sind. Methodisch kombiniert die Untersuchung Zugänge der Biographieforschung (Rosenthal/Fischer-Rosenthal 2017; Schütze 1983) und der Ethnomethodologie (Garfinkel et al. 1981; Garfinkel 1984; Lynch 1985).

Beispielhaft sollen die Ergebnisse im Folgenden für einen spezifischen Experimentenkomplex illustriert werden: für die Herstellung von Mensch-Maus-Chimären. Der Begriff «Chimäre» bezeichnet einen Organismus, der aus Zellen unterschiedlicher embryonaler Herkunft besteht. Pluripotente (d.h. in alle Zelltypen differenzierungsfähige) menschliche Zellen werden dafür in nicht-menschliche Organismen injiziert. In dem beobachteten Labor wurden kurz vor dem Beobachtungszeitraum solche Experimente erstmals durchgeführt, und zwar zur Herstellung von Mensch-Maus-Chimären. Im Unterschied zu anderen Experimenten ist aufgefallen, dass hier die Arbeitsroutinen noch nicht etabliert waren – Protokolle mussten neu erstellt und genehmigt werden, und darüber, wie die Experimente erfolgreich durchgeführt werden können, bestand stete Unsicherheit. Außerdem stellte die Produktion von Mensch-Maus-Chimären für beinahe alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler den selbst gewählten ethischen Grenzfall dar, um eigene ethische Standards zu verdeutlichen.

Im Folgenden schildere ich den Prozess der Herstellung von Mensch-Maus-Chimären, wie ich ihn während der Laborstudie beobachten konnte. Im Fokus

² Mit «Playing God» sind diverse Bücher betitelt, die teilweise euphorisch (z.B. Newell 1991) und teilweise kritisch (z.B. Peters 2012; Evans 2002) die Entwicklungen in der Stammzellforschung analysieren.

³ Das Projekt wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert und umfasste auch eine zweite Laborstudie in Deutschland (Gülker 2019).

der Analyse steht die Frage, welche Bedeutung Transzendenz – im Sinne des gestuften Begriffs nach Schütz und Luckmann – in diesem Prozess hat und wie verschiedene Personen (unterschiedlich) damit umgehen.

4. (Un-)Verfügbarkeit von Raum und Zeit im Labor – kleine Transzendenz

Transzendenz entsteht immer dann, wenn in einer aktuellen Erfahrung etwas angezeigt ist, zugleich aber nicht vollständig erfahren werden kann. Im Falle der kleinen Transzendenz (nach Schütz/Luckmann 2017 [1979]: 598–602) ist das aktuell nicht Erfahrbare schlicht durch raum-zeitliche Grenzen aktuell unzugänglich. Wenn ich hier bin, kann ich nicht gleichzeitig woanders sein, und wenn beispielsweise das Buch, das ich lesen möchte, aktuell nicht bei mir ist, kann ich es in der aktuellen Situation im Hier und Jetzt nicht erfahrbar machen. Gleichzeitig kann diese Erfahrung aber in Form einer Erinnerung auch in der aktuellen Situation angezeigt sein – dann nämlich, wenn ich die Erfahrung schon einmal genau so oder dem Typ nach gemacht habe. Dann kann ich es erinnern und damit in Teilen vergegenwärtigen. Als Ganzes aber liegt es aktuell außerhalb meiner Reichweite von Erfahrbarkeit. Der Begriff der Unverfügbarkeit thematisiert den handelnden Umgang mit dieser Grenze der Erfahrbarkeit. Es geht also um die Frage, inwiefern die Grenzen in meinem Handeln als unverfügbar gegeben angenommen werden oder inwiefern ich versuche, sie zu verändern und meine Erfahrungsmöglichkeiten auszudehnen.

Erfahrungen kleiner Transzendenz werden in einem Forschungslabor praktisch ständig thematisch – und hier insbesondere als Grenze zwischen verfügbarem und unverfügbarem Raum: Jede Zellforschung arbeitet an einem Gegenstand, der mit bloßem Auge nicht sichtbar ist. Bei der Beobachtung der Experimente fällt auf, wie ein Großteil der Arbeit der Veränderung der Grenze des Erfahrbaren gewidmet ist – es geht darum, Zellen und spezifische Veränderungen in Zellen sichtbar zu machen.

Bei der Vorbereitung der menschlichen embryonalen Stammzellen, die später in die Blastozyste einer Maus injiziert werden sollen, überprüft beispielsweise Oscar⁴, der zuständige PostDoc, die Funktionsfähigkeit eines bestimmten Plasmids durch die Zugabe eines «red fluorescent protein» (RFP). Dieses Protein leuchtet unter dem Lichtmikroskop. Das Mikroskop in all seinen Formen und Weiterentwicklungen ist das zentrale technische Gerät, das die Grenze zwischen erfahrbarem, verfügbarem und nicht-erfahrbarem, unverfügbarem Raum verschieben kann. Als Oscar bei einer Überprüfung der Petrischalen feststellt, dass viele der Zellen rot leuchten, ist das eine gute Nachricht für ihn. Gleichzeitig

⁴ Namen von Personen und Orten sind anonymisiert.

leuchten aber nicht alle, und er weiß nun nicht, ob dies einen biologischen Grund hat oder ob er vielleicht etwas falsch gemacht hat. Er muss noch einmal sein gesamtes Experiment überprüfen, bevor er fortfahren kann.

Diese kleine Begebenheit macht deutlich, dass im Labor zwar die Grenzen der Wahrnehmbarkeit von Raum erweitert werden können. Gleichzeitig stößt die Wahrnehmung aber an neue Grenzen. Tatsächlich wird der erfahrbare Raum immer nur für kurze Momente technisch verfügbar gemacht. Das, was in diesem kurzfristig verfügbar gemachten Raum passiert, gehört offensichtlich nicht zur selbstverständlich geteilten alltäglichen Lebenswelt des Wissenschaftlers. Alle Prozesse außerhalb des kurzen sichtbaren Moments bleiben ein Rätsel.

Die Grenzen der Verfügbarmachung in diesem Sinne werden auch deutlich bei der Injektion der Zellen. Der per Mikroskop wahrnehmbar gemachte Raum wird hier nicht nur beobachtet, sondern aktiv verändert. Die Bewegungen, die die zuständige Mitarbeiterin Mirijam mit der Injektionsnadel macht, werden per Kamera auf einen Bildschirm übertragen. Sie sagt dazu:

it's almost like playing a video game

(OBS_MIRI_131218: 9:45)

Mirijam nimmt den per Mikroskop und Kamera verfügbar gemachten Raum, obwohl er sich unmittelbar vor ihr befindet und sie physisch mit ihren Geräten darin arbeitet, so entfernt wahr wie eine virtuelle Welt in einem Computerspiel. Auch die Bewegungen in diesem verfügbar gemachten Raum sind andere als in der alltäglichen Lebenswelt: Eine hydraulische Apparatur sorgt dafür, dass eine dosierte Bewegung in diesem Raum überhaupt möglich wird. Die menschliche Motorik ist zu grob, sie ist auf größere Abstände ausgerichtet und braucht entsprechend eine technische Bremse. Der kurzfristig mit technischen Hilfsmitteln verfügbar gemachte Raum liegt außerhalb der selbstverständlich geteilten alltäglichen Lebenswelt der Wissenschaftlerin.

Eine andere Grenze zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit von Raum wird thematisch, wenn geprüft wird, ob es sich bei einer veränderten Entität tatsächlich um eine Chimäre handelt. In aller Regel werden die veränderten Embryos nicht ausgetragen – es gibt keine Tiere, denen etwa mit bloßem Auge menschliche Charakteristika anzusehen wären. Die Muttermaus wird vielmehr vor Ende der Schwangerschaft getötet, die veränderten Embryos entnommen und dann untersucht. Als Signal dafür dient wiederum Fluoreszenz: Die menschlichen Zellen leuchten grün, und unter dem Lichtmikroskop kann so erkennbar werden, wie sich diese menschlichen Zellen innerhalb des sich entwickelnden Embryos verteilen.

Die Verfügbarmachung des Raumes durch das Mikroskop stößt auch hier an Grenzen, denn durch Gewebe lässt sich nicht einfach hindurchsehen. Oscar erklärt mir, dass er nach einer effizienten Methode sucht, in die Körper hineinzusehen – und zwar so, dass genau die fluoreszierenden Zellen im ganzen Körper erkennbar werden. Bislang wurde dieses «Hineinsehen» mechanisch gelöst: Es

wurden nacheinander einzelne Schichten betrachtet. Weil dieses Verfahren sehr aufwändig ist, experimentiert Oscar nun mit anderen Forscherinnen und Forschern an einer Methode zur «clarification» des Embryos – einer chemischen Methode nämlich, die Gewebe durchsichtig machen kann.

Ein solcher Eingriff – die «clarification» eines Embryos, um spezifische Zellen sichtbar zu machen – kann, wie auch die anderen genannten Beispiele, als Verfügbarmachen von Raum interpretiert werden. Deutlich wird wieder, wie voraussetzungsvoll dieses Verfügbarmachen ist und wie es an neue Grenzen stößt. Diese bleibenden Grenzen konstruiert Oscar hier aber als technische Grenzen, als solche also, die prinzipiell auch einmal überwunden werden können. Grenzen in diesem Sinne würden die These der Entzauberung nicht in Frage stellen, vielleicht im Gegenteil: Für Oscar stellt das Gegebene keine prinzipielle, mit einem unverfügbaren Zauber behaftete Grenze dar. Er sucht vielmehr nach der richtigen Formel zur Berechnen- und Beherrschbarkeit.

Der beschriebene Eingriff kann aber – je nach Konstruktion – auch als eine Grenzverschiebung zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit im Zusammenhang mit Erfahrungen mittlerer Transzendenz gedeutet werden: dann nämlich, wenn der Embryo nicht als rein physikalischer Körper, sondern als ein unverfügbares Gegenüber konstruiert wird. Bei einer solchen Konstruktion wird aus der technisch nur aktuell (noch) nicht zu überwindenden Grenze eine prinzipiell und unverfügbar gegebene. Eine in diesem Sinne angenommene prinzipielle Unverfügbarkeit kann inhaltlich oder ethisch begründet sein und sie hält, um im Begriff der Entzauberungsthese zu bleiben, einen Zauber aufrecht.

Im Folgenden wird deutlich, wie unterschiedlich und ambivalent diese Konstruktionen auch innerhalb eines Forschungslabors ausfallen können und wie Erfahrungen kleiner und mittlerer Transzendenz und damit zusammenhängende Konstruktionen von Unverfügbarkeit ineinander verwoben sind.

5. (Un-)Verfügbarkeit des Gegenübers – mittlere Transzendenz

Als *mittlere Transzendenz* beschreiben Schütz und Luckmann (2017 [1979]: 602–613) das, was jenseits einer Grenze zum Anderen liegt. Wieder geht es um Erfahrung beziehungsweise um die Grenzen des Erfahrbaren und in diesem Falle um das Problem der Intersubjektivität: Das Innen meines Gegenübers ist für mich nie vollständig selbst erfahrbar, selbst wenn ich dieses Gegenüber schon lange und gut kenne. Das, was ich nicht selbst erfahren kann, ist gleichzeitig aber sehr wohl in der aktuellen Situation der Begegnung angezeigt. Schütz und Luckmann gehen in ihrer Beschreibung zwar zunächst selbstverständlich davon aus, dass ein Gegenüber in diesem Sinne andere Menschen meint. Theoretisch muss diese Erfahrung mittlerer Transzendenz aber nicht an menschl-

che Gegenüber geknüpft sein. Umgekehrt lässt sich vielmehr auch folgern: Überall da, wo ich Momente mittlerer Transzendenz erfahre, konstruiere ich den/die/das Andere als ein Gegenüber.⁵ In dem Moment – so die Betonung in diesem Artikel –, in dem ich weiterhin die Grenze zu diesem Gegenüber handelnd thematisiere, thematisiere ich die Unverfügbarkeit des Gegenübers.

Die oben dargestellte Beschreibung der Experimente zur Herstellung von Mensch-Maus-Chimären legt zunächst nahe, dass die an diesen Experimenten maßgeblich beteiligten Entitäten Tiere und Zellen vor allem als Material und Grenzen vor allem als räumliche Grenzen wahrgenommen werden, die durch dieses Material physikalisch verursacht sind. Die Konstruktion einer Entität als unverfügbares Gegenüber würde demgegenüber implizieren, dass diesem Gegenüber ein nicht nur aktuell technisch, sondern ein prinzipiell nicht kalkulier- und verfügbar zu machendes Innen unterstellt wird.⁶

Tatsächlich lassen sich im Labor auch solche Konstruktionen vielfältig beobachten. Allerdings gibt es Unterschiede zwischen Zellen und Tieren: Zellen wird allein aus inhaltlichen Gründen eine Unverfügbarkeit zugeschrieben, Tieren auch aus ethisch-moralischen Gründen.

Eine Unverfügbarkeitskonstruktion drückt sich immer dort aus, wo Zellen eine eigenständige Antwortmöglichkeit zugesprochen wird. Erkennbar wird dies vor allem in der Sprache, die Zellen als Lebewesen (und nicht als lebloses Material) herausstellen. Beispielsweise ist es üblich, den Medienwechsel, der im Rahmen der Zellkultur täglich vollzogen wird, als «füttern» zu bezeichnen. Ebenfalls überprüfen die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im Rahmen dieser täglichen Routinen, ob die Zellen «glücklich» sind. Dieser Sprachgebrauch ist durchaus auffällig und er ist kein Zufall.⁷ Konstruktionen wie diese machen eine Unkalkulierbarkeit im Umgang mit Zellen deutlich – die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler füttern sie in der Hoffnung, dass sie glücklich sind, es bleibt aber eine Antwortmöglichkeit der Zellen, die die Forscherinnen und Forscher nicht vollständig unter Kontrolle haben. Zellkulturen können beispielsweise – trotz Fütterung – sterben, oder die Stammzellen können differenzieren, wenn es nicht vorgesehen ist.

Auffällig ist aber, dass in Bezug auf Zellen keine ethisch-moralische Grenze in der Verfügbarmachung dieser Entität erkennbar wird. Beispielsweise stellt es durchgängig für die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler kein Problem dar, die Zellen nach einem Experiment wegzuerwerfen. Und dies gilt für Zellen

⁵ Ein Aspekt, den die Autoren auch in Betracht ziehen, aber nicht ausführen. Luckmann widmet ihm später einen eigenen Aufsatz: Luckmann (1980) [1970].

⁶ Ob mit dieser Unterstellung auch die Annahme von Handlungskompetenz bei dieser Entität verbunden ist, hängt vor allem davon ab, wie der Handlungsbegriff definiert wird. Dazu sei auf die Debatten rund um die Actor-Network-Theory verwiesen (Latour 2005; Law/Hassard 1999).

⁷ Auch im deutschen Labor, das im Rahmen des Gesamtprojektes untersucht wurde, ist die Orientierung daran, ob die Zellen «glücklich» sind, üblich.

aller Art – so auch für embryonale humane Stammzellen, deren Status in der öffentlichen Debatte ja durchaus umstritten ist.

Das ist anders bei *Tieren*. Deren Konstruktion im Laboralltag ist ambivalent: Einerseits ist inhaltlich und organisatorisch Vieles darauf ausgerichtet, sie – anders als in der alltäglichen Lebenswelt außerhalb des Labors – als Material zu konstruieren. Inhaltlich wurde dies oben schon deutlich: Die Maus, in deren Körper die Entwicklung der veränderten Embryos beobachtet wird, stellt nur einen Behälter dar. Der Einfluss dieses Behälters auf den Fortgang des Experimentes soll möglichst gering sein. Dafür wurde er im Vorfeld optimiert: Labormäuse werden gezielt für spezifische Zwecke gezüchtet und am Markt gehandelt (Rader 2004). Aus dieser Perspektive erscheint also der Umgang mit der Maus wie der mit einem zwar komplizierten, aber technisch kontrollierbaren Ding. So wurde oben auch die Konstruktion des zu analysierenden Embryos deutlich: Zellen in diesem Ding sichtbar zu machen, ist technisch hoch aufwändig und kompliziert. Es handelt sich aber um rein technische Hürden, weder inhaltlich noch ethisch-moralisch scheint hier eine Eigenständigkeit des Embryos als ein Gegenüber ins Spiel zu kommen.

Dieser Eindruck, dass es sich bei einer Maus im Labor um verfügbares Material handeln würde, ist allerdings im Laboralltag vielfach gebrochen. Dafür sorgen schon die rechtlichen Regulierungen: Es ist genau geregelt, wie groß der Käfig für eine Labormaus mindestens sein muss, wie die Fütterung vorzunehmen ist und – insbesondere – wie Schmerz und Leid der Tiere gegen den Nutzen der Experimente abzuwägen sind (National Research Council 2011). Im Laboralltag sind diese Vorgaben stets präsent.

Was die Unverfügbarkeit der Tiere ausmacht – das zeigt nun die Beobachtung der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im Umgang mit ihnen – ist deren Lebendigkeit. Die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler treten in eine Art von Interaktion mit den Mäusen, die sich zum Teil kaum vom Umgang mit Haustieren unterscheiden lässt. Manche der Forscherinnen und Forscher sprechen mit den Tieren, manche stellen beispielsweise ruhige Musik an, wenn sie mit den Mäusen zu tun haben, andere schalten das Radio bewusst aus. Die Forscherinnen und Forscher versuchen so, eine bestimmte akustische Atmosphäre zu schaffen und damit die Mäuse in ihrem Verhalten zu erreichen.

Dass es sich bei Mäusen um ein unverfügbares Gegenüber – und nicht um ein rein materielles Ding – handelt, wird besonders dann deutlich, wenn es um deren Tötung geht. Einerseits gehört die Tötung der Tiere selbstverständlich zum Prozess der Experimente. Oben wurde schon beschrieben, dass dies etwa bei der Herstellung von Mensch-Maus-Chimären zwingend vorgesehen ist. Forschungslabore haben dafür jeweils eigene Routinen, im hier untersuchten Labor steht es etwa den Forscherinnen und Forschern frei, ob sie die Mäuse, die an ihren Experimenten beteiligt sind, selbst töten, oder ob sie per Karte auf dem Käfig darauf spezialisierte Assistentinnen und Assistenten beauftragen.

Eine solche Routine macht gleichzeitig beides deutlich: Die Tötung gehört selbstverständlich zum Laboralltag hinzu – und sie ist doch so besonders, dass nicht jeder es tun muss.

Um die Besonderheit des Tötens zu verdeutlichen, schildere ich eine Situation meiner Beobachtung: Ich begleite Oscar und Ireen in den Raum, in dem eine Maus in einem Kohlendioxid-Behälter getötet wird. Folgendes Gespräch entwickelt sich (vgl. Gülker 2019: 148):

- ?: do you watch them?
 I: ah yeah
 like since we are over here i watch them a bit
 but sometimes they start to have
 weir- weird body movement,
 like they start to get turkey and then i
 I look away.
 i don't like that so
 O: most of the most of the time what i am doing is,
 i'm putting it here and i am doing something something else,
 wait five minutes and then i come back.
 so you don't have to stay.
 just nearby.
 I: th' the very first time i watched Oscar do this,
 i sent a small prayer
 <lachend> for the mice
 ?: <lachend> oh really?
 I: in my mind yeah 'cause i was SO:
 I was seeing and
 i was SO new and,
 but now it's you know
 a technique
 another technique in the lab.

(OBS_USA_OSCAR_IREEN_131216: 26:00)

Wir stehen während dieser kleinen Unterhaltung neben dem Behälter, in dem eine Maus stirbt. Wenn ich als Forscherin nicht anwesend wäre und Fragen stellen würde, wäre Oscar wahrscheinlich gar nicht in der Nähe des Behälters geblieben. Er hat eine Art Routine entwickelt, den Ort zu verlassen und erst dann zurückzukommen, wenn der Prozess des Sterbens abgeschlossen ist. Ireen erklärt auf meine Frage, dass sie der Maus nur für einen Moment zusieht, dass sie es aber nicht mag. In ihrer Erklärung wird die angenommene Unverfügbarkeit des Gegenübers Maus besonders deutlich: Sie macht seltsame Bewegungen, zittert – dass Ireen diesen Anblick meidet, verdeutlicht, dass sie aus diesen sichtbaren Bewegungen auf ein unsichtbares, hier leidendes, Innen der Maus schließt. Die Maus zu töten ist kein technisches Problem, es ist ein ethisches.

Das wird im letzten Abschnitt des Zitats besonders deutlich: Ireen erzählt, wie sie ein kleines Gebet für die Maus gesprochen hat, als sie diesen Tötungsprozess zum ersten Mal gesehen hatte. Dass es sich bei dieser Erzählung nicht

um eine Art Redewendung handelt, sondern Ireen hier tatsächlich von einem bedeutungsvollen Gebetsvorgang spricht, weiß ich durch viele Gespräche und ein ausführliches biografisches Interview mit der Wissenschaftlerin. Vor dem Hintergrund ihres katholischen Glaubens nimmt sie an, dass etwas vom unverfügbaren Innen der Maus erhalten bleibt, auch wenn der Körper getötet wurde. Ihre Relativierung am Ende macht gleichzeitig deutlich, dass sie sich mit dieser spontanen Aktion nicht im Einklang mit ihrer Laborumgebung sieht: Sie bewertet das Gebet selbst als den Impuls einer Anfängerin. Jetzt – mit mehr Erfahrung – habe sie gelernt, dass das Töten einfach eine «andere, weitere» Technik im Labor sei.

In dieser Spannung zwischen ethischer Ausnahme und Alltagsroutine steht alles, was mit der Tötung der Tiere zu tun hat. Auffällig in dem Zusammenhang ist auch die Semantik: So wird im Labor – jedenfalls im angelsächsischen Kontext – nicht von Töten, sondern von «sacrificing», oder kurz «to sac», gesprochen. Der Tod der Tiere ist kein Selbstzweck, sondern er dient einer höheren Sache – in dem Fall nicht einem außerweltlichen Gott, sondern dem Wohle der Forschung und der Menschheit (vgl. auch Lynch 1988).

Tiere sind also offenbar – bei aller routinierten Verfügbarmachung – auch innerhalb eines Forschungslabors nicht reines physikalisches Material. Sie sind unverfügbares Gegenüber, das mit technischen Mitteln verfügbar zu machen versucht wird, dessen bleibende Unverfügbarkeit aber mit dem Leben an sich verbunden wird und damit aus ethisch-moralischen Gründen unhinterfragt bleibt.

Diese letzten Beobachtungen, das Gebet und der Ausdruck «to sac», drücken darüber hinaus auch eine Verbindung zu einem angenommenen Weltganzen aus – und dies ist der zentrale Unterschied zwischen der dominierenden Konstruktion der Zellen und der Tiere: Die konkrete Entität Maus wird als Teil dieses gegebenen Ganzen konzipiert, der konkrete Umgang mit ihr hat Auswirkungen nicht allein für diese Entität, sondern wirkt darüber hinaus in eine gedachte unverfügbare Ordnung hinein. Damit sind dies Beispiele, wie auch der Umgang mit Erfahrungen großer Transzendenz im Labor bedeutsam wird. Im Folgenden konkretisiere ich diese Verbindung für den speziellen Fall der Herstellung von Mensch-Tier-Chimären weiter.

6. (Un-)Verfügbarkeit von <anderen Wirklichkeiten> – große Transzendenz

Große Transzendenz meint das, was der eigenen Erfahrung prinzipiell nicht zur Verfügung steht, weil es einer <anderen Wirklichkeit> angehört. Andere Wirklichkeiten lassen sich nach Schütz und Luckmann (Schütz/Luckmann 2017 [1979]: 615–633) auch innerweltlich <erfahren> – die hier gemachte Erfahrung

von Raum, Zeit und Körper unterscheidet sich allerdings grundlegend von der der Alltagswelt, sie ist außerdem nicht plan- und kalkulierbar. Das zentrale Beispiel, an dem große Transzendenz erklärt wird, ist der Schlaf: Wenn ich schlafe, ist der Normalzustand der natürlichen Einstellung unterbrochen – ich werde älter, ohne es bewusst wahrzunehmen, ich träume etwas, das ich nicht planen und nicht immer erinnern kann.

Die Ambivalenz von <da und nicht da>, die im Falle der kleinen und mittleren Transzendenz in konkreter (Begegnungs-)Situation wahrgenommen wird und für deren Bewältigung es eingeübte (Kommunikations-)Routinen gibt, erhält im Zusammenhang mit großer Transzendenz eine fundamentale, möglicherweise erschütternde Bedeutung. Die andere Wirklichkeit des Traums kann die Selbstverständlichkeit der Erfahrung in der alltäglichen Lebenswirklichkeit in Frage stellen. Als eine andere Wirklichkeit beschreiben Schütz und Luckmann auch den Tod. Den eigenen Tod hat noch niemand erfahren – und doch ist nichts so sicher wie die Tatsache, dass das Leben in den Tod führt. Das Wissen um den eigenen Tod kann in dem Moment, in dem es unmittelbar bewusst wird, die Selbstverständlichkeiten in der natürlichen Einstellung der Lebenswelt durcheinanderbringen. Diese Bewusstmachung bringt so die Sinnfrage in die Lebenswelt. Was gerade noch selbstverständlich war, wird (jedenfalls möglicherweise) auf seinen Sinn hin völlig neu überprüft.

Die Ambivalenz von <da und nicht da> im Zusammenhang mit großer Transzendenz legt es damit nahe, Gegebenheiten der alltäglichen Lebenswelt daraufhin zu überprüfen, inwiefern sie Anzeichen und Merkzeichen in Bezug auf andere – prinzipiell nicht erfahrbare – Wirklichkeiten enthalten. Handelnden Akteuren stellt sich diese Ambivalenz als eine Grenze zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit eines Weltganzen dar.

Thematisierungen der (Un-)Verfügbarkeit eines Weltganzen lassen sich kaum in einer konkreten Handlung beobachten, sie erschließen sich erst aus der Bedeutung, die handelnde Akteure spezifischen Phänomenen zuschreiben. Wie weiter oben dargestellt, war die Herstellung von Mensch-Tier-Chimären in dem untersuchten Labor durchaus umstritten, und sie stellte für viele der Labormitglieder den Grenzfall dar, an dem die eigene ethische Position verdeutlicht wurde. Von grundlegender Bedeutung ist dabei das Prinzip einer Trennung von Mensch und Tier, auch verbunden mit einer angenommenen Hierarchie mit dem Menschen an der Spitze dieser Hierarchie. Dieses Prinzip kann als Ausdruck einer Weltsicht angenommen werden, als Ausschnitt einer Konstruktion von einem gegebenen Weltganzen.

Bei näherer Betrachtung wird nun deutlich, dass die jeweiligen ethischen Positionierungen nur selten mit einer möglichen Infragestellung dieses Prinzips zu tun haben, sondern wesentlich davon abhängen, welche Verbindungen zwischen der Verfügbarmachung von Raum und Zeit, des Gegenübers und eines Weltganzen hergestellt werden. Eine im Sinne Webers (1976: 190–214) ideali-

sierte Typisierung der Positionierungen macht drei prinzipiell unterschiedliche Konstruktionen deutlich, wie ich im Folgenden skizziere:

Eine Positionierung im Sinne eines *ersten Typus* habe ich real nur einmal identifiziert. Von Bedeutung ist hier aber nicht die geringe Fallzahl, sondern vielmehr, dass diese Position überhaupt erkennbar geworden ist. Als ich mit Tessa, einer wissenschaftlichen Assistentin im Labor, darüber spreche, ob und inwiefern die Stammzellforschung an sich für sie mit ethischen Problemen verbunden ist, sagt sie:

T: And I also think everybody has their own fate.
A destination where they are going to be,
what they are going to be.
Maybe it is the fetus's fate to be like this,
being useful for somebody to get better.
So, that way, that fetus is getting a good karma

(INT_USA_TESSA: 1091–1095)

Offensichtlich stellt Tessa hier eine Verbindung her zwischen der Unverfügbarkeit des Gegenübers und einem Weltganzen. Auch im Unterschied zu oben beschriebenen Beispielen, in denen zwar den Zellen und Embryos eine inhaltliche Unkalkulierbarkeit zugeschrieben wurde, nicht aber eine darüber hinausgehende ethisch-moralische Unverfügbarkeit, betont Tessa hier deren unverfügbar gegebenes Innen auch im Sinne einer moralisch-ethischen Teilhabe an einem Weltganzen. Ähnlich wie der Ausdruck «to sac» für die Tötung von Tieren deren positiven Beitrag für ein Weltganzes hervorhebt, so bedeutet diese ethisch-moralische Teilhabe der Zellen an einem Weltganzen für Tessa auch gerade nicht ein moralisches Verbot, sondern eher eine Aufforderung zur Forschung an Zellen.

Im unmittelbar weiteren Verlauf des Zitats stellt Tessa dann heraus, inwiefern für sie eine Hierarchie von Mensch und Tier kein unverfügbar gegebenes Prinzip darstellt:

Why are, you know, human embryos so special,
but we can manipulate a mouse and primates and everything. Then you treat everybody
the same way.

(INT_USA_TESSA: 1100–1103)

Für Tessa gelten für den Umgang mit jeder Entität, mit jeder Spezies, dieselben ethisch-moralischen Grundlagen. Jede Entität ist Teil eines Weltganzen, und es gilt stets, ein gutes Karma für jede Entität zu ermöglichen. Und weil für sie die Spezieszugehörigkeit prinzipiell kein Kriterium bei der Wahl des Umgangs mit dieser Entität ist, ist für sie auch folgerichtig die Herstellung von Mensch-Tier-Chimären nicht prinzipiell mit einem ethisch-moralischen Problem verbunden. Tessa beschreibt sich an anderer Stelle des Interviews als eine gläubige Person, die in einer hinduistischen Tradition aufgewachsen ist. In dieser Aussage ist erkennbar, wie ihre erlernte Weltsicht nicht mit der ansonsten im Labor und auch

in politischer Regulierung selbstverständlichen Sicht übereinstimmt. Für Tessa ist nicht eine Hierarchie der Arten mit einer Sonderstellung des Menschen, wohl aber eine andere Ordnung unverfügbar gegeben: die Einheit von Mensch und Tier in einem Ganzen.

Als *zweiten Typus* identifiziere ich solche Positionierungen zur Herstellung von Mensch-Tier-Chimären, welche eine Verbindung zwischen der Verfügbarmachung des Gegenübers und eines Weltganzen herstellen und gleichzeitig die Trennung von Mensch und Tier als unverfügbar gegebenes Prinzip annehmen. Eine solche Positionierung findet sich prinzipiell bei allen Labormitgliedern, die diese Experimente ablehnen.

Exemplarisch zitiere ich Irving, PostDoc in dem untersuchten Labor:

Well, because I mean basically if a mouse has 70% of what we know of a human brain or something similar to it, that means that they may have some of the cognitive abilities that we, as humans, innately have, that is really unique to the rest of the animal species.

[...]

I think the second you start talking about mice that have 70% human brain contribution,

I mean you have no idea what it is they actually view and feel and question.

Under those terms, I think the whole understanding of what's moral or not moral changes.

You're changing the paradigm.

(INT_USA_IRVING: 1090–1108)

Für Irving stellen die Experimente zur Herstellung von Mensch-Tier-Chimären eine gegebene und aus seiner Sicht ethisch-moralisch unverfügbare Ordnung grundlegend in Frage. Zu seiner Vorstellung von einem Weltganzen gehört es, dass bestimmte kognitive Fähigkeiten allein Menschen eigen sind. Wenn aber durch diese Experimente auch Mäuse über vergleichbare kognitive Fähigkeiten verfügen könnten, dann wird damit aus seiner Sicht hier nicht allein die (Un-)Verfügbarkeit des Gegenübers, sondern auch die (Un-)Verfügbarkeit eines Weltganzen in Frage gestellt.

Auffällig in Irvings Positionierung ist nun, dass er die konkreten aktuell durchgeführten Experimente in die Zukunft weiter denkt. Denn die «70% of what we know of a human brain» in einer Maus, von der Irving für seine Begründung ausgeht, wurde tatsächlich – im Untersuchungszeitraum und auch bis heute – nie realisiert. Die Zahl bezieht sich auf den Anteil an menschlichen Zellen, der zur Entwicklung des Gehirns einer Maus beiträgt. Tatsächlich berichteten die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler während der Studie von Anteilen von einem bis maximal zwei Prozent.

Aus Irvings Sicht ist aber schon mit der grundlegenden Intention dieser Experimente ein ethisch-moralischer Tabubruch verbunden. Sie thematisieren handelnd die Grenze zum unverfügbar Gegebenen: Auch wenn sie sie (aktuell)

nicht überschreiten, machen sie eine Überschreitung denkbar und unterlaufen damit die ethisch-moralische Grenze zum Unverfügbaren. Denn ohne dass Irving es hier weiter ausführt, lässt sich das von ihm beschriebene Problem leicht über das Labor hinaus verlängern: In dem Moment, in dem nicht-menschliche Entitäten Fähigkeiten haben, die die Sonderstellung des Menschen in der Welt zentral begründen, müsste der Umgang mit diesen Entitäten sich verändern. Die Ordnung von Mensch und nicht-menschlichen Entitäten geriete auf eine Weise durcheinander, die aus Irvings Sicht nicht kalkulier- und damit nicht verantwortbar ist. Das in diesem Ausschnitt thematisierte Weltganze wird von Irving nicht als berechen- und beherrschbar konstruiert, es behält einen Zauber des Unkalkulierbaren.

Im *dritten Typus* von Positionierungen schließlich wird genau diese letztgenannte Verbindung explizit nicht hergestellt. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die die Experimente zur Herstellung von Mensch-Tier-Chimären in dieser Weise reflektieren, konstruieren ebenfalls eine Trennung von Mensch und Tier und die Sonderstellung des Menschen als ein unverfügbar gegebenes Prinzip, sie sehen dies aber durch die Experimente nicht in Frage gestellt.

Anschaulich deutlich wird dies in der Aussage von Oscar, der oben schon mehrfach zitiert wurde:

- SG: when you look at these mice,
chimeric mice, what do you see there?
So, can you describe? It's mice? Or what is it?
- O: It's a mice, it's a totally mice,
nothing besides mice.
For now, the level of contribution
that we can achieve is extremely low.
So, it's not that those mice
will develop some mutant characteristic.

(INT_USA_ OSCAR: 873-880)

Oscar arbeitet an der Herstellung von Mensch-Tier-Chimären und er kann dies ethisch vertreten. Dabei nimmt auch er die Trennung von Mensch und Tier und die Sonderstellung des Menschen als ein unverfügbar gegebenes Prinzip an. Seine Überzeugung ist aber, dass dieses Prinzip mit den konkreten Handlungen, die er unternimmt, nicht in Frage gestellt wird. Die Entitäten, die im Rahmen dieser Experimente entstehen, sind aus seiner Sicht «mice, [...] totally mice, nothing besides mice». Seine Begründung dafür ist, dass «das level of contribution» – der Beitrag also, den die menschlichen Zellen an der Entwicklung dieser Entität haben, «extremely low» ist.

Für seine ethische Bewertung bleibt Oscar ganz im Hier und Jetzt der aktuellen Handlung und damit der Verfügbarmachung von Raum und des konkreten Gegenübers. Wo für Irving schon mit der Intention der Experimente ein (verbotenes) gedankliches Übertreten der Grenze zur Unverfügbarkeit verbunden ist, kann Oscar dieses konkrete Tun unabhängig von einem potenziellen (auch

aus seiner Sicht) ethisch-moralisch problematischen Verfügbarmachen des gegebenen Weltganzen bewerten.

Außer Tessa, die oben unter Typus 1 zitiert wurde, folgen diesem Prinzip auf die eine oder andere Weise alle Labormitglieder, die prinzipiell die Herstellung von Mensch-Tier-Chimären für ethisch unproblematisch oder auch für geboten halten. Sie betonen, dass die Mischung der Spezies – technisch gemessen als «level of contribution» – niemals so ausgeprägt sein wird, dass damit tatsächlich die als gegeben angenommene Speziesordnung in Frage gestellt würde. Solange dies der Fall ist, bleiben die Experimente auf der Ebene der konkreten Entität.

7. Gesellschaftliche Konstruktion von Grenzen zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit: eine Forschungsperspektive

Ziel dieses Beitrags ist es, eine Forschungsperspektive zu entwickeln, die in der Lage ist, im Narrativ der Moderne angenommene Zwangsläufigkeiten empirisch auf den Prüfstand zu stellen. Die hier vorgestellte Idee startet beim Begriff der Transzendenz und das in einem phänomenologischen Sinn: Transzendenz als etwas, das in einer aktuellen Erfahrung zwar angezeigt, aber nicht vollständig erfahrbar wird – sei es aufgrund von raum-zeitlichen Grenzen (kleine Transzendenz), aufgrund von Grenzen zum Gegenüber (mittlere Transzendenz) oder aufgrund von Grenzen zu «anderen Wirklichkeiten» (große Transzendenz). Als Konstruktion von Grenzen zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem richte ich den Blick auf den handelnden Umgang mit diesen Erfahrungen von Transzendenz.

Der hier nur in Ausschnitten präsentierte Blick ins Labor macht die Bedeutung dieses gestuften Transzendenzbegriffs sehr deutlich: Erkennbar wird, dass die Vorstellung einer zwangsläufigen Entzauberung dann plausibel ist, wenn Erfahrungen von Transzendenz allein als Erfahrungen kleiner Transzendenz konstruiert werden. Wenn etwa die Sichtbarmachung von Zellen allein als eine Frage von (noch) unverfügbarem Raum angenommen wird, dann wird die Verfügbarmachung zu einer allein technischen Frage. Zwar wird auch in Bezug auf diesen Umgang mit Erfahrungen kleiner Transzendenz deutlich, wie voraussetzungsvoll die Verfügbarmachung von Raum ist und welche neuen Grenzen immer wieder entstehen. Deren Überwindbarkeit ist aber prinzipiell denkbar – und sie würde ganz der Idee einer quasi zwangsläufig fortschreitenden Entzauberung und dem Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt im Sinne Eisenstadts entsprechen.

Diese Zwangsläufigkeit wird aber in dem Moment brüchig, in dem Erfahrungen von Transzendenz nicht als kleine, sondern als mittlere Transzendenz konstruiert werden: wenn ein Körper nicht allein als physischer Körper,

sondern als ein unverfügbar angenommenes Gegenüber konstruiert wird. In dem Moment stößt auch die prinzipielle Vorstellung von Verfügbarmachung an Grenzen. Diese Grenzen der prinzipiell denkbaren Verfügbarmachung können inhaltlich begründet sein – so wird etwa den Zellen eine eigenständige Antwortmöglichkeit unterstellt. Eine solche eigenständige Antwortmöglichkeit wird auch bei Tieren angenommen. Hier kommt aber zusätzlich eine Vorstellung von ethisch-moralischer Unverfügbarkeit hinzu, die mit der normativen Vorstellung von absoluter Handlungsfreiheit, wie sie im Narrativ der Moderne unterstellt wird, durchaus in Spannung steht. In beiden Fällen bleibt ein Zauber der Unkalkulierbarkeit.

Grenzen zwangsläufiger Verfügbarmachung der Welt werden weiterhin dann deutlich, wenn spezifische Erfahrungen von Transzendenz als große Transzendenz konstruiert werden – wenn sie also als Ausdruck eines unverfügbar gegebenen Weltganzen angenommen werden. Solche Konstruktionen werden in den ethischen Reflexionen der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler zu Mensch-Tier-Chimären deutlich: Die Trennung von Mensch und Tier und eine Hierarchie der Arten wird von beinahe allen beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern als ein unverfügbar gegebenes Prinzip angenommen. Für eine Wissenschaftlerin gilt diese Unverfügbarkeit nicht, weil sie ein anderes Prinzip für gegeben hält: die Einheit von Mensch und Tier in einem Ganzen.

Als Ergebnis lässt sich also zusammenfassen: Die Entzauberungsthese ist empirisch im untersuchten Labor für Stammzellforschung gebrochen. Die Konstruktion von Unverfügbarkeit ist vielmehr auch an diesem hochdynamischen Ort der Wissenschaft, der in der Utopie der Moderne gerade als Treiber von Entzauberung gelten müsste, von Bedeutung. Und solche Konstruktionen, so wird weiterhin deutlich, lassen sich nicht geradlinig mit Religionszugehörigkeiten oder religiösen Haltungen erklären. Im Einzelfall wird vielmehr deutlich, wie der Glaubensbezug einzelner Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler eine Verfügbarmachung des Gegenübers zum Nutzen eines größeren Ganzen im Einzelfall sogar eher unterstützen als hemmen kann – erinnert sei etwa an das Gebet für die Maus von der katholisch sozialisierten Ireen oder die Rechtfertigung von Experimenten zur Herstellung von Mensch-Maus-Chimären durch ein hinduistisch geprägtes Weltbild bei Tessa. Gleichzeitig würde eine weitergehende Präsentation des Datenmaterials schnell deutlich machen, dass die hier zitierten Konstruktionen nicht etwa «typisch katholisch» oder «typisch hinduistisch» sind. Unterschiede lassen sich nicht einfach auf Konfessionszugehörigkeit zurückführen.

Die Zuordnungen sind also durchgängig komplexer als es die Narrative der Moderne glauben machen. Für die Soziologie bedeutet dies, dass auch zur Erklärung von ideellen Grundlagen in zeitgenössischen Gesellschaften komplexere Zugänge erforderlich sind als kategoriale Gegenüberstellungen. Die Ana-

lyse gesellschaftlicher Konstruktion von Grenzen zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit bietet einen solchen Zugang.

Literatur

- Evans, John H. (2002): *Playing God? Human genetic engineering and the rationalization of public bioethical debate, 1959–1995*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Garfinkel, Harold (1984): *Studies in ethnomethodology*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Garfinkel, Harold / Lynch, Michael E. / Livingston, Eric (1981): «The work of a discovering science construed with materials from the optically discovered pulsar», in: *Philosophy of the Social Sciences*, 11, Nr. 2, S. 131–158.
- Gülker, Silke (2019): *Transzendenz in der Wissenschaft. Studien in der Stammzellforschung in Deutschland und in den USA*, Baden-Baden: Ergon.
- Joas, Hans (2017): *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2005): *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*, New York: Oxford University Press.
- Law, John / Hassard, John (1999): *Actor network theory and after*, Oxford, Malden: Blackwell.
- Levine, Sonya / Grabel, Laura (2017): «The contribution of human/non-human animal chimeras to stem cell research», in: *Stem Cell Research*, 24, Nr. 1, S. 128–134.
- Luckmann, Thomas (1980): «Über die Grenzen der Sozialwelt», [erstmalig 1970], in: Thomas Luckmann (Hg.), *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn, S. 56–92.
- Lynch, Michael E. (1985): *Art and artifact in laboratory science. A study of shop work and shop talk in a research laboratory*, London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Lynch, Michael E. (1988): «Sacrifice and the transformation of the animal body into a scientific object: Laboratory culture and ritual practice in the neurosciences», in: *Social studies of science*, 18, Nr. 2, S. 265–289.
- National Research Council (2011): *Guide for the care and use of laboratory animals*, Washington, D.C.: National Academy Press.
- Newell, John (1991): *Playing God? Engineering with genes*, London: Broadside Books.
- Peters, Ted (2012): *Playing God? Genetic determinism and human freedom*, New York: Routledge.
- Rader, Karen A. (2004): *Making mice. Standardizing animals for American biomedical research, 1900–1955*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rosenthal, Gabriele / Fischer-Rosenthal, Wolfram (2017): «Analyse narrativ-biographischer Interviews», in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 456–468.

- Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas (2017 [1979]): *Strukturen der Lebenswelt*, [erst-mals 1979], Konstanz: UVK.
- Schütze, Fritz (1983): «Biographieforschung und narratives Interview», in: *Neue Praxis*, 13, Nr. 3, S. 283–293.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Weber, Max (1976): «Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie [1922]», Mit textkrit. Erläuterungen. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (2002): «Wissenschaft als Beruf [1919]», in: *Schriften 1894–1922*. Dirk Käsler (Hg.), Stuttgart: Kröner, S. 474–511.

Autorität im Wandel

Charisma und Sukzession: Formen und Wandel religiöser Autorität von der Antike bis in die Gegenwart

Almut-Barbara Renger

Einleitung

Autorität und Autoritäten spielen in zahlreichen Religionen eine zentrale Rolle: Sie bestimmen den Umgang der Menschen miteinander, lenken soziales Handeln und tragen zur Durchsetzung von Wahrheitsansprüchen bei sowie zur Speicherung und Weitergabe von Wissen und Können. Als Schwierigkeit erweist sich, dass es innerhalb und außerhalb religiöser Zusammenhänge so unterschiedliche Formen und Wirkungsweisen von Autorität gibt, dass sich dem Thema als Gegenstand eines Fachbeitrags in gebotener Kürze nur schwer beikommen lässt. Der Begriff gehört in so vielfältiger Weise zum Menschsein dazu, er wurzelt mit dem, was er bezeichnet, in so verschiedenen Bereichen der Gesellschaft und die an ihn gebundenen Auffassungen und gesellschaftlichen Ordnungsmodelle variieren nach historischen und kulturellen Verwendungszusammenhängen sowie epistemischen Bezugsrahmen so sehr, dass sich mit Überlegungen hierzu ganze Bände füllen lassen.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch hätte sich im europäischen Kontext, zumal im deutschsprachigen Raum, ein einschlägiger Fokus von selbst ergeben: Eine Auseinandersetzung mit dem Thema wäre nicht ohne den Autoritätsbegriff ausgekommen, der von der Kritischen Theorie geprägt wurde, wie sie Max Horkheimer (1895–1973), Theodor W. Adorno (1903–1969) und andere Mitglieder der Frankfurter Schule vertraten. Durch sie erfuhr der Autoritätsbegriff eine Zuspitzung im Konzept des autoritären Charakters, das maßgeblich auf Erich Fromm (1900–1980) zurückgeht, der es am Institut für Sozialforschung unter der Leitung Horkheimers in den 1930er-Jahren entwickelt hatte (Horkheimer et al. 1987). Dieses Konzept betont den Zusammenhang von übermäßiger Autoritätsgläubigkeit und Faschismus – und Autorität war in der folgenden Achtundsechziger-Bewegung mit Schlagworten gegen sie, wie <antiautoritäre Erziehung>, assoziiert. Dies änderte sich Ende des 20. Jahrhunderts hin zu der Forderung, dass der «Begriff und sein Wortgebrauch» («Autorität») «scharf gegenüber jenem Verständnis abzugrenzen» sei, das zur Wortbildung <autoritär> geführt hat (Kerber 1998: 51).

Ergebnis ist, dass die Theorie des autoritären Charakters zwar auch noch in der Gegenwart zur Erklärung für autoritär-hierarchische Einstellungen und Sozialformen herangezogen wird. Die diskursive Bindung hieran ist aber gelöst und der Begriff «Autorität» in die Breite der Wissenschaften entlassen. In Sozial- und Humanwissenschaften einschließlich der philosophischen Ethik wird er nun im Kontext von Fragen nach Vertrauen, verbindlichen Werten und ethischer Führung vor dem Hintergrund sozialer, politischer und ökonomischer Umwälzungen verhandelt, die aus weltweiten Verflechtungen zwischen Individuen, Gesellschaften, Institutionen und Staaten resultieren. Dabei lässt sich beobachten, was der deutsche Erziehungswissenschaftler und Bildungstheoretiker Erich E. Geißler (1928–2018) bereits 1970 formuliert hat: «Als was Autorität dem jeweiligen Interpreten erscheint, hängt immer von einer bestimmten anthropologischen Grundkonzeption ab, gleich, ob diese explizit formuliert worden oder nur als latente Anthropologie (<Menschenbild>) vorhanden ist» (Geißler 1970: 160).

Wo also in einem Beitrag zu Religion/en und Autorität/en ansetzen? Wie die Thematik eingrenzen, nachdem Autorität infolge globaler Dynamiken als Begriff und Sachverhalt in der Scientific Community und der Breite der Gesellschaften höchst divers diskutiert wird? Im Folgenden nehme ich die Zielsetzung des Sammelbandes auf, meine Ausführungen mit einem kurzen Blick auf die römische Antike zu beginnen, aus der der Autoritätsbegriff stammt, und vor hier aus – unter Konzentration auf die europäische Kultur- und Religionsgeschichte – den Fokus auf ausgewählte Aspekte zu richten, die sich innerhalb dieser Geschichte aus den Herausforderungen durch die Moderne ergeben. Dabei geht es mir in meiner Darstellung darum, mittels eines knappen Überblicks über die Entwicklung des Autoritätsbegriffs und Autoritätsverhältnisse seit der Antike Grundlagen für ein Verständnis jener Hinwendung zu religiöser Autorität in Gestalt von religiösen Spezialistinnen und Spezialisten wie «Gurus», «Lamas», «Roshis» und ähnlichen Akteurinnen und Akteuren in Führungspositionen zu schaffen, die im Rahmen des Wandels von Religion seit den 1960er Jahren im deutschsprachigen Raum beobachtbar ist – eines Wandels, der in Entgegnungen und Ergänzungen zum «Säkularisierungsnarrativ» (Koschorke 2013: 247) mit Begriffen wie «Individualisierung», «Subjektivierung» und «Privatisierung» beschrieben wird (Knoblauch 2018) und von der zunehmenden Ausdifferenzierung religiöser Landschaften gekennzeichnet ist.

Ich beginne nach knappen systematischen Überlegungen zur Einführung mit Bemerkungen zu Inhalt und Geschichte des Autoritätsbegriffs, indem ich bei den römischen Ursprüngen ansetze und Bezug auf die Unterscheidung von *auctoritas* und *potestas* nehme, die weit über die Antike hinaus Schlüsselbegriffe in Diskursen um Macht und Herrschaft waren. Im Anschluss komme ich auf Formen des Wandels im Umgang mit Autorität in der Moderne und ihren Aus-

wirkungen bis ins 21. Jahrhundert zu sprechen. Ausgehend von Thesen Hannah Arendts zum modernen Autoritätsverlust, die postuliert, ein Verständnis von Autorität erfordere die Besinnung auf den historischen Kontext, dem der Begriff (*auctoritas*) entstamme, führe ich Referenzen an, die einmal mehr zeigen, dass sowohl Autorität/en als auch Religion/en mit modernen Gesellschaften vereinbar sind – anders, als es normative Bilder einer Moderne, die von beidem frei sein will, suggerieren. Dabei gehe ich näher auf zwei Typen von Autorität ein: eine personale Form von Autorität, die auf persönlichem Charisma beruht, und eine traditionale Form, die sich per Sukzession auf eine traditionalisierte und/oder legalisierte Form von charismatischer Autorität zurückführt. Beide Formen von Autorität kommen allenthalben in der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte vor und spielen bis in deren Moderne und die Gegenwart hinein eine Rolle – zumal dort, wo mit Tradition scheinbar gebrochen und auf Erneuerung gesetzt wird, sei es in Abspaltung von einer bestehenden Tradition, sei es in Form ihrer Fortführung in stark veränderter Form. In den Wechselwirkungen der Religionsgeschichte zwischen Asien, Europa und Nordamerika werden dabei – zur Bezeichnung und Zuschreibung von Autorität außerhalb von Formen herkömmlich organisierter Religion wie den christlichen Großkirchen – Begriffe und Konzepte wie «Meister(schaft)» und «Erleuchtung» religionsproduktiv fruchtbar gemacht und setzen sich in religiösen Szenen und Gemeinschaften, die sich neben und in Konkurrenz zu den organisierten Kirchen bilden, durch.

Meine Darstellung dieser Zusammenhänge fußt auf dem Verständnis von «Religion» und «Moderne», wie es die Einleitung in den vorliegenden Band darlegt (vgl. oben S. 8–11). Sie ist auf Akteurinnen und Akteure und Texte konzentriert, die für die Entwicklung im so bezeichneten Westen, vor allem Europa und Nordamerika,¹ repräsentativ sind und Bedeutung insbesondere für den deutschsprachigen Raum haben. Betont sei, dass die Auswahl der angeführten Beispiele ausschließlich meine eigene ist – und, wie der stark verknappte begriffsgeschichtliche Teil dieses Beitrags, hoffnungslos unvollständig sowie notwendigerweise alles andere als erschöpfend. Dennoch hoffe ich, dass meine Ausführungen einen Einblick ins Thema geben, der für den Sammelband von Nutzen ist und Lust macht, weiterführende Fragen an die dargestellten Zusammenhänge heranzutragen.

¹ Wenn ich im Folgenden gelegentlich den kontroversen Begriff «Westen» sowie das Adjektiv «westlich» verwende, so geschieht dies um der Einfachheit willen, im Bewusstsein, dass neben den oben genannten Regionen z.B. auch Australien und Neuseeland sowie Teile Südamerikas u.v.m. dazuzuzählen sind; und dass der Begriff nicht eine Entität mit einer Geschichtserzählung und einer Geographie impliziert, sondern Heterogenität mit einer Vielzahl von Geschichten sowie sozialen, kulturellen und politischen Wahrnehmungen und Repräsentanzen. Zur Problematik und Geschichte des Begriffs vgl. z.B. Trautsch (2017).

Grundlegendes vorab: Systematische Überlegungen zum Autoritätsbegriff

Worüber sprechen wir, wenn wir von Autorität reden? Beginnen wir mit einigen allgemeinen Ausführungen und Klärungen zum Begriffsinhalt.

So kontrovers die Debatten um Autorität sind, gibt es doch, was den Begriff und das von ihm Bezeichnete angeht, bestimmte Übereinkünfte, die sich auch für das Verhältnis von Autorität/en und Religion/en geltend machen lassen. So wird in der Regel davon ausgegangen, dass Autorität, wie sehr die Formen und Grade der Freiwilligkeit ihrer Anerkennung auch variieren, Ausdruck einer wechselseitigen Beziehung ist, in der immer zwei Parteien mitgedacht sind, die in einer hierarchischen Beziehung unterschiedlicher Intensität stehen (vgl. auch Furedi 2013). In diesem weitesten Sinne bezeichnet Autorität eine soziale Positionierung einer Institution (z.B. Kirche), eines Gegenstands (z.B. Bibel) oder einer Person (z.B. Priester), die für einen oder mehrere Menschen in Bezug auf Denken und Handeln richtungsweisend oder normativ ist. Sie entsteht – ob personal oder apersonal – durch Vereinbarungen oder, so hätte es Max Weber (1864–1920) formuliert, Herrschaftsbeziehungen in gesellschaftlichen Prozessen oder durch vorausgehende Erfahrungen, wie etwa von Kompetenz, Tradition, Offenbarung und Charisma (hierum geht es weiter unten). Dabei liegt für viele religiöse Auffassungen das Urbild jeder Autorität zwischen einer überpersonalen Autorität, nämlich Gott bzw. einer Gottheit (oder einem anderen Wesen, das über eine große transzendente Macht verfügt), und dem Menschen. Diesen Auffassungen zufolge kann eine Autoritätsbeziehung zwischen einer Person und der Autorität – z.B. einer anderen Person oder auch einer kultischen Handlung, einer magischen Formel oder einem sakralen Text – nur dann bestehen, wenn sich diese Beziehung von der göttlichen Autorität ableitet oder zumindest durch ein glaubwürdiges Verhältnis zu ihr legitimieren kann.

Die Forschung hat für die Vielzahl beobachtbarer Autoritätsbeziehungen zahlreiche Klassifikationsangebote erarbeitet, die mitberücksichtigen, dass eine Person oder ein Gegenstand Autorität nicht nur *sein*, sondern auch *haben* kann.² Eine in der Soziologie gängige Form der Differenzierung ist die von Herrschafts-, Auftrags- und funktionaler Autorität. Sofsky und Paris (1991) z.B. unterscheiden zwischen «formaler» und «personaler» Autorität und unterteilen diese beiden in weitere Funktionen und Positionen. Ihrem Verständnis nach verschränken sich in der «formalen Autorität» die offiziellen Befugnisse der Position, die Amtsautorität, mit den sachlich-technischen Notwendigkeiten der Produktion, der operationellen Autorität bzw. Funktionsautorität. Die «personale Autorität» dagegen umfasse Fachwissen (hier sprechen Sofsky und Paris

² Da die Grenzen zwischen beiden Ebenen fließend sind, spricht Pablo Oyarzún Robles von einem «double game of authority» (2011: 228).

auch von Sachautorität), koordinativ-organisatorische Fähigkeiten (in diesem Fall ist von Organisationsautorität die Rede) und persönliches Charisma (1991: 69–72). Viele, vor allem soziologische, Theorien, die Autorität als Zuschreibungsphänomen begreifen, gehen auf Max Webers dreigliedrige Klassifizierung legitimer Herrschaft – «legal-rational», «traditional» und «charismatisch» – in seiner Herrschaftssoziologie zurück (vgl. Weber 2005: 726–742); sie gehen davon aus, dass Autorität nicht von Gott oder von Natur aus gegeben ist, sondern nur dann, wenn sie von Menschen anerkannt wird, was stets mit einem spezifischen Legitimitätsglauben verbunden ist. Zwar haben auch jüngere, durchaus plausible alternative Sichtweisen auf Autorität zu großer Bekanntheit gefunden; so muss sich etwa nach Richard Sennett Autorität in den Augen derer, die ihr unterworfen sind, nicht unbedingt auf Legitimität berufen (Sennett 1980). Dennoch ist Webers Ansatz ein «Klassiker» geworden, der regelmäßig um je zeitgenössische Perspektiven ergänzt wird.³

Folgen wir Webers Darstellung, beruht charismatische Autorität auf dem Glauben und der Hingabe an die übernatürliche oder intrinsische Begabung einer Person, die andere mit ihren Qualitäten so fesselt, dass sie ihren Anweisungen, oder auch nur Vorschlägen, mehr oder weniger bedingungslos folgen (Weber 2005: 734–735). Um wen auch immer es sich handelt – Königin, Krieger, Diktatorin, Orakel, Prophet oder Heilsbringerin: die Anhängerinnen und Anhänger dieser Person *glauben*, dass sie mit außergewöhnlichen, übermenschlichen Befugnissen ausgestattet ist. Ob die Befugnisse tatsächlich existieren, spielt dabei keine Rolle. Relevant ist, dass an ihre Existenz geglaubt wird, wodurch die Bindung seitens der Gefolgschaft besonders ausgeprägt ist (Weber 2005: 737).

Damit komme ich zu einem weiteren Punkt: Charismatische Autorität kommt in religiösen Zusammenhängen besonders häufig vor (vgl. hierzu auch Gebhardt et al. 1993). Zahlreiche religiöse Gruppen und Gemeinschaften entstanden, indem Aktivistinnen und Aktivisten eine neue Autorität nutzten, um bestehende Traditionen und Gesetze herauszufordern oder gar zugunsten einer neuen Ordnung zu kippen – nach Weber ein Zeichen dafür, dass diese charismatisch basierten Gruppen den Samen ihrer eigenen Zerstörung in sich tragen. Weber weist darauf hin, dass charismatische Herrschaft nicht stabil ist und nicht konsistent sein muss. Sie wird häufig noch zu Lebzeiten der führenden Person «veralltäglicht», so dass entweder bürokratische Herrschafts- bzw. Autoritätsverhältnisse entstehen, die mit rational-legalen Aspekten verbunden sind, oder die neue Bewegung sich zurück an institutionalisierten Strukturen der traditionellen Autorität orientiert (Weber 2005: 739). Aus Bewegungen um Träger charismatischer Autorität entstehen religiöse Organisationen, die durch

³ Erst kürzlich ist ein ganzes Handbuch erschienen, das Webers Theoriebildung zum Ausgangspunkt nimmt und den Begriff Charisma auf ein breites Spektrum an sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenhängen ausweitet: Zúquete (2021).

Institutionalisierung und Denomination zu formalen Existenzformen von Gemeinschaften in der Gesellschaft werden. Zum Beispiel sind die komplexen Traditionsgefüge Christentum, Islam und Buddhismus auf diese Weise entstanden: Institutionalisierte Strukturen traditioneller Autorität hielten bestimmte, einem charismatischen Führer zugeschriebene Praktiken und Lehren aufrecht und verfestigten sie im Laufe der Zeit zu Traditionen mit teilweise bürokratischen Zügen. Bis in die Gegenwart gründen die vielen verschiedenen Formen strukturell-institutioneller Autorität, die diese Traditionskomplexe maßgeblich tragen, auf Ämtern und anderen, mit bestimmten Obliegenheiten verbundenen, Stellungen. Autorität ist in ihren Fällen jeweils von der personalen charismatischen Autorität des ursprünglichen Führers abgeleitet und überdauert diejenigen, die sie qua Amt oder Person innehaben.

In der Religionswissenschaft hat sich mit personalisierter Autorität zuerst ausführlich Joachim Wach (1898–1955) in seiner religionssoziologischen Abhandlung *Meister und Jünger* auseinandergesetzt (1925). Wach arbeitet darin Jesus von Nazareth («Jesus») und den historischen Buddha («Buddha») als Prototypen des sog. Meisters heraus, wobei er an Max Webers Begriff des «Propheten» anknüpft (vgl. Wach 1925: 51).⁴ «Der Prophet» ist bei Weber eine Bezeichnung für Charismatiker, die kraft persönlicher Offenbarung religiöse Heilswahrheiten in Form einer Lehre oder göttlicher Gebote verkünden (vgl. Weber 2001: 177–178). Weber unterscheidet zwei Typen, den «ethischen» und den «exemplarischen» Propheten. Ersterer – wie bei Weber exemplarisch «Mohammed» und «Zarathustra» – verkündet Gottes Willen, wobei Gehorsam als ethische Pflicht in Form göttlicher Gebote und Normen gefordert wird. Bei der exemplarischen Prophetie agiert der Prophet – wie exemplarisch «Buddha» und «Laozi» – als Mensch, der am eigenen Beispiel den Weg zu religiösem Heil aufzeigt.⁵

Wach sucht Webers Darstellung dieses Autoritätstypus durch eine nähere Charakterisierung zu ergänzen. Zudem stellt er Webers Kategorie «Prophet» in Frage. «Prophet» und «Meister» sind für ihn zwei grundsätzlich voneinander verschiedene Typen. Während Prophetie nicht an die Person des Verkündenden gebunden sei und Gottes Wille ebenso gut ein anderer kundtun könne, gebe es beim «Meister» und seiner Anhängerschaft ein ausgeprägtes Bewusstsein der unersetzlichen Bedeutung seiner Person. Orientiert ist diese Darstellung an der Person und dem Auftreten Stefan Georges (1868–1933), der innerhalb des Kreises um ihn als Meister titulierte wurde und auch Weber dazu inspirierte, sein Modell der charismatischen Herrschaft zu entwickeln (vgl. Renger 2015). Unter dem Eindruck des George-Kreises untermauert Wach die Prophet-Meister-Differenzierung durch einen Vergleich der Rolle des «Meisters» mit der

⁴ Vgl. hierzu des Näheren auch Renger (2012a), insbesondere S. 38–44.

⁵ Zur Unterscheidung der beiden Grundtypen des Propheten bei Weber vgl. Weber (1980: 273; 2001: 189).

eines «Lehrers».⁶ Die beiden haben nach Wach zwar gemein, dass ihnen Erfahrung und Wissen Autorität verleihen, und sie die Weitergabe von Wissen und Erfahrung als ihre Aufgabe verstehen. Sie unterscheiden sich aber darin, dass beim «Lehrer-Schüler-Verhältnis» der Unterrichtsgegenstand im Vordergrund steht, während die Beziehungen des Meisters von seiner Person und Persönlichkeit geprägt sind und wesentlich im Verhältnis wechselseitiger Bedeutsamkeit bestehen: «der Meister wird erst zum Meister am Jünger» (Wach 1925: 9). Wach hebt so einen grundlegenden Wesenszug charismatischer Führerschaft hervor, den spätere religionssoziologische Forschungen weiterführend aufgegriffen haben. Eileen Barkers «Charismatisierungs»-Theorie etwa weist darauf hin, dass Gefolgsleute regelrecht lernen, dem Anführer bzw. der Anführerin Charisma zu verleihen, anstatt einfach eine Eigenschaft zu erkennen, die er oder sie besitzt. So betrachtet, ist charismatische Führung ein interaktiver und nicht ein einseitiger Prozess (vgl. Barker 1993).

Das heute in den Sozialwissenschaften geltende Autoritätsverständnis, wie es maßgeblich Weber geprägt hat, ist eine rezente Errungenschaft und keinesfalls selbstverständlich. Infolge von Herrschaftskämpfen, wie sie lange das Spannungsverhältnis zwischen Kaisertum und Papsttum bestimmten, hatte der Autoritätsbegriff eine semantische Prägung und emotionale Aufladung erhalten, die einen unbefangenen deskriptiv-analytischen Blick auf damit bezeichnete Sachverhalte verstellte. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kamen Diskurse der Studentenbewegung hinzu, die an das eingangs erwähnte Autoritätsverständnis der Frankfurter Schule anschlossen und die Aufhebung von Autorität zur Voraussetzung für die Autonomie eines mündigen Individuums innerhalb einer demokratischen Gesellschaft erklärten. Erst in den vergangenen Jahrzehnten ist es gelungen, den Autoritätsbegriff von diesen Aufladungen zu befreien und zu einem heuristischen Analyseinstrument zu machen. Um dies zu veranschaulichen, hole ich weit aus. Nach einem Blick zurück zu den Anfängen der Geschichte des Begriffs, dessen etymologische Wurzel in der römischen Antike liegt, gebe ich schlaglichtartig Einblicke in den Begriffsgebrauch und verschiedene mit ihm verbundene Autoritätsauffassungen über das Mittelalter bis in die Moderne.

Inhalt und Geschichte des Autoritätsbegriffs: Von der Antike bis zur Aufklärung

Autorität ist ein Fremdwort, eine Eindeutschung aus dem Lateinischen, die für das 14. Jahrhundert nachgewiesen ist. Übernommen wurde das lateinische Sub-

⁶ Auch Weber behandelt bereits die Differenz zwischen Lehrer und Prophet. Vgl. Weber 1980: 271–272; 2001: 185–188. Zwischen Meister und Lehrer unterscheidet Weber allerdings nicht (2001: 186).

stantiv *auctoritas*, das in der mittelhochdeutschen Form *auctoriteit* ebenso gut erkennbar ist wie in den bis ins 20. Jahrhundert gängigen gelehrtensprachlichen Bildungen *auctoritet*, *Auctorität* und *Auktorität*, die an die klassisch-lateinische Lautgestalt anknüpfen (Pfeifer 1993: 83).⁷ Durchgesetzt hat sich die nach 1500 sprachübliche Form *autoriteit*, im Neuhochdeutschen «Autorität» – ein Substantiv, bei dem es sich zunächst um einen römischen Wertbegriff handelte. Dieser stammte vermutlich aus der privatrechtlichen Sphäre und ist abgeleitet von *augere* (dt. «vermehrten», «vergrößern», «steigern», «stärken»), in dem Sinne, dass der geäußerte Wille bestimmter Personengruppen der Zustimmung ihrer Vorgesetzten bedurfte, um rechtliche Qualität zu erlangen.

Im klassischen Gebrauch der späten römischen Republik bezeichnete *auctoritas* in erster Linie das Ansehen von Personen – «und zwar als die Fähigkeit, durch persönliche Kompetenz und Überzeugungskraft Eindruck zu machen und Einfluß auf Denken und Entscheidungen anderer auszuüben» (Lütcke 1986–1994: Sp. 498). Ein solches Ansehen, das mit dem Vermögen gekoppelt war, die Zustimmung anderer zu gewinnen, konnte aber auch in vermittelter Form über Schriftwerke wirken. Der römische Rhetoriklehrer Quintilian etwa (um 35 – um 96 n. Chr.) sah in Cicero (106–43 v.Chr.), dem bekanntesten Redner Roms, den bestmöglichen Lehrer. Zumindest schreibt er ihm in *Institutio oratoria* X 1,111 zu, «alles, was er sagt», habe «ein solches persönliches Gewicht [*auctoritas*], daß man sich schämt, anderer Meinung zu sein» (Quintilianus 1995: 477). Cicero selbst sprach häufig über *auctoritas*, wobei er die Möglichkeit betonte, dass eine Person mit *auctoritas* das Denken und Handeln Anderer zu lenken vermag – auch und zumal in der öffentlichen Gerichtspraxis.⁸ So heißt es in *Topica* 19 über die Argumentationskunst vor Gericht, es habe «nicht jede beliebige Person das Gewicht eines Beweismittels»; gehöre doch «zur Erweckung von Glaubwürdigkeit» Ansehen (*auctoritas*), das entweder «die Natur oder die Zeit» schaffe (Cicero 2014: 63). Und ein solches komme, so *Topica* 20, nicht nur Staatsdienern zu, sondern auch Rednern, Philosophen, Dichtern und Geschichtsschreibern, «aus deren Worten und Schriften» man oft eine Gewähr (*auctoritas*) «herleitet, um Glaubwürdigkeit zu bewirken» (Cicero 2014: 67).

Auctoritas wurde mithin bereits in römischer Zeit nicht nur lebenden Personen, sondern auch Zeugnissen, etwa, wie in Quintilians Cicero-Lob, Texten maßgebender Vorgänger in der eigenen Tradition zugeschrieben. Dieses Verständnis wirkt noch im *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* des Bibliothekars und Sprachforschers Johann Christoph Adelung (1732–1806) nach, das einen großen Einfluss auf die deutsche Lexikographie

⁷ Für weitere Details zur Etymologie vgl. auch die Literaturangaben bei Kluge (2011).

⁸ Dazu, dass Cicero sich zugleich unter Verwendung der Begrifflichkeit (*auctoritas*) gegen Autoritätsgläubigkeit wandte und an ihrer statt für eine gebildete Streitkultur plädierte, vgl. Kuhlmann (2021).

hatte. Dort wird im Lemma «Die Autorität» als Bedeutung für das Substantiv bei Gebrauch im Singular angegeben: «(1) Gewalt, Ansehen, bestimmender Einfluss auf andere; ohne Plural. Sich viele Autorität zu geben wissen»; und für die Verwendung mit dem Plural: «(2) Das verbindliche Gewicht eines Zeugnisses; [...] Autoritäten vor sich haben, glaubwürdige Zeugnisse» (Adelung 1808: Sp. 674). Ähnlich heißt es im Lemma «Autorität» des Deutschen Wörterbuchs von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, das den neuhochdeutschen Wortschatz seit etwa 1450 zum Gegenstand hat: «allgemein anerkanntes ansehen einer person oder institution (seltener auch von sachen u. abstrakta), das auf einer besonderen gesellschaftl. stellung oder überlegener leistung beruht und seinem träger macht u. einfluß sichert» (Sp. Grimm/Grimm 2007: 1665).

Maßgeblich geprägt wurde die Verwendung des Begriffs durch die Jahrhunderte durch die römische Unterscheidung von *auctoritas* und *potestas*. Letztere bezeichnete eine rechtlich verbrieft exekutive Amtsgewalt, erstere den Einfluss einer Person oder Personengruppe, der auf Ansehen beruhte und hohe Bindungskraft hatte. In dieser Korrelation wurde *auctoritas* zu einem jahrhundertelang wirkmächtigen «politischen Zentralbegriff» (Eschenburg 1965: 14). In der Zeit der römischen Republik lag die *potestas* bei den Magistraten, insbesondere den Konsuln (als den höchsten Beamten), neben denen das Volk und der Senat als die beiden anderen Organe der *res publica* standen. Die *auctoritas* lag beim Senat, der gegenüber den Magistraten Beratungs- und gegenüber dem Volk Bestätigungsrecht hatte. Befehle von Konsuln waren zwar auch ohne die *auctoritas* des Senats verbindlich und Volksbeschlüsse formell gültig. Es mangelte ihnen aber an Gewicht, und es wäre unklug gewesen, nicht den Rat oder die Bestätigung des Senats einzuholen. Während des Prinzipats des Augustus (63 v. Chr. – 14 n. Chr.) schließlich rückten *auctoritas* und *potestas* eng zusammen, ohne eine Verschmelzung zu erfahren.⁹ Dies änderte sich in der Kaiserzeit – und unter Augustus' Nachfolgern wurde *auctoritas* im Sinne einer rechtlich erzwingbaren und religiös begründeten Herrschaftsgewalt institutionalisiert. Hatte die senatorische *auctoritas*, mit Weber gedacht, Züge einer charismatischen Herrschaft gehabt, so veralltäglichte sich diese und wurde in eine traditionale Herrschaft umgewandelt.

Diese Identifizierung von *auctoritas* und *potestas* und der wachsende Einfluss der christlichen Kirche seit der ausgehenden Antike zogen die Frage nach sich, wie die *auctoritas* der Kirche beschaffen sei und wie weit sie, namentlich als *auctoritas* der Bischöfe und der Päpste, reiche. Grundlegend wirkten in diesem Zusammenhang die Kirchenschriftsteller Tertullian (150–220 n. Chr.)

⁹ Es war kein geringerer als Augustus selbst, der die Unterscheidung zwischen Überzeugungs- und Amtsmacht in seinem Selbstzeugnis (*Monumentum Ancyranum*) geltend machte, indem er behauptete, er habe nur *auctoritas* exklusiv besessen; in Bezug auf *potestas* seien ihm alle Kollegen im Amt (*in magistratu*) gleichrangig gewesen (*Res gestae divi Augusti* 34). Vgl. hierzu, wie überhaupt zum römischen Verständnis von *auctoritas*, auch Nippel (2007: 28–31).

und Cyprian (um 200 oder 210–258), die – unter terminologischer Anknüpfung an die rechtlichen und politischen *auctoritas*-Vorstellungen in Rom – wichtige Fundamente für die Entwicklung des kirchlichen Autoritätskonzepts schufen, indem sie die Autorität der Bischöfe an die sog. apostolische Sukzession banden.¹⁰ In diesem spezifischen Verständnis von Nachfolge bürgten die Bischöfe als Rechtsnachfolger für die Unversehrtheit der wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens in der apostolischen Überlieferung, so wie sie ihren Niederschlag in der *regula fidei* gefunden hatten, die vor der Existenz eines anerkannten Kanons für die Kirchenväter des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. den Maßstab zur Beurteilung von christlicher Lehre und Praxis bildete. Betonte vor allem Cyprian noch, dass jeder Bischof vollen Anteil an der von Christus verliehenen Vollmacht des Bischofsamtes habe, so verschob Augustinus (354–430 n. Chr.) den Schwerpunkt kirchlicher Autorität von Amt und Institution auf die Person Jesu Christi und das Evangelium. Zugleich entwickelte er in *De civitate Dei* epochemachende Ideen für das Verhältnis von Kirche und Staat. Sein Versuch, die weltliche *potestas* der kirchlichen *auctoritas* unterzuordnen, war – wie überhaupt sein Verständnis von *auctoritas* als Autorität Christi, der Bibel sowie der Kirche und ihrer Amtsträger – für die folgenden Jahrhunderte wegweisend (vgl. hierzu Lütcke 1986–1994: 498–510).

Im Mittelalter stellte sich die Frage nach der Relation von weltlicher und kirchlicher Autorität auf allen Stufen der kirchlichen und der weltlichen Hierarchie, allerdings mit besonderer Schärfe in Bezug auf das Verhältnis von Kaiser und Papst.¹¹ Im Oströmischen Reich entwickelte sich eine abgewandelte Form des Kaiserkults, in der sich der Kaiser als christlicher Priesterkönig (*rex sacerdos*) und sogar als Stellvertreter Christi auf Erden verstand. Diese Neuerung trug erheblich dazu bei, dass sich Konflikte mit dem zunehmend monarchistisch eingestellten Papsttum bildeten. Vielfach nutzte das Papsttum den Begriff der *auctoritas* mit dem Ziel, die weltliche Macht des Papstes zu sichern. Ein prominentes Beispiel ist Innozenz III. (1160–1216), einer der mächtigsten und einflussreichsten Päpste in der Geschichte des Papsttums. Um Könige und Kaiser abzusetzen und zu versuchen, eine päpstliche Theokratie zu errichten, berief er sich auf die *auctoritas* und übte einseitige Kontrolle mittels Macht, Reichtum und religiöser Unterstützung über die christlichen Staaten Europas aus. Dabei gründete der Bedeutungszuwachs, den das Papsttum auf diese Weise gewann, keineswegs auf einem Gegensatz von *auctoritas* und *potestas*, bei dem erstere auf Seiten des Papstes und letztere auf Seiten des Kaisers verortet worden wäre. Um die päpstliche Position und Kompetenz innerhalb der kirchlichen Sphäre zu sichern, wurde *auctoritas* vielmehr an die *potestas*-Terminologie angenähert oder gar mit ihr gleichgesetzt (vgl. Miethke 1993: 24–26). Erinnerung sei etwa an die *plenitudo potestatis* (dt. «Fülle der Gewalt»), die Lehre von der Vollgewalt

¹⁰ Vgl. hierzu des Näheren Ring (1975).

¹¹ Vgl. hierzu z.B. Gmelin (1937: 100–102); Eschenburg (1965: 94–96); Ullmann (1970).

des Papstes sowohl über die Glieder der ihm unterstellten Kirche als auch über weltliche Autoritäten.

Mit der Neuzeit schließlich erhielten die weltlichen Herrscher, vor allem durch das Aufkommen des Absolutismus, vor Kirche und Papsttum einen deutlichen Vorsprung an Macht und Einfluss, und auch die Grenzen der kaiserlichen Autorität wurden im Laufe der nachfolgenden Jahrhunderte zunehmend enger gesteckt.

Eine tragende Rolle spielte hierbei die Aufklärung, die jedwedem Autoritätsglauben den Gebrauch der eigenen Vernunft entgegenstellte. Vorbereitet in einem langgestreckten historischen Prozess seit Beginn der Neuzeit kam es zur Aushöhlung kirchlicher ebenso wie staatlicher Vorstellungen von Autorität. Dies war der Fall vor allem bei denjenigen Ansichten, die dem Streben nach Rationalität, Freiheit, Gerechtigkeit, Menschlichkeit und Individualisierung zuwiderzulaufen schienen. Es entstanden zahlreiche Neubetrachtungen und Theorien zum Thema – (bis in die Gegenwart hinein) häufig unter Bezug auf den römischen *auctoritas*-Begriff und als Reaktion auf Ideologien, die Autorität als Instrument nicht-demokratischer Herrschaftsformen funktionalisierten.¹² Zu den Hintergründen dieser veränderten diskursiven Auseinandersetzung mit Autorität gehört nicht zuletzt der Übergang von der vormodernen Ständegesellschaft zum modernen, rechtlich säkular verfassten Nationalstaat, dessen Herausbildung mit zahlreichen Umbrüchen und Debatten um politische Ordnungsmodelle einherging. Während im Feudalsystem, in dem die Grundbesitzer – Monarch, Adel und Kirche – die sozial und politisch führende Schicht bildeten, Ungehorsam gegenüber der Obrigkeit sofortige Gewalt als Strafe nach sich ziehen konnte, wurden die gewaltausübenden Institutionen in den sich ausbildenden demokratischen Regierungsformen durch rechtliche Instanzen in der Autoritätsausübung massiven Restriktionen unterworfen.

Erosion institutioneller Autoritäten: Die Krise der Moderne nach Hannah Arendt

Es ist diese Unterworfenheit unter Restriktionen, die den Umgang der Moderne mit Autorität kennzeichnet – einer Moderne, die viele <alte Autoritäten> unter Generalverdacht gestellt und die Frage nach Autorität gänzlich neu aufgerollt hat. Die Menschen fragten nun nicht nur danach, was Autorität sei, sondern auch ob sie überhaupt möglich bzw. inwiefern sie mit demokratischen Regierungsformen vereinbar sei. Leitend wirkte hierbei das Postulat, dass es darum gehen müsse, Empfänglichkeit und Akzeptanz für Weisungen Anderer im Individuum bei gleichzeitiger Fähigkeit zu vernunftbasiertem Handeln und

¹² Für einen Überblick vgl. Veit et al. (1971: 730); Helmer/Kemper (2004: 132–134).

kritischer Selbstreflexion herzustellen (vgl. hierzu auch Kohns et al. 2016). Die europäische Geschichte des 20. Jahrhunderts hat gezeigt, dass dieses Postulat und damit verbundene Diskurse keineswegs notwendig zu vernunftbasierten Gesellschaftsordnungen und kritischer Selbstreflexion führen. Es ist auch deshalb dem Religionswissenschaftler Hubert Seiwert zuzustimmen, der Moderne nicht nur als Namen «für eine Epoche» sowie als «Kennzeichnung» bestimmter «Gesellschaftsformationen» begreift, sondern auch als «Chiffre für eine Utopie, in der die in der europäischen Aufklärung angelegten Rationalitätspotentiale zur vollen Entfaltung gebracht und vernünftige Strukturen sozialer Organisation und sozialen Handelns verwirklicht sind.»¹³

Es war Hannah Arendt (1906–1975), die den wohl bedeutendsten Beitrag der nachkriegszeitlichen Literatur zur Autoritätsfrage leistete, indem sie sich unter Rezeption des römischen *auctoritas*-Begriffs kritisch mit dem Stellenwert von Autorität in der Moderne auseinandersetzte. Arendt diagnostiziert einen kontinuierlichen Autoritätsverfall seit Beginn der Neuzeit, der nun zu seinem Ende gekommen sei. Sie begreift dies als Widerspiegelung der Krise der Moderne, in der der Mensch weder in der politischen noch in der gesellschaftlichen Ordnung zu Hause, sondern von anderen Menschen und sich selbst verlassen sei. *Der Umstand, «daß wir in der modernen Welt kaum noch Gelegenheit haben zu erfahren, was Autorität eigentlich ist», habe «zu einer gewissen Begriffsverwirrung geführt», der – auch deshalb, weil «Autorität immer mit dem Anspruch des Gehorsams» auftrete – «eine Gleichsetzung von Zwang und Gewalt mit Autorität» zugrundeliege.*¹⁴

Arendt positionierte sich damit gegenüber den antiautoritären Stimmen ihrer Zeit, die in angestammten Autoritäten eine gefährliche psychosoziale Disposition patriarchaler Gesellschaftsorganisation sowie Faschismusanfälligkeit sahen. Um einen mit Demokratie und Freiheit kompatiblen Begriff von Autorität zu etablieren, empfahl sie die Rückbesinnung auf die römische *auctoritas-potestas*-Unterscheidung; verdeutliche diese doch, dass «totale Herrschaft, wie wir sie von den Hitler- und Stalinregimen kennen, [...] mit Autorität nicht das geringste zu tun» habe (Arendt 1957: 120). Kennzeichen von Autorität sei vielmehr, wie am römischen *auctoritas*-Modell sichtbar, «die fraglose Anerkennung seitens derer, denen Gehorsam abverlangt» werde (Arendt 1970: 46). Eine solche Autorität bedürfe weder des Zwanges noch der Überredung. Sie schließe, ganz im Gegenteil, «den Gebrauch jeglichen Zwanges» aus; wo «Gewalt gebraucht» werde, «um Gehorsam zu erzwingen», habe «Autorität immer schon versagt» (Arendt 1957: 118). Zu ihrer Herstellung und Sicherung sei «Respekt

¹³ Seiwert 1995: 92. Siehe dazu auch die Einleitung zu diesem Band.

¹⁴ Arendts Überlegungen erschienen in Varianten unter Titeln wie *Authority in the Twentieth Century* (1956), *Was ist Autorität* (1956), *What Was Authority?* (1958) und *What is Authority?* (1961). Hier zitiert aus Arendt (1957: S. 117–118, 128).

entweder vor der Person oder dem Amt» notwendig; ihr «gefährlichster Gegner» sei «nicht Feindschaft sondern Verachtung» (Arendt 1970: 46–47).

Es würde hier den Rahmen sprengen, Arendts Verständnis von *auctoritas* anhand historischer Quellen näher zu überprüfen oder anderweitig ins Detail zu gehen.¹⁵ Der Verweis auf sie soll vor allem dazu dienen, die von ihr beobachtete Verlassenheit des Menschen, in der sie den Ausdruck einer allgemeinen Krise sah, in den Fokus zu rücken. Nach Arendt handelt es sich um eine Atomisierung, die daraus entsteht, dass der moderne Mensch von der Quelle der Autorität abgeschnitten sei – einer Quelle, die Arendt in etwas Transzendente, nicht vom Menschen Gemachtem, dem Naturrecht oder den Geboten Gottes, erblickt (vgl. Arendt 1957: 121). Diese Sichtweise Arendts erklärt sich u.a. aus der Eigenart totalitärer Bewegungen, sich religiöse Praktiken und Symbolsprachen anzueignen, wie es in der destruktiven Dynamik des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland geschehen war – eines Regimes, das den Menschen in eine Moderne katapultiert hatte, in der sich dieser als Autorität in Fragen von Recht und Gesetz verstand und jedwede transzendente Quelle von Autorität ersetzte. Die Gräueltaten des damit einhergehenden Rassenfanatismus und Expansionswahns zogen einen allgemeinen gesellschaftlichen Wertewandel seit den 1960er-Jahren nach sich, der u.a. zur Erosion institutionalisierter Autoritäten organisierter Religion im Bereich der persönlichen Lebensführung des Individuums führte. Arendts Kritik des Autoritätsverlusts sowie der Atomisierung des Menschen nimmt diese Entwicklung ebenso voraus wie ihre Rede vom «Religionsverlust, der für die Neuzeit seit den radikalen Religionskritiken des 17. und 18. Jahrhunderts trotz aller Reaktionen und Restaurationen charakteristisch geblieben» sei: Dieser brauche nicht «eine Krise oder einen Verlust des Glaubens zu implizieren», denn «Religion und Glauben» seien «keineswegs dasselbe» (Arendt 1957: 119–120). Mit dem Fortschreiten moderner Individualisierungsprozesse in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verlor institutionelle Autorität so stark an Bedeutung, dass der Soziologe Heinrich Popitz feststellte: «[D]ie Selbstverständlichkeit institutioneller Autoritätsansprüche ist überall bedroht oder gebrochen» (Popitz 1992: 138). Der stetige Rückgang an Mitgliedern und Gottesdienstbesuchern und -besucherinnen, den die großen christlichen Kirchen in Europa bis heute und seit einigen Jahren verstärkt verzeichnen, verdeutlicht dies exemplarisch. Arendt hat diese Schwächung von Gemeinschaften organisierter Religion klar gesehen und diagnostiziert.

Für meine Ausführungen sind diese Gegebenheiten auch insofern bedeutend, als sich die Skepsis gegenüber Autorität/en im Rahmen des Wandels von Religion seit den 1960er-Jahren in der Zunahme personaler gegenüber herkömmlicher institutioneller Autorität in Form neuer religiöser Experten und

¹⁵ Es gibt zu Arendts Autoritätsverständnis eine Vielzahl von Veröffentlichungen aus Perspektiven verschiedener Disziplinen. Zur Ein- und Weiterführung besonders empfohlen sei Schulze Wessel (2006).

Expertinnen niederschlug, und Individualisierung mehr und mehr als Selbstermächtigung gegenüber als obsolet erachteten Autoritätsträgern in Erscheinung trat. Bis in die Gegenwart beanspruchen Individuen in wachsendem Maße eigene Kompetenz in religiösen Fragen und lehnen damit zugleich institutionell verankerte kirchliche Autorität ab. Winfried Gebhardt hat beschrieben, wie sich der damit einhergehende «anti-institutionelle Affekt» immer mehr «gegen jede religiöse Institution» richtete, «die sich selbst als in Traditionen verankert, hierarchisch strukturiert und gesteuert, auf Befehl, Gehorsam und Unterordnung gebaut und mit dem Anspruch auf ›Ewigkeit‹ ausgestattet» sah (Gebhardt 2022). Als Autoritäten galten zunehmend nur noch diejenigen, die Individualität, Authentizität und Glaubwürdigkeit mittels ihrer Person verkörpern konnten (vgl. hierzu auch Gebhardt 2013).

Im Zuge dieses Wandels sah sich die einzelne Person «nicht mehr nur den Traditionsbeständen der christlichen Religion gegenüber». Sie konnte vielmehr bei der Entscheidung über ihre Religion auch «aus den Praktiken und Deutungen außerchristlicher religiöser Traditionen individuell auswählen» (Pollack/Pickel 1999: 472). Einen erheblichen Teil der Wahlmöglichkeiten machten, neben traditionellen nicht-christlichen Religionen, Neue Religiöse Bewegungen sowie konfessionsunabhängige oder -übergreifende Sinnstiftungsangebote aus. Solche Angebote fanden und finden sich als Gegenentwurf oder am Rande von organisierten Religionen mit einer langen Geschichte und lassen sich Kategorien wie «Esoterik» (oft Fremdbezeichnung) und «Spiritualität» (oft Selbstbezeichnung) zuordnen. Dabei sind in den Neuen Religiösen Bewegungen typischerweise charismatische Führungspersönlichkeiten mit hoher persönlicher Ausstrahlung anzutreffen, deren Autorität auf die interaktionelle Anerkennung und Versicherung durch ihre Gefolgschaft angewiesen ist; und die sich eben diese Anerkennung als legitim durch gläubige Hingabe an die außerordentlichen Qualitäten ihrer Person – darin liegt der Erfolg charismatischer Autorität, wie ich sie eingangs unter Referenz auf Weber knapp skizziert habe – zu sichern vermochten (vgl. Barker 1993, 1989). Während die Entscheidung in zunehmendem Maße negativ für institutionelle Autoritäten wie christliche Priester und Kirchen ausfiel, gewannen nicht-christliche Akteurinnen und Akteure an Zulauf. Sie erweckten die Hoffnung und den Glauben, unter ihrer Führung könne ein besonderer Seinszustand in der Welt erreicht werden, den sie mit Werten und Zielen wie Glück, Perfektion, Reinheit, Vereinigung mit (einer) Gott(heit), Vervollkommnung und «Erleuchtung»¹⁶ gleichsetzten.

Getragen und reflektiert wird dieser Zuwachs an Wahlmöglichkeiten bis in die Gegenwart von einem großen Angebot entsprechender Publikationen – Veröffentlichungen, deren Autorinnen und Autoren ihre charismatische Autorität über Bücher, weitere Printmedien und digitale Datenträger festzu-

¹⁶ Vgl. zur Geschichte des Begriffs «Erleuchtung» Renger (2016). Zum Zusammenhang von Vollkommenheits- und Erleuchtungsvorstellungen vgl. Renger (2021).

schreiben suchen. Zudem gibt es auf dem Markt in großer Fülle Veröffentlichungen in Form von Text-, Bild- und Tonmedien, die mittels griffiger Formeln und Handlungsanweisungen in Aussicht stellen, die Rezipientinnen und Rezipienten könnten in Eigeninitiative glücklich, gesund, heil, «erleuchtet» oder auch reich werden. Hierzu gehören nicht zuletzt Anleitungen zum Üben von «Achtsamkeit», einem der jüngsten Trends in der Beratungs- und Businesswelt. Bücher beider Kategorien finden sich im Buchhandel insbesondere auf den Marktsektoren «Lebensführung», «Religion/Spiritualität», «Esoterik» und «Wellness», wobei eine zunehmende Menge an Buchtiteln auf Autonomiebestrebungen setzt, wie z.B. *Verbessern Sie die geistige und spirituelle Meisterschaft* (2018) von Johnny Terry, *Wissen, Weisheit, Erleuchtung. Auf dem Weg zur spirituellen Meisterschaft* (2018) von Martin C. Vogel und *Spiritual Leadership: Mit Fokus und Achtsamkeit zum Kern wirksamer Selbstführung* von Thomas H. Ulrich (2018). Sie suggerieren, dass jedes Individuum selbst «Meisterschaft» erlangen und «Meisterin» bzw. «Meister» des eigenen Lebens werden kann. Damit nehmen sie, wie oben am Beispiel der Theoriebildung bei Joachim Wach angedeutet, Konzepte und Narrative rund um das Thema Autorität auf, die im Zuge des Wandels von Religion um 1900 sowie verstärkt seit den 1960er Jahren an Popularität gewonnen haben, und passen sie zeitgemäß an Autonomie- und Eigenkompetenz-Bedürfnisse an.¹⁷

Autorität in neuem Gewande: Wandel von Religion in Dynamiken zwischen Asien, Europa und Nordamerika

Wesentlich begünstigt wurde dieser Wandel durch den Austausch und Fluss kultureller und religiöser Ideen, Institutionen und Praktiken zwischen Kontinenten und Kulturen, zu denen es im Rahmen christlicher Missionierung und Kolonialisierung, wachsender Mobilität und Globalisierung kam. Als für diese Dynamiken und Verflechtungen exemplarisch sind insbesondere die «alternativen» Gruppen und neureligiösen Bewegungen der 1970er Jahre zu nennen, die im Umfeld und in Nachwirkung der im angloamerikanischen Raum entstandenen Gegenkultur der 1960er Jahre gediehen. Etliche von ihnen vermittelten an ein neues Publikum angepasste Lehrinhalte und Übungspraktiken aus hinduistischen oder buddhistischen Traditionen, aber auch aus den sog. abrahamitischen Religionen und verknüpften sie mit psychologischen Erkenntnissen und Therapiemodellen aus Europa und Amerika. Häufig waren hierunter Methoden aus dem in Kalifornien entstandenen Human Potential Movement, das auf eine «spirituelle» Überschreitung des Humanen hin zu Erkenntnis «kosmischer All-Einheit» und hieraus erwachsender «Weisheit» zielte.

¹⁷ Vgl. zu Figur, Konzept und Narrativ des sog. Meisters Renger (2012b, 2013); zu Begriffsgeschichte und Semantik siehe in diesem Beitrag unten S. 125f.

Einen nicht zu unterschätzenden Einfluss im Rahmen dieser Entwicklungen hatten religiöse Spezialisten aus Indien, die in Strukturen mit umfassenden Orientierungsmustern organisiert waren. Zu den bekanntesten zählen A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896–1977), Gründer der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein, Maharishi Mahesh Yogi (1918–2008), Begründer der Transzendentalen Meditation, und Bhagwan Shree Rajneesh (1931–1990). Sie alle erlangten im Zuge der modernen und spätmodernen Wechselwirkungen zwischen Asien, Europa und Amerika eine große Gefolgschaft als «Gurus» und «Meister». Ihre jeweils bemerkenswerte Reichweite als charismatische Autoritätsträger war durch die von Weber beschriebene Vorstellung mitbedingt, dass sie als Mittler zwischen Gott bzw. Räumen der Transzendenz und der menschlichen Welt wirken und übermenschliche Fähigkeiten sowie spezifisches Heilswissen besitzen würden.¹⁸

Bhagwan Shree Rajneesh etwa, zuletzt Osho genannt, erhielt nach Gründung der psycho-religiösen Neo-Sannyas-Bewegung im Jahr 1970 derart großen Zulauf, dass er 1974 seine Aktivitäten von Bombay (heute: Mumbai) in den Shree Rajneesh Ashram (heute: Osho International Meditation Resort) in Poona (heute: Pune) verlegte und 1981 in die USA nach Oregon umsiedelte, um dort auf einer ehemaligen Ranch die «Bhagwan-Stadt» Rajneeshpuram errichten zu lassen. Sein Erfolg als selbsterklärter «Guru» und «Meister» erklärt sich u.a. daraus, dass er angab, am 21. März 1953 «Erleuchtung» erlangt zu haben, und denjenigen, die sich ihm anschlossen, zusagte, sie auf ihrem eigenen «Erleuchtungsweg» führend zu begleiten. Auf viele seiner jungen Anhängerinnen und Anhänger wirkte dabei besonders anziehend, dass er offen gegen alle erdenklichen Formen von Autorität rebellierte, diese mit Ausübung von Gewalt und Repression gleichsetzte und ihre Überwindung zum Ziel erklärte. Dazu gehörte auch, dass er wider gängige Vorstellungen von Autorität und Tradition in Indien stolz erklärte, dass er keinen Lehrer hatte. Damit setzte er sich von der Mehrheit der religiösen Lehrer in Hindu-Kontexten ab, die sich durch die Verbindung zu einem Guru und zu einer Abstammungslinie legitimierten, die sich weit in die Vergangenheit zurück und idealiter über die Geschichte hinaus bis auf eine Gottheit wie Shiva, Vishnu oder die Göttin erstreckt (vgl. hierzu auch Urban 2015: 34–35). Für viele Frauen lag zudem, wenn auch die «Zweite Welle» des Feminismus ganz andere Frauenbilder und Lebensmodelle propagierte, eine spezifische Anziehung in seinem Postulat, das «Zeitalter der Frauen» breche an und die Zeit sei – nach Jahrtausenden der Unterdrückung – reif für die Freisetzung weiblicher Kraft, sexueller Energie und «spiritueller Autorität» (Rajneesh 1990; vgl. zur Thematik auch Urban 2015: 94–100).

Oshos Postulat und Prognosen zur Stellung der Frauen in asiatischen wie westlichen Gesellschaften hat ein Korrelat in der stetig wachsenden Zahl indi-

¹⁸ Vgl. Weber (2005: 729). Für Beispiele aus dem 20. Jahrhundert vgl. Forsthoefel/Humes (2005).

scher Frauen, die seit einigen Jahrzehnten religiöse Führungsrollen in und im Umfeld von religiösen Hindu-Traditionen übernehmen. Viele dieser Frauen widersprechen den üblichen sozialen Erwartungen weiblicher Unterordnung und knüpfen an alte Vorstellungen vom göttlich Weiblichen an (vgl. Charpentier 2010). Eine solche – im deutschsprachigen Raum prominente – Autoritätsträgerin mit weltweiter Gefolgschaft ist die Inderin Amma oder Mata Amritanandamayi (geb. 1953), die seit 1987 regelmäßig nach Europa, Nordamerika und Australien sowie Länder in Asien und Südamerika reist (vgl. Raj 2005). 2007 feierte sie ihren 20. Jahresbesuch in Deutschland, während dessen sie ca. 15 000 Menschen auf deren Wunsch hin umarmt haben soll. Bezeichnet werden diese Begegnungen als Darshan – ein in indischen Religionsformen geläufiger Sanskritbegriff (*darśana*) für die Betrachtung oder Begegnung mit Personen oder Bildnissen, die als wahrnehmbare Form einer Gottheit bzw. des Göttlichen, als Guru oder Heilige(r) gelten. Devotionaler Glaubensauffassung nach kommt es bei einem Darshan zur Übertragung «wohltuender und nützlicher Energien und Qualitäten von der göttlichen Gestalt» auf die sich hingebende Person – in gesteigerter Weise dann, wenn die Person, die als Verkörperung der Göttlichen erachtet wird, eine körperliche Berührung, zumal, wie in Ammas Fall, eine innige Umarmung, gestattet und so beziehungsstiftend wirkt (vgl. Müller 2019: 180–194).

Als eine unter zahlreichen «Gurvis» (weiblichen Gurus) gehört Amma zu einer relativ jungen Erscheinung in der Religionsgeschichte, die als Reaktion auf Bedürfnisse, Einstellungen und Lebensstile in modernen Kontexten gedeutet worden ist.¹⁹ Ähnlich wie bei den oben genannten männlichen Akteuren aus Indien, die weltweit Erfolge als Gurus feierten, ist ihre Autorität nicht institutionell, sondern charismatisch. Sie beruht nicht auf Zugehörigkeit zu einer religiösen Organisation, Lehrtradition oder Linie; ja mitunter haben die neuen religiösen Spezialistinnen in Führungsrollen gar keine Initiation von einem lebenden Guru erfahren. Ihre Position resultiert vielmehr daraus, dass ihnen von ihrer Gefolgschaft, die sie als «erleuchtet» betrachtet, experimentelles Wissen, direkte – transformative – Erfahrung des Göttlichen und außergewöhnliche Eigenschaften zuerkannt werden (vgl. hierzu Charpentier 2010: 147–178, insbes. 151–165). Die in Deutschland lebende Inderin Mutter Meera (geb. 1960) ist ein weiteres, im deutschsprachigen Raum besonders bekanntes Beispiel für diese Entwicklung. Wie Amma wird sie von ihren Devotees als göttliche Inkarnation angesehen – und auch sie stellt in kurzen Augenblicken ritueller Begegnung beziehungsbildenden körperlichen Kontakt her. Während der Darshans, die sie gibt, berührt sie ihre Besucherinnen und Besucher, die jeweils mit nach unten gebeugtem Kopf zu ihren Füßen sitzen oder knien, an den Schläfen und sieht ihnen danach in die Augen. Ihre zentrale Mission ist es dabei, das «göttliche

¹⁹ Vgl. Warriar (2004). Allgemein zum Thema auch Wessinger (1993: insbes. 1–19); Wessinger (1996: insbes. 3–36).

Licht», das Erkenntnis Gottes ermögliche, zur Menschheit hinab bringen (vgl. Pechilis 2004: 129–147).

Publikationen zu «Guru(s)» und «Gurubewegungen» haben in den vergangenen fünfzig Jahren die Faszination einerseits und die Gefahr andererseits thematisiert, die von religiösen charismatischen Autoritätsfiguren ausgeht. Die wenigsten Darstellungen sind rein deskriptiv-analytisch. Es überwiegen wertende Ausführungen, die sich grob in zwei Gruppen teilen lassen. Auf der einen Seite stehen affirmative Darstellungen unkritischer Anhängerinnen und Anhänger, die bis in die wissenschaftliche indologische Literatur hineinreicht. Auf der anderen Seite finden sich ablehnende Ausführungen, die u.a. die blinde Autoritätsgläubigkeit der Anhängerinnen und Anhänger kritisieren. Letztere Literatur ist im deutschsprachigen Raum vor allem in den 1970er und 1980er Jahren im Kontext der Untersuchungen sog. Sekten- und Weltanschauungsbeauftragter entstanden (vgl. z. B. Haack 1982; Hummel 1996). Scharfe Kritik am sog. Gurutum und seinen charismatischen Autoritätsträgern, wie es sich im Westen als Massenbewegung gebildet hat, ist aber auch von indischer Seite geäußert worden, exemplarisch etwa in Gita Mehtas *Karma Cola* (Mehta 1979). Ein Terminus, der hierbei, neben dem der Sekte, Verwendung fand, ist der polemische Begriff «Guruismus», der «zumeist auf religiöse Bewegungen im Westen angewendet [wird], die ein ausgeprägtes Meister-Schüler-Verhältnis aufweisen und die sich auf Asien, insbesondere Indien, als Ursprungsregion beziehen» (Somm 2005: 531–532). Es ist soziologischen Ansätzen wie denen von Eileen Barker zu verdanken, das Problem der Wertung adressiert, Begrifflichkeiten wie Sekte (bzw. engl. *cult*) kritisiert und den Fokus sachdienlich auf Momente wie die soziale Organisationsform religiöser Gruppen und Bewegungen gerichtet zu haben, innerhalb deren und durch die charismatische Autorität wirkt. So ist z.B. deutlich geworden, dass und wie der Kreis engster Anhängerinnen und Anhänger das Charisma einer Person in der Führungsrolle nach außen trägt (vgl. Barker 1993: 181–201, 1989: bes. 13).

Neben religiösen Spezialisten und Spezialistinnen aus Hindu-Kontexten verkörperten religiöse Autorität in neuem Gewande in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere Vertreter des Zen- und des tibetischen Buddhismus (für Details s. Baumann 1995: 78–103, 209–252). Zu ihnen zählen z.B. der Japaner Taisen Deshimaru Rōshi (1914–1982), der in Europa als einer der einflussreichsten Zen-Lehrer des 20. Jahrhunderts gilt, und Chögyam Trungpa (1939–1987), Linienhalter der Kagyü- und Nyingma-Traditionen des tibetischen Buddhismus sowie der von ihm begründeten Shambhala-Übermittlung. Beide standen im Ruf besonderer «spiritueller Meisterschaft» und wurden von ihrer Gefolgschaft als große «Erleuchtete» verehrt (vgl. Prohl 2010: 113–175; Rakow 2014). Bei Trungpa spielte hierbei auch eine Rolle, dass er als Tülku galt, d.h. als wiedergeborene Verkörperung eines verstorbenen buddhistischen Lehrers, der in einem früheren Leben «Erleuchtung» erlangt habe und in der Lage

sei, heilsrelevantes Wissen zu übermitteln, das die Erlangung von Buddhaschaft in diesem Leben ermögliche. Dass er – u.a. wegen seines Alkoholismus und der Veranstaltung von Partys mit exzessivem Alkoholkonsum – wiederholt für Skandale gesorgt hat, schmälerte das ihm beigemessene Charisma keineswegs, im Gegenteil. Seine Anhängerinnen und Anhänger deuteten seine eigenwillig-provokanten, normwidrigen Verhaltensweisen in der Eigenlogik der sog. *crazy wisdom* (dt. «verrückte Weisheit») des Nyönpa (dt. «Verrückter»), von der es heißt, ihre Zumutungen seien nicht nur Ausdruck von «Erleuchtung», sondern könnten auch zu solcher führen (vgl. Bell 1998). Der tibetische Begriff Nyönpa, im Deutschen u.a. als «verrückter Heiliger» oder «verrückter Yogi» wiedergegeben, bezeichnet in tibetischen, insbesondere tantrischen Zusammenhängen eine Kategorie religiöser Spezialisten, die sich durch besonders unkonventionelles, unberechenbares Verhalten, u.a. in Reaktion auf jeweils gegebene Situationen auszeichnen (vgl. des Näheren Ardussi/Epstein 1978; DiValerio 2015). Diese Tradition wurde von Trungpa als *crazy wisdom* (tib. *yeshe chölwa*) übersetzt und von Buchautoren wie Keith Dowman (geb. 1945) und Georg Feuerstein (1947–2012) popularisiert (Trungpa 2001; Dge-*vdun-rin-chen*/Dowman 1982; Feuerstein 2006). Dabei berief sich Trungpa in seinen Ausführungen zu *crazy wisdom* als eigenem Ansatz auf Linienhalter der Kagyüpa sowie den tantrischen Gelehrten Padmasambhava, auf dessen Wirken während der frühen Verbreitung des Buddhismus in Tibet sich die Schule der Nyingmapa zurückführt (Trungpa 2001: *passim*). So legitimierte er seinen Ansatz und beanspruchte Authentizität.

Die nähere Beschäftigung mit buddhistischen Akteuren, die besonders großen Zulauf erhielten, zeigt, dass in den Wechselwirkungen zwischen Asien, Europa und Nordamerika vor allem zwei Typen von Autorität Anklang fanden: *charismatische Autorität*, die, wie oben beschrieben, mit dem Glauben an Außergewöhnlichkeit und Außeralltäglichkeit verbunden ist und maßgeblich über die Zuschreibung von «Erleuchtung» – *mokṣa* (Befreiung), *bodhi* (Erwachen), *nirvāṇa*, *satori* (Erwachen) oder dergleichen – generiert wird; und *Autorität durch Sukzession*, die eine historische Tiefendimension bis zu der Figur zurück impliziert, von der es heißt, dass sie die Tradition gestiftet habe. Dabei ist zu beobachten, dass es in vielen Fällen, wie exemplarisch bei Chögyam Trungpa, die Verbindung beider Autoritätstypen war, die das spezifische Charisma der Akteure ausmachte – ein Zusammenwirken von Erb- und personalem Charisma, von dem übrigens schon Darstellungen herausragender Autoritäten der früheren Buddhismusgeschichte zeugen. In den Erzählungen, die sich um die Erlangung und Weitergabe ihrer Autorität ranken, sind Realität und Fiktion, Historie, Mythos und Legende häufig bis zur Unkenntlichkeit miteinander verwoben. Ein klassisches Beispiel bilden Texte des Chan- bzw. Zen-Buddhismus, die teils deutlich legendär, teils auf historische Erinnerung zurückgreifend die Geschichte der je eigenen Schule darstellen und über das Prinzip der Weiter-

gabe vom Lehrer zum Schüler in Dharmalinien zu legitimieren suchen (vgl. McRae 2003). Im Genre der Chronik sowie mit Hilfe von Anekdoten und Aussprüchen der Repräsentanten des Chan bzw. Zen werden neben persönlichem Charisma Sukzessionslinien dargestellt, die Authentizität verbürgen, Autorität ermöglichen und bis auf den historischen Buddha Śākyamuni zurückführen sollen (vgl. hierzu auch Kleine 2017: 465–489). Volkhard Krech (2017) hat aus wissenssoziologischer Perspektive treffend dargestellt, wie in solchen *lineages* – und generell in Sukzessionen – die Evidenz religiöser Semantiken hergestellt wird.

Noch heute legitimieren Spezialistinnen und Spezialisten, die als «Zen-Meister» oder «Zen-Meisterin» bezeichnet werden, ihre Autorität über den Nachweis einer Lehrerlaubnis, die sie als Nachfolger von Śākyamuni Buddha ausweist und ermächtigt, auch andere in dieser Sukzession zu bestätigen. Sie sehen sich als Glied eines Stammbaums, der bei Śākyamuni und seinem Schüler Mahākāshyapa beginnt und über 26 weitere indische Autoritätsfiguren bis zu Bodhidharma, dem legendären ersten sog. Patriarchen des Chan, und von dort letztlich weiter in ihre Schule führt, die wiederum eine eigene Linie ausgeprägt hat. Konkurrierende Dharmalinien, die Anspruch auf Autorität erheben, gibt es innerhalb der Zen-Schulen, wie überhaupt im Buddhismus in großer Fülle – zumal im tibetischen Buddhismus. Seit Gründung der verschiedenen tibetischen Schulen sind durch die Jahrhunderte zahlreiche Linien und Netzwerke der Übermittlung entstanden, die als semantischer Garant für die Authentizität der jeweiligen buddhistischen Praxis und Lehre fungieren. Ihnen gemein ist, dass sie auf religiöser Sukzession basieren. Zu nennen sind vor allem drei Arten: das Prinzip der biologischen Erbfolge; die religiöse Legitimation durch das oben erwähnte Konzept des inkarnierten Tülkus; und die Lehrer-Schüler-Folge, die in der tantrischen Initiation etabliert wird.²⁰ Alle drei Sukzessionsformen etablieren Verwandtschaftsbeziehungen – interne biologische oder externe alternative Formen durch eine Lehrbeziehung oder Wiedergeburt – und dienen dazu, Autorität herzustellen und zu legitimieren. Die Beobachtung von Gruppen des Zen- und des tibetischen Buddhismus seit den späten 1980er Jahren hat mir gezeigt, dass der Sukzessionsgedanke und entsprechende Narrative große Anziehungskraft zumal auf Konvertiten und Konvertitinnen in westlichen Ländern ausüben (vgl. Renger 2020). Für viele von ihnen liegt ein besonders vertrauensgenerierendes Moment in dem Umstand, dass ein Lehrer bzw. eine Lehrerin in der Traditionslinie des historischen Buddha oder einer anderen buddhistischen Heilsgestalt steht. Manche erhoffen sich sogar, selbst als Lehrer bzw. Lehrerin in eine solche Linie einzurücken. Das gilt nicht zuletzt für Frauen, nachdem sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts im tibetischen

²⁰ Zu Modellen religiöser Sukzession im tibetischen Buddhismus vgl. Kollmar-Paulenz (2017).

Buddhismus Wiedergeburten auch unter westlichen Konvertitinnen finden und die Zahl an autorisierten Zen-Lehrerinnen zunimmt.

Mag auch die Hinwendung zu diesen als neu empfundenen Formen von Autorität infolge der Krise der Autorität im Europa der Nachkriegsjahrzehnte historisch nachvollziehbar sein – so neu, wie sie in jener Zeit erscheinen mochten, waren personale charismatische und sukzessionsbasierte Autorität nicht. Ja, es scheint, als ob in Folge der Umbrüche der Moderne und ihrer Herausforderungen im 20. Jahrhundert Autoritätstypen auf Zuspruch stießen, die aus analogen oder zumindest vergleichbaren Strukturen auch in christlichen und anderen Zusammenhängen der antik-mediterranen und europäischen Kultur- und Religionsgeschichte vertraut waren; die aber dadurch, dass ihre Träger aus Asien und/oder Kontexten außerhalb der beiden Großkirchen (römisch-katholisch und evangelisch) stammten, als Wahlmöglichkeit mit Sinnstiftungspotenzial gegenüber christlichen, als dysfunktional eingeschätzten Traditionsbeständen bevorzugt wurden.

So ist z.B. der Autoritätstypus, der auf Sukzession beruht, keineswegs auf den Zen- und den tibetischen Buddhismus beschränkt. Sukzession ist vielmehr ein Mittel der Legitimation von Autorität, das schon, in der Wechselwirkung mit außerreligiösen gesellschaftlichen Dynamiken, die Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums prägt. Es findet sich z.B. in verschiedenen Formen und Ausprägungen in Religionen des Alten Orients und Ägyptens, in der griechischen und römischen Religion und Philosophie sowie in Judentum, Christentum und Islam.²¹ Die antiken Philosophenschulen zeigen besonders anschaulich, wie bestimmend der Gedanke der Sukzession war – die von Platon gegründete Akademie, der Peripatos des Aristoteles, die von Zenon gegründete Stoa und der Kepos des Epikur, sowie die neuplatonischen Schulen in Rom, Athen, Alexandria und Apameia, die auf Plotin zurückgeführt werden. Sie alle sind in der hellenistischen und spätantiken Literatur unter dem Gesichtspunkt der *diadoché* (lat. *successio*) betrachtet und in lückenlosen Sukzessionen dargestellt worden, um die Kontinuität der in ihnen tradierten Lehren herauszustellen und einen ungebrochenen Geltungsanspruch zum Ausdruck zu bringen (Kienle 1961: 79–81). Ihre Leiter, die sog. Scholarchen, waren über das Prinzip der Nachfolge mit traditioneller Autorität ausgestattet. Sie rückten in die Position ihrer Vorgänger ein und gaben als deren ehemalige Schüler und zugleich Nachfolger aller ihnen vorangegangenen Lehrer die Lehre der Schule weiter. Eine den griechischen Philosophenschulen ähnliche Lehreinrichtung entstand im jüdischen Lehrhaus, dessen Anfänge in persischer Zeit liegen (Hengel 1973: 143–145).

Vertraut ist der Sukzessionsgedanke nicht zuletzt auch in christlichen Konfessionen der Gegenwart. In der römisch-katholischen Kirche etwa wird die

²¹ Für Beispiele siehe Renger/Witte (2017: 33–434).

Lehrautorität durch die erwähnte apostolische Sukzession weitergegeben, die lückenlose Weiheweitergabe des Bischofsamtes von den Aposteln her über viele Bischöfe bis hin zu den heutigen Bischöfen.²² Unter den weiteren Kirchen, die sich ebenfalls in einer Sukzession zu der ersten Gemeinde und zu den Aposteln sehen, sind mehrere Ostkirchen und einige protestantische Konfessionen und Gruppen. Sie alle suchen sich in einer ununterbrochenen Erbfolge auf die Apostel zurückzuführen, erkennen jedoch die apostolische Sukzession anderer Kirchen nicht in allen Fällen an. Der Gedanke, dass das kirchliche Amt über die Einsetzung der Apostel hin auf Christus und Gott selbst zurückgehe, wird u.a. im Ersten Clemensbrief entwickelt, einem christlichen Sendschreiben aus dem 2. Jahrhundert. Aus diesem Gedanken wurde, als Vertreter der Gnosis ihre Ansichten unter Berufung auf eine Überlieferungskette seit den Aposteln zu begründen suchten, eine durchdachte Sukzessionstheorie entwickelt (vgl. Schneider 2006: 11–38, insbes. 33–34). Kirchliche Amtsträger konterten, indem sie ihrerseits eine Abfolge von Gemeindeleitern seit der Zeit der Apostel aufstellten. Die Ordination, bei der die Amtsträger durch die biblisch bezeugte Handauflegung legitimiert wurden, wurde zum Zeichen der apostolischen Sukzession; analog zur Praxis der Handauflegung im Judentum, durch die der Rabbi seinen Schüler beauftragte, die erhaltene Lehre weiterzugeben, galt sie als Bindung des Beauftragten an die apostolische Lehrtradition.

Es wäre noch einiges hinzuzufügen. Doch der zur Verfügung stehende Raum ist erschöpft. Abschließend sei ein weiteres Beispiel für eine charismatische Form von personaler Autorität gegeben, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Interesse von Menschen auf der Suche nach Führung außerhalb der Großkirchen erregte: der «Starez».²³ Der Starez, auch Starze (russisch «der Alte»), der als Erbe des Abba anzusehen ist, hat bis heute Bedeutung für das orthodoxe Christentum, indem ihm eine wichtige Rolle als sog. spiritueller Führer und Begleiter von Novizen und Laien zukommt (vgl. Ware 1974; Tamcke 2008: 71–88). Als angesehener und verehrter Ältester in einem Kloster der orthodoxen Kirchen hat er die Stufen des ostkirchlichen Mönchtums durchlaufen, indem er meist mit dem Ziel, ein besonderes Verhältnis zu Gott zu entwickeln, über mehrere Jahre in der Einsamkeit einer Einsiedelei oder Klausur verweilte. Die gängige Vorstellung des Starzen beinhaltet, dass er im Gebet der Gegenwart Gottes, in Einfachheit des Denkens, in unablässiger Verzichtübung sowie daraus resultierender Erfahrung lebe, die als Gotteserfahrung gewertet wird. Innerhalb des Klosters obliegt ihm keine administrative Funktion – er bekleidet weder ein kirchliches Amt noch wird er durch Ernennung bzw. Ordination von einer kirchlichen Autorität eingesetzt. Vielmehr erwählt ihn die Gemeinde der Gläubigen, im Glauben, dass der Heilige Geist durch ihn wirke,

²² Vgl. zu diesem Prinzip am Beispiel des chinesischen Buddhismus Kleine (2017).

²³ Hiervon zeugen u.a. Publikationen wie Sartory/Sartory (1981: 92–104); Hotz SJ (1988). Zu der in der Spätantike vollzogenen Institutionalisierung vgl. Baier (2010: insbes. 107–108).

als, so die internen Begrifflichkeiten, geistlichen Lehrer und spirituellen Begleiter. Bisweilen ernennt ein anerkannter Starez einen Nachfolger, so dass eine Sukzession entsteht. Die Menge der Anhängerinnen und Anhänger, die sich von ihm unterweisen lassen und Rat bei ihm suchen, ist mitunter beträchtlich.

Der Starez ist hier auch deshalb angeführt, da er zu den Trägern personaler Autorität mit einer religiösen Führungsrolle gehört, für die in den europäischen Sprachen ihre Gefolgschaft sowie unkritische Berichte den mehrfach erwähnten Begriff «Meister» bzw. «Meisterin» wählen (engl. *master*; frz. *maître*; it. und span. *maestro* etc.). Es handelt sich dabei um ein Lehnwort mit einer langen Geschichte und einem hohen Attraktivitätspotenzial in Kontexten, in denen Expertise und Autorität gesucht und bestätigt wird. «Meister» stammt vom lateinischen Substantiv *magister* ab und geht über das Adverb *magis*, «mehr», «in höherem Grade», auf das Adjektiv *magnus*, «groß», «umfangreich», zurück. Der Eintrag hierzu im Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke, Müller und Zarncke bemerkt zu der Semantik des Mehrs und der Größe, es gehe um «übertreffen», «überlegensein» und damit «auctorität» und «massgebendsein» (Müller/Zarncke 1863: 113). Als *meistar* und *meister* bezeichnet wurden im Alt- und Mittelhochdeutschen Lehrer und Gelehrte, Künstler, Handwerker und Baumeister; weitere Bedeutungen kamen hinzu (Müller/Zarncke 1863). Zum Beispiel wurde die Begrifflichkeit, wie sie im Handwerk üblich ist, im 17. und 18. Jahrhundert in geheime Verbindungs- und Initiationssysteme übernommen. U.a. über esoterische Aneignungen um 1900 erfuhr sie eine Übertragung auf asiatische Kontexte. Dies geschah zumal dort, wo es um Sozialformen ging, die dem urchristlichen Gemeinschaftsmodell als ähnlich empfunden wurden. Die Wissenschaft tat ihr Übriges. Seit dem ersten Viertel des 20. Jahrhunderts wird «Meister» nicht nur objekt-, sondern auch metasprachlich in systematischen Arbeiten der Religionsforschung verwendet, zuerst in der eingangs erwähnten Studie von Joachim Wach, danach in einer Reihe einflussreicher deutschsprachiger Werke, u.a. von Gustav Mensching und Kurt Goldammer, sowie, nach Erscheinen von Wachs Studie auch auf Englisch, im angloamerikanischen Raum und mit globaler Breitenwirkung (vgl. Mensching 1947: insbes. 167–180; Goldammer 1960: insbes. 169–174; Wach 1962; Rawlinson 1997; Rigopoulos 2007; Kennick/Sharma 2012).

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist «Meister» ein feststehender Begriff für Personen in einer religiösen Führungsrolle und impliziert eine Beziehung zu Anhängern und Anhängerinnen, die sich selbst als «Schüler» bzw. «Schülerin» oder sogar «Jünger» bzw. «Jüngerin» verstehen. Er findet Anwendung auf religiöse Spezialisten altüberlieferter Traditionen und deren Bezeichnungen – auf, um (neben «Guru» und «Starez») nur einige zu nennen, «Sheikh», «Pir», «Rabbi», «Zaddik», «Lama», «Roshi», «Shifu», «Fashi» –, ebenso wie auf Anführer neureligiöser Gemeinschaften. Ich habe über diesen objekt- und metasprachlichen Gebrauch des Meisterbegriffs

wiederholt publiziert, weshalb ich hier nicht näher darauf eingehe. Für die Frage nach Autorität/en im Zuge des Wandels von Religion ab den 1960er Jahren ist entscheidend, dass aus den religionsproduktiven Dynamiken zwischen Asien, Europa und Nordamerika zahlreiche religiöse Gruppen und Bewegungen hervorgegangen sind, für deren Anführer und Anführerinnen sich die nicht geschützte Bezeichnung Meister bzw. Meisterin etablierte. Mit ihrer so auch begrifflich untermauerten Autorität, die teils durch persönliches Charisma, teils durch Amtsscharisma sowie verschiedene Formen und Aspekte von Tradition legitimiert war (vgl. Rigopoulos 2007), rückten sie in die Freiräume ein, die der Autoritätsverlust herkömmlicher Formationen organisierter Religion, insbesondere der Großkirchen, schuf.

Resümee

Autoritäten sind in der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte von zentraler Bedeutung, wobei der in der Antike wurzelnde Autoritätsbegriff über die Jahrhunderte zunehmende Relevanz für Theoriebildungen gewann. Er wurde im Mittelalter aufgeladen durch das Spannungsverhältnis zwischen Kaisertum und Papsttum und deren Kämpfe um Autorität. Im Zuge der Aufklärung erfuhr er eine Aushöhlung und es entstanden zahlreiche Neubetrachtungen und Diskurse zum Thema.

Die Herausforderungen der Moderne, in der es zu zahlreichen Umbrüchen und Debatten kam, begünstigten diese veränderte Auseinandersetzung mit dem Autoritätsbegriff. Eine besondere Rolle spielte dabei die Reaktion auf Ideologien totalitärer Herrschaftssysteme, die Autorität für sich zu funktionalisieren und instrumentalisieren suchten, um menschenverachtende Gewalt und Missachtung bürgerlicher Freiheitsrechte zu legitimieren, die in krassestem Gegensatz zum modernen freiheitlichen Verfassungsstaat und dem Prinzip einer offenen, pluralen Gesellschaft standen. Auf der Basis dieser Erfahrung stellte sich die Frage nach der Vereinbarkeit von Autorität und vernunftbestimmter Selbstreflexion und danach, welchen Platz Autorität in demokratischen Regierungsformen überhaupt einnehmen kann – eine Frage, die, wie die Überlegungen Hannah Arendts veranschaulichen, insbesondere im Umgang mit den Nachwirkungen des nationalsozialistischen Regimes in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts virulent wurde.

Vor allem institutionelle Autorität verlor nach 1945 gesamtgesellschaftlich stark an Bedeutung, während mit zunehmender Individualisierung personale Autorität an Popularität gewannen. Dies galt auch und insbesondere für Formen der Autorität, die sich als Ergebnis transkultureller Dynamiken zwischen Asien, Europa und Nordamerika in die europäische Religionsgeschichte einschrieben und mit Namen religiöser Führungsfiguren vor allem aus Indien,

Tibet und Ostasien als Autoritätsträger und -trägerinnen verbunden sind. Der Zulauf, den sie erfuhren, beruhte in der Regel auf persönlichem Charisma, häufig auf einem Amalgam aus diesem und Amtsharisma, das heißt personaler und traditionaler bzw. institutioneller Autorität, welche Letztere sich per Sukzession auf ein Charisma zurückführt, das vererbt wird.

Schon im ausgehenden 19. Jahrhundert beobachtbar, nahm die Faszination für solche Autoritätsformen seit den 1960er Jahren stark zu – eine Faszination, die zeigt, dass nicht Entzauberung und Rationalisierung das Neue der Moderne ausmachen, «sondern deren Entbindung von den Beschränkungen religiöser Vorgaben» (Seiwert 1995: 93). Infolge sich ausweitender Wahlmöglichkeiten in der sich zunehmend pluralisierenden religiösen Landschaft der Zeit wandten Suchende sich mehr und mehr Autoritätsfiguren außerhalb der christlichen Großkirchen zu, die über persönliches Charisma und/oder institutionell-traditionale Autorität infolge jeweils spezifischer Sukzessionsmodelle verfügten. Paradigmatische Beispiele für Erstere sind religiöse Spezialisten und Spezialistinnen aus Indien mit Guru-Status, denen außeralltägliche Qualitäten zugesprochen werden und die für die Möglichkeit stehen, «Erleuchtung» und damit Heil zu erlangen. Beispiele für Letztere sind buddhistische Experten und Expertinnen, häufig als Meister bzw. Meisterin, im tantrischen Buddhismus auch als «Guru» bezeichnet, deren Autorität ebenfalls an diese Möglichkeit gebunden ist. Sie legitimieren sich zusätzlich durch Rückbindung an eine Figur, der Gründungs- bzw. Stiftungsfunktion beigemessen wird, wie den historischen Buddha, aber auch an andere ältere buddhistische Gestalten, die qua Amt als Nachfolger und Nachfolgerinnen dieser Figur wirken.

Mag die Hinwendung zu diesen Typen religiöser Autorität – zumal angesichts von Diskursen, die angestammte Autoritätsträger nach den Lektionen aus Faschismus und NS-Regime als Gefährdung von Freiheit, Demokratie und vor allem Autonomie begriffen – historisch nachvollziehbar sein: Sie ist nicht unbedingt verständlich, vor allem nicht gut begründet, insbesondere nicht vom Standpunkt der Aufklärung aus. Dies trifft zumal dort zu, wo Menschen an außergewöhnliche Qualitäten einer Person glauben und bereit sind, ihm oder ihr eine besondere Art von Autorität zu gewähren, deren Legitimität sich dadurch bestätigt, dass sich die Person besonders eigenwillig, normwidrig und unberechenbar verhält.

Es ließe sich hierzu noch vieles bemerken – so wie weite Teile meiner Darstellung aufgrund gebotener Kürze allzu knapp ausfallen mussten. Festgehalten sei dies: Die Faszination durch personale religiöse Autoritätsfiguren, wie ich sie mit meinen Beispielen aus den 1960er bis 1980er Jahren vor Augen geführt habe, steht den Annahmen der Moderne entgegen, die Vernunft habe Vorrang vor religiösem Glauben und der Glauben an moderne Werte würde Religion notwendig überwinden. Sie zeigt vielmehr, dass trotz oder gerade wegen aller Veränderungen, die die Moderne mit sich brachte, Religion weiterhin, wenn

auch in gewandelter Form (der höhere Frauenanteil in Führungspositionen eingeschlossen), einen festen Platz in der Gesellschaft hat, ja dass die Moderne auf ihre Weise durch eine hohe Religionsproduktivität gekennzeichnet ist. Rezente Studien zum religiösen Marktgeschehen haben erwiesen, dass dies auch für die Gegenwart gilt. Allerdings hat «der Meister-Rummel» um Personen, deren Unersetzlichkeit noch Joachim Wach betonte, «seit den 1980er-Jahren zunehmend an Kraft verlor[en]» (Baier 2016: 320). In Nischen kunden- und serviceorientierter Dienstleistungsökonomien haben sich neue Autoritätsmodelle und institutionelle Formen der Vermittlung religiöser Lehrinhalte und Praktiken gebildet, deren nähere Betrachtung zeigt (vgl. auch Hero 2011): Der Typus des «religiösen Entrepreneurs», dessen Handeln dem Wettbewerb um die Gunst von Kundinnen und Kunden unterworfen ist, hat den Autoritätstypus, wie ihn der «Guru» repräsentierte, abgelöst.

Literatur

- Adelung, Johann Christoph (1808): «Art. Die Autorität», in: Johann Christoph Adelung (Hg.), *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart. Mit D. W. Soltau's Beyträgen revidirt und berichtigt von Franz Xaver Schönberger*, Wien: Pichler, Sp. 673–674.
- Ardussi, John / Epstein, Lawrence (1978): «The saintly madman in Tibet», in: James F. Fisher (Hg.), *Himalayan anthropology. The Indo-Tibetan interface*, Berlin: de Gruyter, S. 327–338.
- Arendt, Hannah (1957): «Was ist Autorität?», in: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Vier Essays. Aus dem Englischen übertragen von Charlotte Beradt*, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, S. 117–168.
- Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*, München, Zürich: Piper.
- Baier, Karl (2010): «Spiritual authority: A Christian perspective», in: *Buddhist-Christian Studies*, 30, Nr. 1, S. 107–119.
- Baier, Karl (2016): «Modelle der Meister-Schüler-Beziehung im Christentum», in: Jeong-hee Lee-Kalisch, Almut-Barbara Renger (Hg.), *Meister und Schüler. Master and Disciple. Tradition, Transfer, Transformation*, Weimar: VDG, S. 307–324.
- Barker, Eileen (1989): *New religious movements. A practical introduction*, London: Her Majesty's Stationery Office.
- Barker, Eileen (1993): «Charismatization: The social production of «an ethos propitious to the mobilisation of sentiments»», in: James A. Beckford, Karel Dobbelaere, Bryan R. Wilson, Bryan Ronald Wilson, Eileen Barker (Hg.), *Secularization rationalism and sectarianism. Essays in honour of Bryan R. Wilson*, Oxford: Clarendon Press, S. 181–201.
- Baumann, Martin (1995): *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Teilw. zugl. Diss. Univ. Hannover 1993, Marburg: Diagonal.

- Bell, Sandra (1998): «Crazy wisdom», charisma, and the transmission of Buddhism in the United States», in: *Nova Religio*, 2, Nr. 1, S. 55–75.
- Charpentier, Marie-Thérèse (2010): *Indian female gurus in contemporary Hinduism. A study of central aspects and expressions of their religious leadership*, zugl. Diss. Univ. Åbo 2010, Åbo: Åbo Akad. Förl.
- Cicero, Marcus Tullius (2014): «Topica: Die Kunst, richtig zu argumentieren. Lateinisch und deutsch». Hg. von Karl Bayer, München, Zürich: Artemis & Winkler.
- DiValerio, David M. (2015): *The holy madmen of Tibet*, Oxford: Oxford University Press.
- Dowman, Keith (Hg.) (1982): *Der heilige Narr. Das liederliche Leben und die lästerlichen Gesänge des tantrischen Meisters Drukpa Künleg*, Aus dem Engl. übers. und nach dem tibetischen Orig.-Text bearb. von Franz-Karl Ehrhard, Bern: Barth.
- Eschenburg, Theodor (1965): *Über Autorität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Feuerstein, Georg (2006): *Holy madness. Spirituality, crazy-wise teachers, and enlightenment*, Prescott, Ariz: Hohm Press.
- Forsthoefel, Thomas A. / Humes, Cynthia Ann (Hg.) (2005): *Gurus in America*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Furedi, Frank (2013): *Authority. A sociological history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gebhardt, Winfried (2013): «Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts und die Entkonturierung der religiösen Landschaft», in: Peter A. Berger, Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.), *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten*, Wiesbaden: Springer VS, S. 89–106.
- Gebhardt, Winfried (2022): «Art. Autorität [Version 8.6.2022]», in: Heinrich Oberreuter (Hg.), *Staatslexikon*, Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Gebhardt, Winfried / Zingerle, Arnold / Ebertz, Michael N. (Hg.) (1993): *Charisma. Theorie – Religion – Politik*, Berlin, New York: de Gruyter.
- Geißler, Erich E. (1970): «Nachwort des Herausgebers», in: Erich E. Geißler (Hg.), *Autorität und Freiheit*, Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt, S. 150–160.
- Gmelin, Ulrich (1937): «Auctoritas. Römischer Princeps und päpstlicher Primat», in: Erich Seeberg (Hg.), *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 1–154.
- Goldammer, Kurt (1960): *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart: Kröner.
- Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm (2007): «Art. Autorität», in: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm (Hg.), *Deutsches Wörterbuch. Band 3. Antagonismus – azyklisch*, Stuttgart: Hirzel, Sp. 1665.
- Haack, Friedrich-Wilhelm (1982): *Guruismus und Guru-Bewegungen*, München: Evangelischer Presseverband für Bayern.
- Helmer, Karl / Kemper, Matthias (2004): «Art. Autorität», in: Dietrich Benner, Jürgen Oelkers (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, Weinheim, Basel: Beltz, S. 126–145.

- Hengel, Martin (1973): *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Hero, Markus (2011): «Vom Guru zum religiösen Entrepreneur: Neue religiöse Experten und die Entstehung eines alternativreligiösen Marktes», in: Wilhelm Damberg (Hg.), *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989*, Essen: Klartext, S. 55–69.
- Horkheimer, Max / Fromm, Erich / Marcuse, Herbert (Hg.) (1987): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Reprint der Ausgabe Paris 1936*, Lüneburg: Zu Klampen.
- Hotz SJ, Robert (1988): «Geistliche Lehrer und Seelenführer der orthodoxen Kirche: Die Starzen», in: Franz E. Müller, Joachim Müller (Hg.), *Guru – Rabbi – Heilige. Religiöse Führer, Lehrer und Meister*, Freiburg, Zürich: Paulusverlag; Theologischer Verlag, S. 103–122.
- Hummel, Reinhart (1996): *Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr*, Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder.
- Kennick, Victoria / Sharma, Arvind (Hg.) (2012): *Spiritual masters of the world's religions*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Kerber, Walter (1998): *Sozialethik*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Kienle, Walter von (1961): *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur*, zugl. Diss. Univ. Berlin 25. Juli 1959, Berlin: Reuter.
- Kleine, Christoph (2017): «Charismatische Legitimation durch genealogische Sukzession: Zur Begründung legitimer hierokratischer Herrschaft im buddhistischen Orden», in: Almut-Barbara Renger, Markus Witte (Hg.), *Sukzession in Religionen. Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer*, Berlin, Boston: de Gruyter, S. 465–489.
- Kluge, Friedrich (2011): «Art. Autorität», in: Friedrich Kluge (Hg.), *Kluge – Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearb. von Elmar Seebold, Berlin, Boston, MA: de Gruyter, S. 79.
- Knoblauch, Hubert (2018): «Art. Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung», in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller, Markus Hero (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS, S. 329–346.
- Kohns, Oliver / Roussel, Martin / van Rahden, Till (2016): «Autorität. Krise, Konstruktion und Konjunktur – zur Einleitung», in: Oliver Kohns, Martin Roussel, Till van Rahden (Hg.), *Autorität. Krise, Konstruktion und Konjunktur*, Paderborn: Fink, S. 7–21.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2017): «Körper-Netzwerke: Zur Legitimierung religiöser und politischer Autorität im tibetischen und mongolischen Buddhismus», in: Almut-Barbara Renger, Markus Witte (Hg.), *Sukzession in Religionen. Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer*, Berlin, Boston: de Gruyter, S. 491–513.

- Koschorke, Albrecht (2013): «Säkularisierung» und «Wiederkehr der Religion»: Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript, S. 237–260.
- Krech, Volkhard (2017): «Wie wird in Sukzessionen die Evidenz religiöser Semantiken hergestellt? Wissenssoziologische Beobachtungen», in: Almut-Barbara Renger, Markus Witte (Hg.), *Sukzession in Religionen. Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer*, Berlin, Boston: de Gruyter, S. 3–18.
- Kuhlmann, Peter (2021): «Philosophen – Priester – Bürger: auctoritas und humanitas bei Cicero», in: Peter Gemeinhardt, Tanja S. Scheer (Hg.), *Autorität im Spannungsfeld von Bildung und Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 59–75.
- Lütcke, Karl-Heinrich (1986–1994): «Art. Auctoritas», in: Cornelius Petrus Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon. Band 1*, Stuttgart, Basel: Schwabe, Sp. 498–510.
- McRae, John R. (2003): *Seeing through Zen. Encounter, transformation, and genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Mehta, Gita (1979): *Karma cola. Marketing the mystic East*, New York: Simon & Schuster.
- Mensching, Gustav (1947): *Soziologie der Religion*, Bonn: Röhrscheid.
- Miethke, Jürgen (1993): «Art. Autorität (I. Alte Kirche und Mittelalter)», in: Gerhard Müller, Horst Robert Balz (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, New York: de Gruyter, S. 17–32.
- Müller, Andrea (2019): *Beyond the senses through the senses*, zugl. Diss. Univ. München 2019, München: München Universitätsbibliothek.. DOI: 10.5282/edoc.29351.
- Müller, Wilhelm / Zarncke, Friedrich (1863): «Art. meister», in: Wilhelm Müller, Friedrich Zarncke (Hg.), *Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Bd. 2, Abth. 1, M – R*, ausgearbeitet mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Benecke, Leipzig: Hirzel, S. 113–119.
- Nippel, Wilfried (2007): «The Roman notion of Auctoritas», in: Pasquale Pasquino, Pamela Harris (Hg.), *The concept of authority. A multidisciplinary approach: from epistemology to the social sciences*, Rom: Fondazione Adriano Olivetti, S. 13–34.
- Pechilis, Karen (Hg.) (2004): *The graceful guru. Hindu female gurus in India and the United States*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Pfeifer, Wolfgang (Hg.) (1993): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. A – L*, Berlin: Akademie.
- Pollack, Detlef / Pickel, Gert (1999): «Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland», in: *Zeitschrift für Soziologie*, 28, Nr. 6, S. 465–483.
- Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*, Tübingen: Mohr.
- Prohl, Inken (2010): *Zen für Dummies*, Weinheim: Wiley-VCH.
- Quintilianus, Marcus Fabius (1995): *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*, hg. und übers. v. Helmut Rahn, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Raj, Selva J. (2005): «Passage to America: Ammachi on American soil», in: Thomas A. Forsthoefel, Cynthia Ann Humes (Hg.), *Gurus in America*, Albany, NY: State University of New York Press, S. 123–146.
- Rajneesh, Bhagwan (1990): *Die Zukunft gehört den Frauen. Neue Dimensionen der Frauenbewegung*, Köln: Osho.
- Rakow, Katja (2014): *Transformationen des tibetischen Buddhismus im 20. Jahrhundert. Chögyam Trungpa und die Entwicklung von Shambhala Training*, zugl. Diss. Univ. Heidelberg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rawlinson, Andrew (1997): *The book of enlightened masters. Western teachers in Eastern traditions*, Chicago, Ill.: Open Court.
- Renger, Almut-Barbara (2012a): «Der ‹Meister›: Begriff, Akteur, Narrativ. Grenzverläufe zwischen Religion, Kunst und Wissenschaft», in: Almut-Barbara Renger (Hg.), *Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart. Von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik*, Göttingen: V&R unipress, S. 19–49.
- Renger, Almut-Barbara (2012b): «The emergence of the master around 1900: Religious borrowings and social theory», in: *Journal of Religion in Europe*, 5, Nr. 1, S. 1–22.
- Renger, Almut-Barbara (2013): «The allure of the ‹master›. Critical assessments of a term and narrative», in: *Diskus. The Journal of the British Association for the Study of Religions*, 14, S. 95–125.
- Renger, Almut-Barbara (2015): «Die Konjunktur des Meisters: Stefan George im Spiegel religions- und wissenssoziologischer Studien seiner Zeit», in: Wolfgang Braungart (Hg.), *Stefan George und die Religion*, Berlin, Boston: de Gruyter, S. 197–221.
- Renger, Almut-Barbara (Hg.) (2016): *Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs*, Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder.
- Renger, Almut-Barbara (2020): *Buddhismus. 100 Seiten*, Ditzingen: Reclam.
- Renger, Almut-Barbara (2021): «Populäre Erleuchtung oder: Im Wirkungsfeld von Aufklärung und buddhistischem Modernismus: Zum Wandel von Religion seit den 1960er Jahren», in: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, 30, Nr. 1, S. 72–102.
- Renger, Almut-Barbara / Witte, Markus (Hg.) (2017): *Sukzession in Religionen. Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer*, Berlin, Boston: de Gruyter.
- Rigopoulos, Antonio (Hg.) (2007): *Guru. The spiritual master in Eastern and Western traditions: Authority and charisma*, New Delhi: DK Printworld.
- Ring, Thomas Gerhard (1975): *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg: Augustinus.
- Robles, Pablo Oyarzún (2011): «On the concept of authority», in: *New Centennial Review*, 11, Nr. 3, S. 225–252.
- Sartory, Gertrude / Sartory, Thomas (1981): *Die Meister des Weges in den grossen Weltreligionen. Guru, Roshi, Scheich, Zaddik, Starez; Meisterüberlieferungen der frühchristlichen Mönchsväter*, Freiburg i.B.: Herderbücherei.

- Schneider, Theodor (2006): «Das Amt in der frühen Kirche: Versuch einer Zusammenschau», in: Dorothea Sattler, Gunter Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Ursprünge und Wandlungen*, Freiburg i.Br., Göttingen: Herder; Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11–38.
- Schulze Wessel, Julia (2006): «Über Autorität», in: Hans Vorländer (Hg.), *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 57–65.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Sennett, Richard (1980): *Authority*, New York: Knopf.
- Sofsky, Wolfgang / Paris, Rainer (1991): *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*, Opladen: Leske und Budrich.
- Somm, Christian von (2005): «Art. Guru/Guruismus», in: Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 529–533.
- Tamcke, Martin (2008): *Im Geist des Ostens leben. Orthodoxe Spiritualität und ihre Aufnahme im Westen. Eine Einführung*, Frankfurt a.M.: Verlag der Weltreligionen.
- Trautsch, Jasper M. (2017): «Was ist <der Westen>: Zur Semantik eines politischen Grundbegriffs der Moderne», in: *Forum interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 6, Nr. 1, S. 58–66.
- Trungpa, Chögyam (2001): *Crazy wisdom*, Boston: Shambhala.
- Ullmann, Walter (1970): *The growth of papal government in the middle ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, London: Methuen.
- Urban, Hugh B. (2015): *Zorba the Buddha. Sex, spirituality, and capitalism in the global Osho movement*, Oakland, CA: University of California Press.
- Veit, Walter / Rabe, Hannah / Röttgers, Kurt (1971): «Art. Autorität», in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1*, Basel, Stuttgart: Schwabe, Sp. 724–733.
- Wach, Joachim (1925): *Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen*, Leipzig: Pfeiffer.
- Wach, Joachim (1962): «Master and disciple: Two religio-sociological studies», in: *The Journal of Religion*, 42, Nr. 1, S. 1–21.
- Ware, Kallistos (1974): «The spiritual father in Orthodox Christianity», in: *CrossCurrents*, 24, Nr. 2–3, S. 296–313.
- Warrier, Maya (2004): *Hindu selves in a modern world*, London, New York: Routledge.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (2001): «Religiöse Gemeinschaften», in: *Max Weber-Gesamtausgabe. Band I/22,2: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften*, hg. von Hans G. Kippenberg, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 121–447.

- Weber, Max (2005): «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft», in: *Max Weber-Gesamtausgabe. Band 1/22,4: Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, hg. von Edith Hanke, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 726–742.
- Wessinger, Catherine (Hg.) (1993): *Women's leadership in marginal religions. Explorations outside the mainstream*, Urbana: University of Illinois Press.
- Wessinger, Catherine Lowman (Hg.) (1996): *Religious institutions and women's leadership. New roles inside the mainstream*, Columbia, S.C: University of South Carolina Press.
- Zúquete, José Pedro (Hg.) (2021): *Routledge international handbook of charisma*, London, New York, London: Routledge; Informa UK Limited.

Mystischer Islam als Teil der Erneuerungsbewegung im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts am Beispiel Osmân Selâhaddîn Dedes und Hadîce Nakîye Hanıms

Erdal Toprakyan

Einleitung

Bereits während der zweiten erfolglosen Belagerung von Wien im Jahr 1683 war deutlich geworden, dass das einst so mächtige Osmanische Reich insbesondere wirtschaftlich und militärisch nicht mehr konkurrenzfähig war. So galt der Vertrag von Karlowitz (Sremski Karlovci) im heutigen Serbien, der im Jahr 1699 zwischen Habsburg, Venedig, Polen und dem Osmanischen Reich unterzeichnet wurde, als erste deutliche diplomatische Niederlage des türkischen Sultanats. Die nächsten zwei Jahrhunderte bis zum offiziellen Staatsbankrott im Jahr 1874 und zur politischen Auflösung des Reiches im Jahr 1922 waren vom vergeblichen Bemühen geprägt, sich gegenüber den konkurrierenden imperialen Staaten zu behaupten.

Der in erster Linie politische und wirtschaftliche Niedergang bedeutete aber keineswegs, dass es in diesen zwei Jahrhunderten keine als erfolgreich bewerteten Zeitabschnitte gab. Als eine solche Epoche der gesellschaftlichen Erneuerung und der kulturellen Blüte wird etwa die sogenannte *Tulpenzeit* beschrieben, die insbesondere der Reformfreude des Großwesirs Nevşehîrlî Dâmâd İbrâhîm Pascha (1718–1730) geschuldet war (vgl. Berkes 1964: 23–50). In dieser Zeit gab es nicht nur eine große Vorliebe für Tulpen, Gärten und architektonische Meisterleistungen, sondern im Jahr 1727 wurde auch die erste staatliche Druckerei eröffnet, nachdem die nichtmuslimischen Minderheiten des Reiches bereits in den Jahrhunderten davor zu drucken begonnen hatten. Es sollte jedoch ein weiteres Jahrhundert vergehen, bevor die Modernisierungsbestrebungen zahlreicher Akteure und Akteurinnen dazu führten, dass es auch umfassende strukturelle Reformen gab. Ab 1839 wurde im Rahmen einer staatsrechtlichen Neuordnung (*tanzîmât*)¹ allen Untertanen, unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit, die Unantastbarkeit von Leben, Würde und Besitz

¹ Da dieser Beitrag ein Thema in einem osmanisch-türkischen Rahmen behandelt, werden türkische, aber auch ursprünglich arabische und persische Begriffe, Namen und Verse weitestgehend geschrieben wie im modernen Türkei-Türkischen. Lediglich Begriffe wie Koran, Kadi, Wesir oder Diwan, und Namen wie Hafis oder Rumi, die bereits Eingang in die deutsche Sprache gefunden haben, werden geschrieben, wie sie im Duden und in einschlägigen Lexika erscheinen.

und die freie Religionsausübung garantiert. Hierbei berief man sich weiterhin auf das islamische Gesetz und die altbewährte Tradition.²

Der Rückgriff der Reformen auf die religiöse Tradition war unter anderem dadurch möglich, dass der Islam von Beginn an einen quasi-säkularen Charakter hatte. Der Berner Islamwissenschaftler Reinhard Schulze umschreibt diesen Aspekt folgendermaßen:

[...] [I]n der islamischen Dogmatik gab es, da der Islam keinen Klerus und kein Priestertum kennt, keine religiöse Macht, die von einer weltlichen getrennt werden müsste. Gerade dies hatte ja den autochthonen Charakter des Islam bestimmt, so dass es sinnlos wäre, an den frühen Islam ein Problem christlicher Dogmatik heranzutragen.

(Schulze 2003: 13)

Ähnlich formuliert es die Berliner Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth in einem Interview:

In der islamischen Geschichte hat es zwar keine flächendeckende Säkularisierungsbewegung gegeben, dies aber deshalb nicht, weil Sakrales und Säkulares im Islam bereits nebeneinander existierten. Auch war das Kräfteungleichgewicht keineswegs immer so wie wir es heute haben. Die islamische Wissenskultur war sehr lange Zeit der westlichen oder überhaupt der außerislamischen weit überlegen.

(Alvi/Hübsch 2013)

Der Tübinger Islamwissenschaftler Josef van Ess fragt sogar, ob es wohl der moderne europäische Einfluss war, der dafür sorgte, dass sich in der lange Zeit primär säkular ausgerichteten islamischen Welt «die Gewichte verlagerten» (van Ess 2015: 29).

Aufgrund dieser quasi-säkularen Grundhaltung vieler muslimischer, aber auch christlicher oder jüdischer Akteure und Akteurinnen im Osmanischen Reich gab es Struktur analogien zu modernen Entwicklungen in anderen Teilen der Welt.³ Im Osmanischen Reich waren nicht nur Städte wie Istanbul oder Izmir pulsierende internationale Metropolen und multireligiöse Handelsstädte, sondern bis zu den Balkankriegen 1912–1913 auch Thessaloniki, Skopje oder Ioannina. Entsprechend kamen sämtliche Ideen und Diskurse, die in London, Amsterdam, Paris, Berlin oder Wien entstanden, mit nur kurzer Verzögerung im Osmanischen Reich an. Bei der multireligiösen und multiethnischen Bevölkerung stießen besonders die Debatten bezüglich der Bürgerrechte und der politischen Teilhabe auf großes Interesse. Zuerst im Jahr 1876 und später noch einmal im Jahr 1908 wurden Verfassungen eingeführt, um die Macht des Sultans konstitutionell begrenzen zu können, wobei erst der zweite Versuch glückte.

² Vgl. Berkes (1964: 89–192). Zum Modernisierungsprozess des Osmanischen Reiches ab dem 18. Jahrhundert vgl. auch: Mardin (1962) und Ortaylı (2021).

³ Zum Themengebiet «(Dialektik der) Aufklärung und Erneuerung im Islam» vgl. Toprakyaran (2017a, 2019b) und Eichner (2020).

Die rebellischen osmanischen Intellektuellen des 19. und 20. Jahrhunderts, die sowohl in religiöser als auch ethnischer Hinsicht äußerst heterogen waren, wurden zunächst als Jungosmanen (*Jeunes Ottomans*) und später als Jungtürken (*Jeunes Turcs*) bezeichnet. Sie verstanden sich als aufgeklärte Personen (*münevver*) und strebten nach Erneuerung und Reformen (*tenvîr/tenevvür, tecdîd/teceddüd, ihyâ* und *islâh*). So wie in anderen Teilen der Welt hatten auch die osmanischen Aufklärer und Aufklärerinnen eine grundsätzlich säkulare Weltsicht, konnten aber zugleich theistische, deistische, mystische, freimaurerische oder auch atheistische, monarchistische sowie republikanische Positionen vertreten und haben sich oftmals auch gegenseitig bekämpft.⁴ Viele von ihnen hatten die französische Aufklärungsliteratur entweder in der Originalsprache oder auch in osmanischer Übersetzung gelesen. Entsprechend berichtete der konservative Schotte Charles MacFarlane, der im Jahr 1848 eine medizinische Hochschule in Istanbul besuchte, voller Entsetzen, dass die muslimischen Studenten begeistert Voltaire und andere aufklärerische und materialistische Literatur lasen (vgl. Herzog 2010). Auch die Frauenbewegung im Osmanischen Reich orientierte sich weitestgehend an den Entwicklungen in Paris, Wien oder Berlin. So wurde ab 1869 die erste von Frauen für Frauen gemachte Zeitschrift in osmanischer Sprache publiziert. Und im Jahr 1898 gründete Emîne Senîye Hanım in Thessaloniki als erste muslimische Frau einen Wohltätigkeitsverein nach modernen Standards. Sie war zugleich eine Vertreterin der durch die Jungtürken gegründeten Partei für Einheit und Fortschritt (*İttihâd ve Terakkî Cemîyetî*).⁵ Ab 1870 durften Frauen dank der osmanischen Bildungsreformen auch erstmals als Berufsschullehrerinnen tätig werden.

Mit dem Ende des Ersten Weltkriegs, in den die Osmanen an der Seite der Deutschen und Österreicher eingetreten waren und der den endgültigen militärischen und wirtschaftlichen Zusammenbruch brachte, verpuffte oberflächlich betrachtet auch das Reformprojekt der Jungtürken; doch bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass es ihre politischen und gesellschaftlichen Ideen und Handlungen waren, die ab 1922 die Reformen des Gründers der Türkischen Republik, Mustafâ Kemâl Atatürk (1881–1938), erst ermöglicht haben. Die modernen und säkularistischen Reformen Atatürks, der als junger Offizier auch zu den Jungtürken gehörte, sind nämlich keinesfalls plötzlich aus dem Nichts entstanden, sondern haben eine mindestens zweihundertjährige Vorgeschichte.

Zu dieser Vorgeschichte gehört zweifelsohne auch das Wirken von zwei bislang wenig bekannten Persönlichkeiten, Osmân Selâhaddîn Dede (1820–1887) und Hadîce Nakîye Hanım (1846–1899), die der Beitrag als religiöse, politische und bildungsbezogene Autoritäten exemplarisch vorstellt. Selâhaddîn Dede war

⁴ Zu den verschiedenen weltanschaulichen und religiösen Ausrichtungen der jungtürkischen Aufklärer vgl. Haksever (2009: 11–19, 39–42, 65–73).

⁵ Für die Osmanische Frauenbewegung und die vielen durchgesetzten Reformen vgl. Çakır (1996: 23–56).

56 Jahre lang das Oberhaupt des mystischen Mevlevî-Ordens im Istanbul Stadtteil Yenikapı und zugleich ein einflussreicher Unterstützer der politischen Reformbewegung. Zu seinen Schülerinnen zählte Nakîye Hanım, die nicht nur eine angesehene Dichterin, sondern auch eine engagierte Pädagogin war. Zwar zählen beide nicht zu den politischen oder auch religiösen Hauptakteuren der osmanischen bzw. türkischen Modernisierungsgeschichte, weshalb ihre Namen in den einschlägigen Standardwerken nicht vorkommen. Doch gerade deshalb erscheint es umso lohnender, ihre von mystischer Frömmigkeit geprägte Lebenswelt zu skizzieren. Denn eine Reduktion der Geschichtsschreibung auf einzelne «große Persönlichkeiten» und «zentrale Ereignisse» verengt die narratologische Perspektive und lässt historische Prozesse monokausal erscheinen. Der Beitrag möchte daher zeigen, dass und wie zwei Persönlichkeiten Aspekte religiöser und weltlicher Autorität in sich vereinen und wie sich dies auf ihren Lebensweg auswirkte. Hierzu stelle ich die beiden Persönlichkeiten in den jeweils charakteristischen Bezügen vor. Dabei wird sich zeigen, dass die beiden als typische Figuren einer sich in vielerlei Hinsicht modernisierenden spätosmanischen Welt gelten können.

Osmân Selâhaddîn Dede (1820–1887): Ein politisch-reformorientierter Sufi-Meister

Bereits der Großvater, der Onkel, der Vater und der ältere Bruder von Selâhaddîn Dede waren Oberhäupter des mystischen Mevlevî-Konvents in Istanbul-Yenikapı.⁶ Typisch für viele Sufi-Orden blieb die Leitungsfunktion innerhalb der Familie. In Max Webers dreigliedriger Typologie von legitimer Herrschaft – legal-rational, traditional und charismatisch – liegt hier der traditionale Charakter von Autorität vor.⁷ Nach dem Tod des älteren Bruders wurde Selâhaddîn mit nur elf Jahren im Oktober 1831 vom amtierenden «Çelebî» zum «Dede» des Konvents in Istanbul-Yenikapı ernannt. «Dede» bedeutet auf Türkisch eigentlich «Großvater», wird jedoch in der islamischen Mystik, die auch als Sufismus oder Derwischtum bezeichnet wird, im Sinne von «spiritueller Meister» verwendet. In der Ordenshierarchie des Mevlevî-Ordens kommen die «Dedes» gleich nach den «Çelebîs», den direkten Nachkommen des Ordensgründers Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (gest. 1273). Ein Çelebî, was ursprünglich in etwa «Gottesdiener» bedeutete, aber später im Sinne von «Prinz» verwendet wurde, steht bis heute dem Orden juristisch vor und hat seinen Sitz in der zentralanatolischen Stadt Konya, wo auch Rumi wirkte

⁶ Zur Biographie Selâhaddîn Dedes und seiner Familie vgl. İhtifalci Mehmet Ziyâ Bey (2005: 119–161). Auf den S. 155–161 zählt der Autor mehrere Dutzend einflussreiche Schüler von Selâhaddîn Dede namentlich auf.

⁷ Vgl. Weber (2005). Siehe dazu auch den Beitrag von Almut-Barbara Renger in diesem Band.

und begraben liegt. In der Praxis haben aber verschiedene «Dedes» mehr Autorität besessen als die «Çelebis».⁸ Das Phänomen der Konkurrenz zwischen den leiblichen Nachkommen und den geistigen Kindern eines islamischen «Heiligen» trat sehr häufig, auch in anderen Ordenstraditionen, etwa bei den Bektaşîs, auf.⁹

Vermutlich gehörte auch Selâhaddîn Dede schon früh zu den sehr einflussreichen Ordensoberhäuptern, da er nicht nur der Nachkomme von «Dedes» war, sondern auch ein offiziell anerkannter Nachfahre des Propheten Muhammad. Aufgrund seines jungen Alters wurde Selâhaddîn Dede jedoch bei der Ausübung seines Amtes von erfahreneren Derwischen unterstützt. Zugleich besuchte er viele Jahre lang regelmäßig den Unterricht von verschiedenen Gelehrten und studierte bei diesen unter anderem Koranrezitation und -exegese, Rechtswissenschaften, Systematische Theologie und Persische und Arabische Sprache.

Viele Jahre später, nachdem er seine theologische Schulung abgeschlossen und als Ordensoberhaupt Erfahrung gesammelt hatte, wurde er 1868 im Alter von 48 Jahren zusätzlich zu seiner Funktion im Mevlevî-Orden zum Sprecher des staatlichen Rates der Sufi-Meister (*meclis-i meşâyih*) gewählt. Er hatte dieses Amt mehr als zehn Jahre lang inne und war somit in diesem Zeitraum in strukturell-hierarchischer Hinsicht der ranghöchste Sufi-Meister des gesamten Osmanischen Reiches. Auch galt er als eine diplomatische Mittlerfigur zwischen dem Sufismus und den eher von der nüchternen Theologie und der puristischen Rechtswissenschaft geprägten islamischen Autoritäten. So sollen abgesehen von seinen vielen Schülern, die zugleich staatliche Religionsbedienstete waren, auch zwei *şeyhülislâm* (oberster Religionsfunktionär des Reiches) zu seinen engsten Vertrauten gehört haben, zunächst Sâdeddîn Efendi und später Refîk Efendi. Dies war keineswegs selbstverständlich, da es in der islamischen und auch osmanischen Geschichte stets Phasen gab, in denen sich die «Theologen» und die «Mystiker» gegenseitig oder auch innerhalb ihrer eigenen Gruppen Konkurrenz machten oder sich sogar mehr oder weniger gewaltsam bekämpften (vgl. Toprakyan 2013).

Seine diplomatischen Fähigkeiten nutzte Selâhaddîn Dede jedoch nicht nur im Dialog der verschiedenen Sufi-Orden und -Ausrichtungen oder im Gespräch zwischen mystischen und theologischen Autoritäten, sondern anscheinend zunehmend auch in der Politik. Er gilt sogar unter den Sufis als der wichtigste Fürsprecher der politischen Reform- und Freiheitsbewegung (vgl. Haksever 2009: 76–93). Besonders eng befreundet war Selâhaddîn Dede mit den zentralen osmanischen Reformern, den Großwesiren Fuâd Pascha (gest. 1868), Alî

⁸ Zum Begriff «Autotitütät» vgl. den Beitrag von Almut-Barbara Renger in diesem Band.

⁹ Diese Form der Konkurrenz erinnert auch an die Auseinandersetzung zwischen den Nachkommen des Propheten Muhammad und den anderen muslimischen Autoritäten und die unter anderem daraus resultierende Entstehung von Sunnitentum und Schiitentum.

Pascha (gest. 1871) und Midhat Pascha (gest. 1884). Da diese als pro-westlich geltenden Staatsmänner zugleich Anhänger des Mevlevî-Ordens waren, hielten sie sich oftmals im Konvent in Yenikapı auf, weshalb dieser Ort als das spirituelle Zentrum der osmanischen Reformbewegung gilt.

Noch entscheidender als die Beziehungen zu den Großwesiren war aber der enge Kontakt zu den Sultanen. Hier trafen sich politische und religiöse Autorität. Selâhaddîn Dede war regelmäßig zu Gast im Sultanspalast und hielt dort sogar einen mystisch-theologischen Unterricht ab, für den er einen Lohn erhielt. Umgekehrt besuchten ihn die drei als reformorientiert und pro-westlich geltenden Sultane Mahmûd II. (reg. 1808–1840), Abdülmecîd I. (1840–1856) und Abdülazîz I. (1856–1876), aber auch Abdülhamîd II. (1876–1909) und Mehmed V. (1909–1918) wiederholt im Ordenskonvent. Auch Abdülhamîd II. gab zunächst vor, die Reformen seiner Vorgänger und insbesondere die Einführung einer konstitutionellen Monarchie, also einer Verfassung und eines Parlaments, unterstützen zu wollen. Zugleich war er von seiner Bildung und seinem Kunstgeschmack her der wohl «westlichste» unter den osmanischen Sultanen und rief, wie versprochen, gleich nach seiner Thronbesteigung, bei der er von Selâhaddîn Dede begleitet und gesegnet wurde, die konstitutionelle Monarchie aus. Jedoch wandte er sich, nachdem er seine Macht gesichert hatte, von den Reformbemühungen seiner Vorgänger ab und setzte bereits 1878 die neue parlamentarische Verfassung wieder außer Kraft.

Selâhaddîn Dede und sein Umfeld waren schwer enttäuscht vom Sultan und haben ihn das vermutlich auch wissen lassen, denn nach diesem Zeitpunkt wurde sein Unterricht im Sultanspalast und auch die finanzielle Zuwendung gestrichen. Auch als Oberhaupt des staatlichen Rates der Sufi-Meister musste Selâhaddîn Dede im Jahr 1880 zurücktreten. Er soll sich daraufhin aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen und seine letzten Lebensjahre in relativer Abgeschiedenheit im Konvent verbracht haben. Ob es sich dabei um einen freiwilligen Rückzug oder um einen vom Sultan angeordneten Hausarrest handelte, ist nicht bekannt.

Nach seinem Tod am 12. Februar 1887 wurde Selâhaddîn Dede, so wie es die Mevlevî-Tradition vorsieht, im Konvent begraben. Zu seiner Beerdigung sollen gemäß der Darstellung seines Biographen İhtifalci Mehmet Ziyâ Bey viele Tausende Menschen aus allen Gesellschaftsschichten, auch viele Christen und sogar christliche Geistliche, gekommen sein. Sein Sohn Mehmed Celâleddîn wurde traditionaler Amtsautorität nach zum neuen Dede des Konvents bestimmt, während der Ehemann seiner Tochter Fâtma Âliye, Hüseyin Fahreddîn Dede, den Konvent in Istanbul-Eyüb leitete.

Von Selâhaddîn Dede, der viel geschrieben haben soll, ist lediglich ein handschriftliches Traktat in osmanischer Sprache zur Lehre des Seinsmonismus

(*vahdet-i vücûd*) erhalten geblieben.¹⁰ Ein umfassender Kommentar zum *Mesnevî*, dem poetischen Hauptwerk Rumis, ein islamisch-apologetisches Traktat, ein Fürstenspiegel für den damaligen Prinzen und späteren Sultan, Mehmed V., und weitere Schriften und Notizen wurden bei einem Hausbrand zerstört.

Die mystisch-theologische Lehre und Praxis des Mevlevî-Ordens

Die einzige erhalten gebliebene Schrift Selâhaddîn Dedes, das Traktat zum Seinsmonismus, handelt vom zentralen Element der mystischen Theologie und Anthropologie der Sufis.¹¹ Selâhaddîn Dede, der kraft traditionaler Herrschaftsautorität Leiter des Mevlevî-Ordens war, rezipierte in diesem Traktat neben Rumi auch Sufis anderer Traditionen wie Fahreddîn Irâkî (gest. 1289), insbesondere aber den weitherum bekannten Sufi-Autor Muhyiddîn Ibn Arabî (gest. 1240).¹² Dieser stammte aus Andalusien, also aus dem westlichen Teil der damaligen islamischen Welt, und war damit eine Art geographischer Gegenpol zu Rumi, der in der weit östlichen, heute in Afghanistan liegenden Stadt Balkh geboren wurde. Beide sollen sich dann, nach vielen abenteuerlichen Reisen durch die damaligen islamischen Reiche, erst nach Mekka, dann nach Zentralanatolien begeben haben. Dort sollen sie sich begegnet sein, bevor Ibn Arabî dann nach Damaskus weiterreiste, wo er schließlich starb. Doch selbst wenn es keine Begegnung zwischen den beiden «größten Meistern» gegeben haben sollte, so ist es glaubhaft belegt, dass der Schwiegersohn von Ibn Arabî, Sadreddîn Konevî (gest. 1274), eng mit Rumi befreundet war.¹³

Selâhaddîn Dede schildert in seinem Traktat, dass Ibn Arabî, Sadreddîn Konevî, Fahreddîn Irâkî und auch Rumi, Gott mit der Sonne verglichen hätten.¹⁴ «Gottes Sein», das als das einzige echte und absolute Sein (*vücûd-ı mutlak*) bezeichnet wird, sei vergleichbar mit der Sonne, die die einzige Quelle des Lichts ist. Der Mond hingegen sei wie die Schöpfung, da sie lediglich das Licht der Sonne reflektiert, ohne selbst Licht hervorzubringen. Entsprechend habe die Schöpfung, auch der Mensch, kein echtes Sein, sondern existiere lediglich durch das Sein Gottes. Diese Erkenntnis werde unter Sufis auf die arabische Formel gebracht: «Es gibt kein Sein außer Ihn (*mâ fi'l-vücûd illâ*

¹⁰ Vgl. Küçük (2015: 65–96). In diesem Artikel wird das osmanische Traktat nicht nur vorgestellt und analysiert, sondern auch vollständig transkribiert.

¹¹ Die zwei einzigen erhalten gebliebenen Abschriften dieser Handschrift befinden sich heute in den Archiven in Istanbul: MS İstanbul, Süleymaniye, İzmir 790, 8 fols. und MS İBB, Atatürk Kitaplığı, Yazmalar K1065, 6 fols.

¹² Zu Ibn Arabî, Rumi und dem von beiden vertretenen sufischen Pfad der Liebe vgl. Toprakyan (2018b).

¹³ Zu Konevi, der in seinen zahlreichen Schriften eine Synthese zwischen der mystischen Theologie Ibn Arabis und der Philosophie Avicennas [Ibn Sînâs] (gest. 1037) geschaffen hat vgl. Demirli (2015).

¹⁴ Vgl. Küçük (2015: 81, 85–86); in der Handschrift handelt es sich um fol. 3b.

hû).»¹⁵ Zugleich streitet Selâhaddîn Dede entschieden ab, dass die persische Formel «Alles ist Er (*heme ôst*)» von Ibn Arabî oder einem anderen Sufi stammen könne, wie es oftmals behauptet werde. Denn die Vorstellung, dass ein Geschöpf identisch mit Gott sein könne, sei pantheistisch (*mezheb-i vücûdîye*).¹⁶

An dieser Stelle zitiert er den im 18. Jahrhundert sehr einflussreichen Sufi Abdülganî Nâblûsî (gest. 1731), der ebenso argumentierte.¹⁷ Die Weisheit, Gott als das wahre und einzige Sein hinter der aus ihm emanierenden, illusionsbehafteten Manifestation zu sehen, könne jedoch nur durch die Hilfe eines inspirierenden Meisters erlangt werden und nicht durch rationale Studien allein. Es gebe aber Fälle, wo eine suchende Person durch eine Gotteserfahrung direkt auf die «Stufe der absoluten Liebe» (*aşk mertebesî*) erhoben wird und dadurch die göttliche Wirklichkeit erkennt, die auch mit folgendem Koranvers angedeutet werde: «Alles außer seinem Angesicht wird vergehen (*küllü şey'in hâlikun illâ vechehu*).»¹⁸

Die spezifisch sufisch-seinsmonistische Vorstellung vom Angesicht Gottes, das in der traditionellen Koranexegese zumeist mit dem Sein bzw. dem Wesen Gottes gleichgesetzt wird, spielte auch in dem Tanzritual des Mevlevî-Ordens eine zentrale Rolle.¹⁹ Die spezifische Ritualmusik und der aufgeführte Tanz wurden mit der Zeit sogar so beliebt und prägend, dass die Mevlevî-Gemeinschaft bis heute auch als Orden der tanzenden Derwische bezeichnet wird, ohne dass den meisten Menschen die spezifischen Bedeutungen bekannt sind. Im begrenzten Rahmen dieses Artikels kann auf die vielschichtigen Bedeutungsebenen der einzelnen Elemente des Tanzrituals nicht eingegangen werden, jedoch handelt es sich dabei im Allgemeinen um die mimetische Nachahmung der Gotteserfahrungen des Propheten Muhammad und der sich auf ihn berufenden Sufis.

Das Ritual soll in Erinnerung rufen, dass allein Gottes Angesicht bzw. Wesen unvergänglich ist und alle Seelen zunächst eine Reise von Gott in Richtung Schöpfung machen und dann wieder zurück zu Gott. Während der Reise lernen die Seelen, dass Gott auch in dieser materiellen Welt hinter jedem Schleier verborgen ist und erfahren werden kann, wie es im Traktat zum Seinsmonismus von Selâhaddîn Dede erklärt wird. Deshalb wird am Ende des Rituals, wenn die Musik endet und sich alle Tänzerinnen und Tänzer wieder auf den Boden setzen, noch einmal zur Erinnerung Vers 2/115 aus dem Koran rezitiert, welcher

¹⁵ Vgl. ebd. S. 83 und 88; in der Handschrift handelt es sich um fol. 5a.

¹⁶ Tatsächlich gab und gibt es aber im Sufismus neben den von Selâhaddîn Dede vertretenen seinsmonistischen Überzeugungen, die sich mit der theologischen «Orthodoxie» leichter in Einklang bringen lassen, stets auch pantheistische Vorstellungen. Vgl. Ocak (2016: 209–215).

¹⁷ Vgl. Küçük (2015: 82, 90); in der Handschrift fols. 6b–7a.

¹⁸ Vgl. Küçük (2015: 82, 88–89); in der Handschrift fols. 5b–6a. Bei dem Koranvers handelt es sich um Sure 28, Vers 88.

¹⁹ Zum Tanzritual und zur Symbolik Rumis vgl. Toprakyaran (2017b).

lautet: «Gottes ist der Osten, Gottes ist der Westen. Wohin auch immer ihr euch wendet, dort ist Gottes Angesicht. Er ist der Allgegenwärtige, der Allwissende».

Nach der Biografie eines auch politisch agierenden Mannes sehen wir nun die Biografie einer Frau aus demselben Milieu, die andere Wege erzieherischen Wirkens nutzte.

Hadîce Nakîye Hanım (1846–1899): Eine emanzipierte Sufi-Dichterin

Eine der vielen Schülerinnen und Schüler von Selâhaddîn Dede war Nakîye Hanım.²⁰ Sie stammte aus einer sehr berühmten und gebildeten osmanischen Familie.²¹ Ihre direkten Vorfahren waren unter anderem Großwesire, *şeyhül-islâm*, Kadis und Gouverneure. Viele von ihnen waren nachweislich in sufische Orden initiiert und zugleich künstlerisch begabt.²² In Webers Herrschaftsunterscheidung liegt hier wie bei Selâhaddîn Dede ein traditionaler Charakter von Autorität bei Nakîye Hanım vor. Ihr Vater Osmân Sâib Efendi war der Leiter des staatlichen Observatoriums und ihre Tante Şeref Hanım (gest. 1861) eine bedeutende osmanische Dichterin (vgl. Toprakyan 2019a). So wie ihre Tante hat auch Nakîye Hanım nicht geheiratet und keine Kinder bekommen und auch ihre Leidenschaft galt an erster Stelle dem mystischen Pfad der Mevlevîs. Nakîye Hanım scheint sich, wie es auch von dem Biographen İnan geschildert wird, sehr stark mit Selâhaddîn Dede und dem Mevlevî-Konvent in Yenikapı identifiziert zu haben. Das verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass bereits ein Urururgroßvater von ihr, der Großwesir Abdullâh Nâilî Pascha (gest. 1758; vgl. İhtifalci Mehmet Ziyâ Bey 2005: 52), eine beträchtliche Summe für den Ausbau und die Restauration des Konvents aufgebracht, ihre Tante Şeref Hanım ein Leben lang dem Konvent gedient und ihr älterer Bruder Mehmed Nebîl (1842–1890) dort – so wie sie selbst – eine sufische Ausbildung erhalten hatten. Die religiöse, soziale und edukatorische Autorität Nakîye Hanıms gründete somit tief in der Familientradition.²³

Zugleich war Nakîye Hanım aber auch eine emanzipierte Frau und engagierte Lehrerin. Sie gehörte zur ersten Generation der Frauen, die im Rahmen der osmanischen Bildungsreformen ab 1870 zur Lehrerin ausgebildet wurden. Ab 1880 unterrichtete sie die Fächer Geschichte und Persisch an einer Berufsschule

²⁰ Hanım bedeutet auf Türkisch so viel wie «Dame» oder «Frau».

²¹ Zur Biographie Nakîye Hanıms vgl. İnan (1988: Bd. 2, 1099–1101). Ähnlich wie im Fall von Osmân Selâhaddîn Dede ist der Kreis der von ihr beeinflussten Schülerinnen noch nicht erforscht.

²² Zur Biographie und zur sufischen Ausrichtung ihres Ur- und Urururgroßvaters mütterlicherseits vgl. Toprakyan (2019c, 2016).

²³ Vgl. İnan (1988: 1160–1161). Unklar bleibt, was aus dem Zwillingsbruder von Nakîye Hanım, Abdürrahîm Besîm, geworden ist, der in den Quellen nur als Kleinkind erwähnt wird.

für Mädchen. Der Grund, weshalb sie sich der persischen Sprache zuwandte und einige Jahre später sogar ein vielgelobtes osmanisch-persisches Wörterbuch verfasste, hat sicherlich damit zu tun, dass Rumi, wie auch die anderen großen Sufi-Dichter Attar (gest. 1221), Saadi (gest. 1291-92) oder Hafis (gest. 1390), ihre literarischen Werke auf Persisch verfasst bzw. diktiert hatten.²⁴ Sie verfasste aber nicht nur ein Wörterbuch, sondern übersetzte auch Texte ins Persische, etwa ein Theaterstück des wohl berühmtesten Jungosmanen Nâmîk Kemâl (1840–1888).²⁵ Darüber hinaus unterrichtete sie die osmanischen Prinzen und Prinzessinnen in Persisch, was belegt, dass sie wie bereits Selâhaddîn Dede sehr gute Beziehungen zum osmanischen Palast hatte. Abdülhamîd II. verlieh ihr für das Persisch-Wörterbuch im Jahr 1883 eine silberne Verdienstmedaille und aufgrund ihrer erfolgreichen Lehrtätigkeit im Jahr 1896–97 einen Verdienstorden dritten Grades. Über eine dreimonatige Reise nach Ägypten, die sie in Begleitung der Prinzessin Zeyneb unternahm, ist leider nichts Näheres überliefert, außer dass sie dort an einer Hochzeitsfeier teilnahmen.

Auch in ihrem ungedruckten, aber handschriftlich erhaltenen Diwan, behandelte sie nicht nur die typischen Themen der islamischen Liebesmystik, sondern auch soziale und politische Themen.²⁶ So findet sich im Diwan ein langes Gedicht über die Bildung von Frauen, das ursprünglich in einer Frauenzeitschrift abgedruckt worden war und die Bemühungen Abdülhamîds II. auf diesem Gebiet ausdrücklich lobte (vgl. Şentürk 2010: 208–212).²⁷ Auf poetische Weise schildert das Gedicht, dass Gott, der Allwissende, dieses Universum erschaffen und dann den Lehrer der Welt, den Propheten Muhammad, entsandt habe, um das Wissen offenzulegen. Da erst das Wissen den Menschen vollende, habe Abdülhamîd II. ein Rechtsgutachten verfassen lassen, dass die Ausbildung von Mädchen befiehlt. Der Sultan habe sich stets für die Bildung eingesetzt und Reformen eingeleitet. Er habe Schulen eröffnet, so dass nunmehr jeder sich Wissen aneignen könne. Die Dichterin rief speziell die Frauen auf, diese Bemühungen des Sultans wertzuschätzen und ihr Wissen zu vermehren. Die Frauen sollten auch dafür beten, dass der Sultan ein langes Leben habe und sich weiterhin für sie einsetzen könne.

²⁴ Ein gedrucktes Exemplar des Osmanisch-Persisches Wörterbuchs befindet sich in einer Istanbul Staatsbibliothek: Beyazıt Devlet Kitaplığı Nr. 22556, 1310. Im Rahmen einer an der Hacettepe Universität in Ankara verfassten, nicht-veröffentlichten Masterarbeit wurde das Wörterbuch nicht nur analysiert, sondern auch vollständig transkribiert. Vgl. Ahmadzadeh (2018).

²⁵ Zu Nâmîk Kemâl und anderen muslimischen Reformern des 19. Jahrhunderts vgl. Schäbler (2016).

²⁶ Das einzige erhalten gebliebene Exemplar dieser Handschrift befindet sich in einem Istanbul Archiv: MS İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi Nr. T10156, 42 fols. Im Rahmen einer an der Universität Istanbul verfassten, nicht-veröffentlichten Masterarbeit wurde der Diwan nicht nur analysiert, sondern auch vollständig transkribiert. Vgl. Şentürk (2010).

²⁷ Vgl. ebd. S. 208–212.

Es stellt sich die Frage, ob die Begeisterung Nakîye Hanıms für den als äußerst autoritär geltenden Sultan echt oder nur aufgesetzt war. Falls sie echt war, müsste sie dem Sultan die Herabwürdigung ihres eigenen Sufi-Meisters verzeihen haben, was aber eher unwahrscheinlich ist. Denn in ihrem Diwan schildert sie, gleich in ihrem zweiten Gedicht, dass sie Osmân Selâhaddîn Dede sehr verehrt und geliebt hatte:

[...] Osmân Efendi ist in beiden Welten meine Zuflucht und mein Meister / Ich werfe mich vor ihm nieder, um mein Auge und Herz zu heilen. [...] / Er ist ein Weisheitsschatz, die Quelle des wahrhaftigen Segens. Jemanden wie ihn – ganz ohne Heuchelei – gibt es in dieser Welt kein zweites Mal. [...] ²⁸

Zu den außergewöhnlichen Merkmalen von Nakîye Hanıms Diwan gehört, dass sie in manchen Gedichten nicht wie üblich lediglich Gott, die Propheten und die Heiligen um Beistand bittet, sondern, wie bereits ihre Tante Şeref Hanım, auch die Natur. Solch ein naturmystisches Motiv, nämlich die Anrufung des achten Mondmonats, der im islamischen Kalender «Şâbân» heißt und dem neunten Mondmonat, dem Fastenmonat Ramadan, vorausgeht, finden wir bereits im ersten Gedicht ihres Diwans; vermutlich, weil sie zu Beginn des Şâbâns begonnen hat, den Diwan niederzuschreiben:

O geheiligter Şâbân, gib mir hilfsbedürftiger Person deinen Schutz / O geheiligter Şâbân, mach mein Flehen und Weinen wirksam / Das Trennungsfasten hat im Monat des Schmerzes meinen Wirbel gebrochen / O geheiligter Şâbân, lass uns Geborgenheit erlangen beim Fest der Vereinigung. ²⁹

Anschließend folgen viele Gedichte, die in typischer Weise von Gott, den Propheten und Heiligen, der Trunkenheit, dem Wein, den Schmetterlingen, Rosen und Nachtigallen, und insbesondere vom heiß ersehnten «Geliebten» und den «Liebenden» handeln, wobei «der Geliebte» in der Regel Gott und die «Liebenden» die Mystiker und Mystikerinnen symbolisieren. Einige Verse seien an dieser Stelle exemplarisch übersetzt:

[O Schicksal,] was immer du an Schändlichem vorhast, bei Gottes Liebe, komm und tu es mir an. Aber bitte, lass den Pfeil des Feindes nicht meinen Geliebten berühren. / [...]

²⁸ «[...] Penâhim mürşidim Osmân Efendî'dir dü âlemde / Cilâ-yı çeşm ü dildir pâyma yüz sürmeden maksûd / [...] O bir genc-i maârif mâden-i feyz-i hakikatdir / Ki anun misli bu âlem içinde bî-riyâ nâ-bûd. [...]» (Şentürk 2010: 145–147; in der Handschrift fol. 2a). Die Übersetzungen aus dem Osmanischen stammen vom Verfasser des Beitrags und stellen lediglich eine inhaltliche Annäherung an den Originaltext, ohne Anspruch auf stilistische und inhaltliche Vollständigkeit, dar. Allein schon die Tatsache, dass im Osmanischen neben der türkischen auch die arabischen und persischen Terminologien in allen ihren Facetten Verwendung fanden, macht eine Übersetzung ins Deutsche äußerst schwierig. So gibt es etwa für Wörter wie «Liebe» oder auch «Herz» mehr als ein Dutzend Ausdrücke.

²⁹ «Olub ben âcize çün sâye-bân yâ Hazret-i Şâbân / Sen itdir yân tesîr-i figân yâ Hazret-i Şâbân / Dü tâ kıldı miyânım mâh-ı gamda rûze-i firkat / Bekâm it iyd-ı vuslatda emân yâ Hazret-i Şâbân» (Şentürk (2010: 147–148); in der Handschrift fol. 1b).

Komm, töte Nakîye, welche täglich tausendfach jammert, es ist nicht schlimm. Aber bitte, bei Gottes Liebe, lass den Pfeil des Feindes nicht meinen Geliebten berühren.³⁰

In dieser Nacht hat mich der Geliebte wieder reich beschenkt. Mir blieb nur das Staunen, und ich weinte vor Glück [...] / In dieser Nacht habe ich dank dem roten Wein das ewige Leben erlangt und bin nun im Himmelreich eine Freundin Jesu / In dieser Nacht habe ich im Rosengarten seiner Schönheit an der zarten Blüte gerochen und bin nun wie eine berauscht bebende Nachtigall / In dieser Nacht o Herz, bin ich verstummt aus Dank für seine zahllosen Gaben und bin nun eine verschüchterte Nakîye.³¹

Das Feuer der Liebe hat in dieser Nacht die Grenzen des Himmels berührt. Die Lichter der Liebe haben das Reich der Herzen erleuchtet / O Asket, glaubst du, die Felder dieser Welt sind leer? Der Rosengarten der Liebe ist erneut voll der Liebenden / O Herz, du bist eine Zeit lang im Derwischkonvent der Liebe umhergewandert. Haben sich dir die Geheimnisse der Liebe offenbart? / Mein Herz hat sich mal wieder in eine zierliche Rose verliebt, doch kann ich der Mondsönen meine Liebe nicht zeigen / Schlussendlich gibt es keine Lösung, o Nakîye, verurteile nicht. Denn das Herz ist in diesem Augenblick in den Flüssen der Liebe ertrunken.³²

Ich bin es, die an der Türschwelle wie ein Nachfalter im Liebesfeuer brennt, seitdem der Sultan der Liebe der Liebenden die Pforte seines Konvents geöffnet hat / [...] O Nakîye, bist du es, deren Herz auf dem Pfad der Liebe ständig blutet? Die Leute der Liebe respektiert das grausame Schicksal nicht. [...].³³

[...] Ich habe die bedürftig jammernde Nakîye in einem bedauernswerten Zustand gesehen / Als hätte sie den Seelenschmerz des irren Madschnun / Die Tränen der Verzweifelten fließen wie der Oxus / Ihre Neider sind glücklich, ihr Herz betrübt, ihre Lunge voll Blut / Diese Şeref hat tausend Sorgen und ist verworren. Komm [o Geliebter].³⁴

Im Diwan befinden sich, wie auch schon im Diwan ihrer Tante, auch selbstgeschriebene Liedertexte, die oftmals sprachlich etwas einfacher gehalten sind als

³⁰ «Her ne cevriñ varsa kıl bu cânâ Allah aşkına / Değme tek tîr-i adû cânâna Allah aşkına / [...] Günde bin kez gel Nakîye zârı öldür gam değil / Değme tek tîr-i adû cânâna Allah aşkına» (Şentürk (2010: 199–200); in der Handschrift fol. 3b).

³¹ «Ben yine müstağrâk-ı eltâf-ı yâr oldum bu şeb / Hayretimden gâh zâr u geh nizâr oldum bu şeb [...] / Bâde-i lâliyle kesb idüb hayât-ı câvidân / Âsmânda Hazret-i İsâ ya yâr oldum bu şeb / Gülşen-i hüsnünde şemm idüb verd-i terin / Mest ü pür-efgân olub güyâ hezâr oldum bu şeb / Bunca lutf-ı bî-şümârın lâl olunca şükürüne / Ey gönül hem-çün Nakîye şerm-sâr oldum bu şeb» (Şentürk (2010: 156–157); in der Handschrift fol. 9b).

³² «Ser çekti semâvâta bu şeb nâr-ı muhabbet / Parlatdı gönül mülkini envâr-ı muhabbet / Zâhid bu cihân bağıni tenhâ mı sanursun / Tolmuş yine uşşâk ile gül-zâr-ı muhabbet / Bir hayli zamân hân-gâh-ı aşkda tolandın / Keşf oldı mı ey dil sana esrâr-ı muhabbet / Duş oldı yine bir gül-i nâzik-tere gönülüm / Kâbil değil ol meh-veşe izhâr-ı muhabbet / Yok çare hulâsâ Nakîye eyleme tâyib / Dil oldı bu dem gark-ı enhâr-ı muhabbet» (Şentürk (2010: 158–159); in der Handschrift fol. 11a).

³³ «Feth idelden aşika dergâhın sultân-ı aşk / Âsitânında benim pervâne-veş süzân-ı aşk / [...] Râh-ı aşk içre Nakîye sen misin dil-hûn müdâm / Ehl-i aşka itmiyor zâlim felek hiç ihtirâm» (Şentürk (2010: 237–241); in der Handschrift fol. 20a).

³⁴ «Dün-ı Nakîye zârı gördüm hâli diğer-gündür / Sanki zencîrin şikest itmiş keder-i Meçnündür / Eşk-i çeşmi güyâyâ bî-çârenin Ceyhündür / Hâsidân memnûn gönül mahzûn çiğir pür-hündür / Bu Şeref bin derd içinde kaldı hayrân oldı gel» (Şentürk (2010: 241–243); in der Handschrift fol. 20b).

die Gedichte, aber dennoch zumeist eine spirituelle Grundhaltung widerspiegeln. Exemplarisch für die neunundzwanzig Lieder, soll an dieser Stelle ein Text teilweise übersetzt werden:

Ohne Zweifel wird das Herz von Leid befreit / Lasst uns geduldig sein. Es wird ein Tag kommen, an dem das Gemüt fröhlich wird, an dem das Haus des Herzens, das wegen Kummer eingestürzt, wie neu erstrahlt / Lasst uns geduldig sein. Es wird ein Tag kommen, an dem das Gemüt fröhlich wird / Diese Welt wird nicht auf ewig Leid bringen / Gram wird verwehen, Schmerz wird vergehen, fröhlich wird der Mensch / Diese Welt wird vor Lust und Freude sich verbiegen / Lasst uns geduldig sein. Es wird ein Tag kommen, an dem das Gemüt fröhlich wird / [...].³⁵

Ihre letzte Ruhestätte hat Nakîye Hanım ganz in der Nähe ihres Sufi-Meisters Selâhaddîn Dede gefunden, nämlich im Garten des Mevlevî-Konvents in Yenikapı, im selben Grab wie ihre Tante Şeref Hanım, die sich ganz der poetischen Liebesmystik hingeeben hatte. Sinnbildlich erscheint der im islamischen Kontext ungewöhnliche Wunsch, kein eigenes Grab und keinen Grabstein zu haben, sondern in das Grab und in den Schoß ihrer geliebten Tante gelegt zu werden. Dass sie sich diese Ruhestätte bereits zuvor selbst ausgewählt hatte, geht aus einem ihrer Gedichte hervor:

Wir sind Mevlevîs, unser Ruhm kommt von der Glorie der Liebe / Unsere Freundschaft gilt stets den leidgeplagten Liebenden / O Nakîye, den Staub der Pforte des Meisters hast du dir zur Ruhestätte genommen / Denn jener Ort ist unser gnadenvolles Paradies.³⁶

Fazit: Sufis als religiöse und politische Autoritäten

An den Beispielen von Selâhaddîn Dede und seiner Schülerin Nakîye Hanım lässt sich demonstrieren, dass es im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich auch Persönlichkeiten aus dem Sufi-Milieu gab, die zugleich religiös und reformfreudig waren. Als, im Wortlaut Webers, traditionale Autoritätstypen nutzten beide ihre Möglichkeiten und Netzwerke, um jene, die eine freiheitliche Verfassung, Rechtsstaatlichkeit oder auch Frauenrechte forderten, zu unterstützen. Dies war nicht selbstverständlich, denn die Sufis im Osmanischen Reich lassen sich keineswegs allesamt als politisch und gesellschaftlich progressiv einordnen. Es gab stets auch Mystiker, Mystikerinnen und Ordensgemeinschaften, die bei diesen Themen entschieden gegen jede Form von Erneuerung auftraten (vgl.

³⁵ «Elbette gönül gussâdan azâd olacaktır / Sabr eyleyelim gün ola dil şâd olacaktır / Gamdan yıkılan kalb evi abâd olacaktır / Sabr eyleyelim gün ola dil şâd olacaktır / Kalmaz bu cihân böyle küdûretde dem-â-dem / Mihnet de geçer gam da gider şâd olur âdem / Perd olsa gerek zevk ü meserretle bu âlem / Sabr eyleyelim gün ola dil şâd olacaktır.» (Şentürk (2010: 253–254); in der Handschrift fol. 26b).

³⁶ «Mevlevîyiz Şeref-i aşk iledir şöhretimiz / Dâim uşşâk-ı cefâkeşledir ünsiyetimiz / Nakîye hâk-i der-i pîri edindin mevâ / O mahaldir çü bizim cennet-i bî-minnetimiz» (Tamsöz 1994: 60).

Haksever 2009: 75–76, 164–222; vgl. auch Toprakyaran 2018a). Und selbst Selâhaddîn Dede und Nakîye Hanım hatten sich, anders als viele der sie umgebenden Persönlichkeiten, eher moderat gezeigt und versucht, ihre Beziehungen zum Sultanspalast aufrecht zu erhalten.

Dies mag auch daran liegen, dass die Sufis ohnehin eine eigene Auffassung von Gesellschaft und Autorität haben. Denn entsprechend der oben geschilderten Lehre vom Seinsmonismus sind auch Macht, Herrschaft, Reichtum etc. nur Illusion. Gott allein ist der wahre Machthaber, der allwissende König und der Besitzer des Lebens. Der freie Wille ist im Sufismus relativ und nicht jedem Menschen gegeben.³⁷ Dabei besitzt aber nicht derjenige mehr Freiheit, der über weltliche Macht verfügt, sondern der am hingebungsvollsten ist. Diese absolute Hingabe wird im Islam als Gottesfreundschaft (*velâyet*) bezeichnet und die Anteilhabenden an dieser Freundschaft sind die eigentlichen Lenker des Universums. Es soll eine nur ihnen selbst bekannte Hierarchie geben unter diesen Gottesfreunden, die sich der Außenwelt mal zu erkennen geben und mal nicht. Diese Personen, die man im deutschsprachigen Kontext als Heilige und mit Weber als charismatisch bezeichnen kann, sollen auch übernatürliche Fähigkeiten haben. Sie können telepathisch kommunizieren, Engel und Geistwesen sehen, fliegen, über Wasser laufen oder sich in andere Wesen verwandeln. Der jeweilige Rang in der Hierarchie ist nur ihnen selbst bekannt und richtet sich nach dem Grad der spirituellen Entwicklung und Gottesnähe, wobei sie alle ganz in Gott entworden sind. Das heißt, dass sie nicht nach ihrem eigenen begrenzten Willen handeln, sondern sich ganz dem göttlichen Willen hingeben. Sie sind frei, weil sie ganz in der Freiheit Gottes leben. Deshalb werden sie auch «vollkommene bzw. universale Menschen» (*insân-ı kâmil*) und auch «Leute des Verborgenen» (*ricâl-ı gayb*) genannt.³⁸

Diese sufischen Überzeugungen waren auch den politischen Machthabern bekannt, weshalb sie die Sufi-Meister unter Beobachtung hielten und nicht immer erfreut waren, wenn sich ihre Anhängerschaft zu sehr vergrößerte. Zugleich gab es im sunnitischen Mehrheitsislam bereits ab der Zeit der äußerst brutalen umayyadischen Machtergreifung im Jahr 661 eine Konkurrenz zwischen den als weltlich wahrgenommenen Sultanen bzw. Kalifen und den Personen, die sich der «Gottesfreundschaft» verschrieben hatten (vgl. Melvin-Koushki 2018). Diese waren an erster Stelle die direkten Nachkommen des Propheten und zusätzlich noch die Mystikerinnen und Mystiker. Auch wenn die sunnitischen Sultane bzw. Kalifen sich verschiedene Titel aneigneten und sich mit religiösen Symbolen schmückten, blieben sie in der Wahrnehmung von Musliminnen und Muslimen und auch in der Definition der Juristen und Theologen rein weltliche

³⁷ Für eine systematische Darstellung des sufischen Modells von Herrschaft und Gesellschaft vgl. Ocak (2021).

³⁸ Die Übersetzung des Begriffs «insân-ı kâmil» als «universaler Mensch» stammt von dem Schweizer Islamwissenschaftler Titus Burckhardt (gest. 1984). Vgl. Burckhardt (1953).

Autoritäten. Anders verhielt sich dies im Schiitentum und im Sufismus, wo von Beginn an in traditionaler Autorität der Bezug zur Heiligkeit der Propheten-nachkommen im Zentrum von Theologie und Lebenswelt stand. Diesbezüglich heißt es bei Melvin-Koushki:

[...] Shi'ism, and then Sufism, laid claim to the crucial category of *walaya*, the 'sacral power' exclusive to the *imams* and the saints (*awliya'*) and denoting closeness to God and the House of the Prophet, as well as the temporal rulership entailed by this spiritual relationship [...].

(Melvin-Koushki 2018: 354–355)

So darf es nicht verwundern, dass der Sufi-Meister Selâhaddîn Dede, der auch als Nachkomme des Propheten Muhammad offiziell anerkannt war, als große Autorität wahrgenommen wurde und seinen Einfluss auch auf politischer Ebene geltend machte. Er wurde aber nur so lange als Autorität akzeptiert, als er dem weltlichen Herrscher nicht fundamental widersprach. Auch seine treue Schülerin Nakîye Hanım konnte ihre modernen Ideale nur ausleben, soweit es die staatlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zuließen. Bezüglich der komplexen Rolle von Selâhaddîn Dede, Nakîye Hanım und der zahllosen kleinen und großen Reformerrinnen und Reformer lässt es sich mit Michel Foucault argumentieren, dass es auch im Osmanischen Sultanat nie eine «Sonne der Souveränität» gab, sondern einen «bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind» (Foucault 1983: 114). Für Foucault sind Macht und Widerstand zwei Seiten derselben Münze. Wo es Macht gibt, gibt es auch Widerstand, und genauso wie sich die Macht nicht auf eine oder einige Personen oder Institutionen reduzieren lässt, lässt sich auch der Widerstand nicht beschränken:

Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der großen Weigerung – die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellionen, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, abgestimmte, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromissbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können.

(Foucault 1983: 117)

Mit Hinblick auf Selâhaddîn Dede und Nakîye Hanım im Besonderen und die Sufis im Allgemeinen kann eventuell an die Foucault'sche Aufzählung möglicher Formen des Widerstands noch der sufische Widerstand hinzugefügt werden. Dieser besteht darin, sich für seine Mitmenschen einzusetzen, ohne den seinsmonistischen Pfad der Liebe zu verlassen. In diesem Sinne möchte ich diesen Beitrag mit einigen Versen Mehmed Nebîl Beys (gest. 1890) beenden, der der ältere Bruder Nakîye Hanıms und ein ebenso poetischer Schüler Selâhaddîn Dedes war:

Der Wahrhaftige hat den Menschen durch das koranische Wort «Wir haben euch Würde gegeben» mit mehr Würde beschenkt als den Rest der Schöpfung / Der Körper des Universums ist die Frucht der Liebe / Ohne Liebe gäbe es keine Potentialität / Jedes Geschöpf besitzt eine Tendenz / Manche lieben den Besitz, andere den Geist / Wenn du aber ganz Mensch sein willst / Dann sei ein Diener der Liebe, sei ein Diener der Liebe! / Möge Friede sein!³⁹

Literatur

- Ahmadzadeh, Solmaz (2018): *Hatice Nakiyye Hanım, Lugât-ı fârisiyye. [Hatice Nakiyye Hanım, Persisches Wörterbuch]*, Masterarbeit, Ankara.
- Alvi, Anna / Hübsch, Alia (2013): «Die Behauptung, dem Islam fehle die Aufklärung ist auch ein uraltes Klischee», www.migazin.de/2013/11/21/die-behauptung-islam-aufklaerung/ (Stand: 24.2.2022).
- Berkes, Niyazi (1964): *The development of secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press.
- Burckhardt, Titus (1953): *De l'homme universel. Extraits du livre al-Insan al-Kâmil, [par] Abd al-Karîm al-Jîlî. Traduits de l'arabe et commentés par Titus Burckhardt*, Algier: Messerschmitt.
- Çakır, Serpil (1996): *Osmanlı kadın hareketi*, [Die osmanische Frauenbewegung], İstanbul: Metis Yayınları.
- Demirli, Ekrem (2015): *Tasavvufun altın çağı. Konevî ve takipçileri*, [Die goldene Zeit des Sufismus. Konevi und seine Nachfolger], İstanbul: Sufi Kitap.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Bd. 1: Sexualität und Wahrheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haksever, Ahmet Cahid (2009): *Modernleşme sürecinde Mevleviler ve Jön Türkler*, [Die Mevlevîs und die Jungtürken im Modernisierungsprozess], İstanbul: H Yayınları.
- Herzog, Christoph (2010): «Aufklärung und Osmanisches Reich: Annäherung an ein historiographisches Problem», in: Wolfgang Hardtwig (Hg.), *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 291–321.
- İhtifalci Mehmet Ziyâ Bey (2005): *Yenikapı mevlevihanesi* [Der Mevlevî-Konvent in Yenikapı], hg. von Murat A. Karavelioğlu; İstanbul: Ataç Yayınları.
- İnan, İbnülemin Mahmut Kemal (1988): *Son asır Türk şairleri. [Türkische Dichter des letzten Jahrhunderts]*, İstanbul.
- Küçük, Sezayi (2015): «Yenikapı Mevlevihanesi şeyhlerinden Osman Selahaddin Dede (ö. 1304/1887) ve vahdet-i vücud risalesi», [Osman Selahaddin Dede von den Meistern des Mevlevi-Konvents in Yenikapı und sein Traktat zum Seinsmonismus], in: *Sûfî Araştırmaları*, Nr. 13, S. 65–96.

³⁹ «Kıldı kerremnâ ile insânî Hak / Cümle eşyâdan mükerrerem lutfâ bak / Hâsılı aşkıdır vücûd-ı kâinât / Olmasa aşk olmaz idi mümkünât / Her bir halkın bir şeye meyli ayân / Kimi mâl âşkıdır kimi cân / Âdemiyette tutam dersen makâm / Aşka kul ol, aşka kul ol ve 's-selâm!» (Kutlar Oğuz 2014: 518).

- Kutlar Oğuz, Sabiha Fatma (2014): «Mehmed Nebil Bey ve hicr ü visâl'i» [Mehmed Nebil Bey und sein Gedichtband <Trennung und Vereinigung>], in: *Journal of Turkish Studies*, 9, Bd. 9, H. 12, S. 501.
- Mardin, Şerif (1962): *The genesis of young Ottoman thought. A study in the modernization of Turkish political ideas*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Melvin-Koushki, Matthew (2018): «Early modern Islamicate empire: New forms of religiopolitical legitimacy», in: Armando Salvatore (Hg.), *The Wiley Blackwell history of Islam*, Hoboken, NJ, Chichester: Wiley Blackwell, S. 353–375.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2016): *Osmanlı imparatorluğu'nda marjinal sûfilik. Kalenderiler XIV-XVII. yüzyıllar*, [Marginaler Sufismus im Osmanischen Reich: die Kalenderiten, 14.–17. Jahrhundert], İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2021): *Tasavvuf, velâyet ve kâinatın görünmez yöneticileri. Tarihsel, sosyolojik ve eleştirel bir yaklaşım*, [Sufismus, Gottesfreundschaft und die unsichtbaren Lenker des Universums. Eine historische, soziologische und kritische Annäherung], İstanbul: Alfa.
- Ortaylı, İlber (2021): *The empire's longest century*, İstanbul: Kronik.
- Schäbler, Birgit (2016): *Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*, Paderborn: Schöningh.
- Schulze, Reinhard (2003): *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München: Beck.
- Şentürk, Didem (2010): *19. yüzyıl şairlerimizden Hatice Nakiyye Hanım'ın divanı'nın transkripsiyonlu metni ve incelemesi*. [Der transkribierte Text und die Analyse des Divans von Hatice Nakiyye Hanım, einer Dichterin des 19. Jahrhunderts], Masterarbeit, İstanbul.
- Tamsöz, Bedihan (1994): *Osmanlıdan günümüze kadın şairler antolojisi*, [Anthologie der Dichterinnen. Vom Osmanischen Reich bis in die Gegenwart], Ankara: Ayyıldız.
- Toprakayan, Erdal (2013): «Islamische Mystik im interreligiösen Dialog: Sind Sufis bessere Gesprächspartner?», in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 3, Nr. 4, S. 194–202.
- Toprakayan, Erdal (2016): «Das Osmanische Bibliotheks- und Bildungswesen im Lichte von Stiftungsurkunden aus dem 18. und 19. Jahrhundert: Das Beispiel der Re'îszâdel», in: Johannes Zimmermann, Christoph Herzog, Raoul Motika (Hg.), *Osmanische Welten. Quellen und Fallstudien. Festschrift für Michael Ursinus*, Bamberg: University of Bamberg Press, S. 631–664.
- Toprakayan, Erdal (2017a): «Der deutsche Islam als Objekt und Subjekt der universalen Aufklärung», in: Gerda Hasselfeldt, Ursula Männle (Hg.), *Islam und Staat*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 33–42.
- Toprakayan, Erdal (2017b): «Sufismus zwischen Essentialität und Universalität: Das Beispiel Maulana Dschalaluddin Rumis (gest. 1273)», in: Wolfgang Achnert (Hg.), *Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine protestantische Perspektive*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 210–231.

- Toprakyaran, Erdal (2018a): «Krieg und Mystik: Das Narrativ von Atatürk als Gottesstreiter und mystischer Pol», in: Erdal Toprakyaran, Hansjörg Schmid, Christian Ströbele (Hg.), *Dem Einen entgegen. Christliche und islamische Mystik in historischer Perspektive*, Berlin, Münster: Lit, S. 245–270.
- Toprakyaran, Erdal (2018b): «Mercy and love in Islamic mysticism», in: Valentino Cottini, Felix Körner, Diego R. Sarrió Cucarella (Hg.), *Raḥma. Muslim and Christian studies in mercy*, Rom: Pontifical Urbaniana University Press, S. 145–154.
- Toprakyaran, Erdal (2019a): «Islamische Mystik als Pfad der Liebe: Das Beispiel der osmanischen Dichterin Şeref Hanım (1809–1861)», in: Giulia Agostini, Michael Schulz (Hg.), *Mystik und Literatur. Interdisziplinäre Perspektiven*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, S. 81–106.
- Toprakyaran, Erdal (2019b): «Lässt Religion Raum für Erneuerung? Islamische Gottesbilder in Geschichte und Gegenwart», in: Jürgen E. Klußmann, Michael Kreutz, Aladdin Sarhan (Hg.), *Reformation und Islam. Perspektiven und Grenzen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 31–44.
- Toprakyaran, Erdal (2019c): «Nābulusīan Şūfism in the Ottoman realm: The case of Shayḫ al-Islām Muṣṭafā ‘Aṣīr Efendī (d. 1804)», in: Lejla Demiri, Samuela Pagani (Hg.), *Early modern trends in islamic theology: ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī and his network of scholarship*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 211–224.
- van Ess, Josef (2015): «Rezension zu: Starr, S. Frederick: Lost Enlightenment. Central Asia’s Golden Age from the Arab conquest to Tamerlane», in: *Religionen Unterwegs*, 21, Nr. 1, S. 29–31.
- Weber, Max (2005): «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft», in: *Max Weber-Gesamtausgabe. Band I/22,4: Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, hg. von Edith Hanke, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 726–742.

Herausforderungen an die Tradition

Haskala, Bildung und Gender: Zum Anspruch auf jüdisches Wissen für alle

Valérie Rhein

Das Thema Frau und Judentum ist heutzutage wichtiger als alle politischen Probleme des [jüdischen] Volkes und seines Staats. Setzen wir uns nicht ernsthaft damit auseinander, ist das auf Tora und Geboten basierende Judentum in der modernen Welt ernsthaft bedroht. [...] Frauen von Talmud Tora [Studium] fernzuhalten, bedeutet nicht, sie von einer Verpflichtung zu befreien [...], sondern vielmehr, ihnen ein elementares jüdisches Recht vorzuenthalten.

Yeshayahu Leibowitz¹

Israel im Jahr 1980: Der jüdisch-orthodoxe Religionsphilosoph Yeshayahu Leibowitz (1903–1994) warnt vor Gefahren, die er aufgrund einer fehlenden Auseinandersetzung mit der Stellung der Frau im Judentum und ihrem beschränkten Zugang zu den klassischen jüdischen Texten ausmacht. Wie ist es – 200 Jahre nach der jüdischen Aufklärung (Haskala) – möglich, dass die Frau kein vollumfängliches Recht auf jüdische Bildung zu haben scheint? Und wie kommt es, dass Leibowitz Defizite beim Thema Gleichstellung von Mann und Frau als existenzielle Bedrohung für die Zukunft des Judentums wahrnimmt? Diese Fragen stellen sich auch vor dem Hintergrund, dass Mann und Frau in Israel in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens schon seit Langem gleichgestellt waren. So besaßen Frauen beispielsweise seit der Staatsgründung im Jahr 1948 das Stimm- und Wahlrecht, und mit Golda Meir gehörte ab 1949 eine Ministerin der Regierung an.²

Maßgeblich für eine Einordnung von Leibowitz' Appell ist der im Judentum seit talmudischer Zeit besondere Stellenwert der Auseinandersetzung mit biblischen und rabbinischen Quellen. Das Studieren und Lehren der Tora und der rabbinischen Literatur, *Talmud Tora* genannt, ist ein religiöses Gebot. Dazu ist allerdings nur der Mann verpflichtet und nicht die Frau. Von klein auf war deshalb nur der Mann mit *Talmud Tora* konfrontiert, während der nicht zum

¹ Leibowitz (1992: 128–129): «The question of Women and Judaism is more crucial today than all the political problems of the people and its state. Failure to deal with it seriously threatens the viability of the Judaism of Torah and Mitzvoth in the contemporary world. (...) Keeping women away from Talmud Torah is not to exempt them from a duty (...) but is rather to deprive them of a basic Jewish right.» Übersetzung aus dem Englischen: VR. Texte in eckigen Klammern stammen von der Autorin.

² Ramirez et al. (1997: 744); Rolef (2007: 778). 1949–1956 war Golda Meir (1898–1978) Arbeitsministerin und 1956–1965 Außenministerin. Von 1969 bis 1974 war Golda Meir Israels Ministerpräsidentin.

Studiergebot verpflichteten Frau bis weit in die Neuzeit hinein vorwiegend gelehrt wurde, was sie für ein Leben nach den Regeln der Halacha (jüdisches Gesetz) wissen musste. Lediglich das vom Alltag losgelöste Studieren biblischer Texte wurde ihr im Laufe der Zeit mehr und mehr zugestanden, nicht aber das Studium des Talmuds.

Erst in der Neuzeit sollte sich dies ändern und im 21. Jahrhundert schließlich zur Ordination orthodoxer Rabbinerinnen führen. Auf dem langen Weg von der Spätantike bis ins 21. Jahrhundert bildeten das Zusammenspiel von Haskala und allgemeiner Schulpflicht einen wichtigen Wendepunkt. Dieser Wendepunkt wird im Folgenden reflektiert. Bildung dient dabei als Paradigma für die unterschiedliche Anzahl religiöser Verpflichtungen von Mann und Frau im Judentum – der Mann hat mehr Gebote zu erfüllen als die Frau – und deren Implikationen im Alltag. Denn die dem Judentum innewohnende Gebotshierarchie, wozu auch das Studiergebot *Talmud Tora* gehört, geht mit einer sozialen Hierarchie einher, die Rollen, Rechte und Pflichten von Mann und Frau prägt (Rhein 2020: 31–32).

Der vorliegende Beitrag umschließt drei Zeitphasen:

- 1) Die Entstehung des Talmuds in der Spätantike: Der Blick auf die Anfänge des rabbinischen Judentums beleuchtet die Bedeutung des religiös verankerten ungleichen Zugangs zu jüdischer Bildung für Mann und Frau. Dieser wiederum ist untrennbar mit der unterschiedlich großen Anzahl religiöser Gebote verbunden, zu denen Mann und Frau verpflichtet sind. Im Verständnis der Rabbinen ist diese unterschiedliche Verpflichtung mit weitreichenden Folgen verbunden: Wer wie der Mann zu mehr Geboten verpflichtet ist, gilt als privilegiert.
- 2) Haskala und allgemeine Schulpflicht zwischen spätem 18. Jahrhundert und Mitte des 19. Jahrhunderts, als sich das Judentum in Europa wie andere religiöse Traditionen mit den Werten der Moderne konfrontiert sah: Anhand dieser Zäsur lassen sich Wechselwirkungen zwischen dem Zugang zu jüdischem und dem Zugang zu säkularem Wissen beobachten. Während die jüdische Aufklärung primär die Bildungschancen des Mannes erweiterte, sahen sich Rabbiner erst nach der Einführung der allgemeinen Schulpflicht dazu veranlasst, dem säkularen Wissen der Mädchen und Frauen ein größeres jüdisches Bildungsangebot gegenüberzustellen und damit deren jüdische Identität zu stärken. Der Begriff «Moderne» bezieht sich hier auf die Epoche der Aufklärung sowie die ab den 1770er-Jahren einsetzende Haskala. Das Zeitalter der Moderne führte für die jüdische Bevölkerung sowohl nach innen als auch nach außen zu einem tiefgreifenden Wandel. Die Entstehung der Reformbewegung gehörte ebenso dazu wie eine teilweise Integration der Jüdinnen und Juden in die bürgerliche Gesellschaft.
- 3) Jüdisch-feministische Initiativen ab den 1970er Jahren mit ihrem Engagement für eine umfassende jüdische Bildung für die Frau: Im Nachgang zur

zweiten Frauenbewegungswelle der späten sechziger Jahre formierte sich in den USA und in Israel eine jüdisch-feministische Bewegung. Diese war auch im orthodoxen Judentum stark verankert. Feministinnen wie Blu Greenberg oder Susannah Heschel, aber auch männliche Exponenten wie Yeshayahu Leibowitz oder der Rabbiner Menachem M. Schneerson forderten damals eine umfassendere jüdische Bildung der Frau. Trotz der weiterhin geltenden formellen Befreiung vom Gebot *Talmud Tora* erhielten Frauen im ausgehenden 20. Jahrhundert schließlich Zugang zum Studium der gesamten rabbinischen Literatur.

In Yeshayahu Leibowitz' Appell aus dem Jahr 1980 sind aus allen drei Phasen Aspekte enthalten. Er stellt den nur partiellen Zugang der Frau zu jüdischer Bildung im zeitgenössischen orthodoxen Judentum in Frage und knüpft damit an eine der feministischen Forderungen an. Dem orthodoxen Judentum und dessen in der Spätantike definierten Regelungen bleibt er dabei treu: Die gemäß Halacha unterschiedlichen Gebotsverpflichtungen von Mann und Frau haben für ihn auch im 20. Jahrhundert noch Gültigkeit. Und in seiner Aussage ist implizit auch eine Forderung der Haskala enthalten: die Verbindung von säkula-rem Wissen, das Frauen 1980 in Israel ebenso erwerben konnten wie Männer, mit jüdischem Wissen, das für Erstere im orthodoxen Judentum damals nicht gänzlich zugänglich war, weshalb sie etwa an rabbinischen Gesetzesdiskursen und der damit einhergehenden Gestaltung des religiösen Alltags nur teilweise partizipieren konnten. Zudem widerspiegelt Leibowitz' Appell Differenzen zwischen den jüdischen Strömungen, die im Kontext der Haskala entstanden sind: Die jüdischen Gesetze werden im liberalen und orthodoxen Judentum unterschiedlich interpretiert und praktiziert – mit tiefgreifenden Auswirkungen auf die Definition der Rolle und Rechte der Frau.³

Leibowitz hat verstanden, dass von *Talmud Tora* befreit bzw. nicht dazu verpflichtet zu sein, nicht heißen darf, davon ausgeschlossen zu sein. Denn eine Ausgrenzung von *Talmud Tora* bedeutet begrenztes Wissen, begrenzte Autonomie, begrenzte Entscheidungskompetenz und begrenzte Partizipation. Für den Mann ist *Talmud Tora* ein Gebot, das ein praktizierender Jude zu erfüllen hat. Für die Frau ist *Talmud Tora* ein «elementares jüdisches Recht», das ihr zusteht. Wie grundlegend anders demgegenüber die spätantike Perspektive war, gilt es nun zunächst näher zu skizzieren.

³ Mit dem konservativen Judentum entstand im 19. Jahrhundert darüber hinaus eine dritte, zwischen dem liberalen und orthodoxen Judentum angesiedelte Strömung. Der Fokus liegt im Folgenden auf dem liberalen und orthodoxen Judentum.

1. Unterschiedliche Rechte und Pflichten: Mann und Frau im Judentum

Zu allen Geboten des Vaters gegenüber dem Sohn sind die Männer verpflichtet und die Frauen davon befreit. Zu allen Geboten des Sohnes gegenüber dem Vater sind sowohl Männer wie Frauen verpflichtet.⁴

Diese Aussage aus der Mischna aus dem frühen 3. Jahrhundert schildert anschaulich, dass im rabbinischen Judentum der Mann zu mehr Geboten verpflichtet ist als die Frau.⁵ In absoluten Zahlen ist der Unterschied zwischen den Geboten, die der Mann zu erfüllen hat, und den Geboten, die die Frau zu erfüllen hat, klein. Trotzdem hat die unterschiedlich große Gebotsverpflichtung weitreichende Konsequenzen. Denn zum einen handelt es sich bei den Geboten, die nur für den Mann gelten und von denen die Frau befreit ist, vorwiegend um identitätsstiftende Rituale – zum Beispiel die Gebetsriemen (*tefillin*) oder das Höre-Israel-Gebet (*schema*) –, die zudem häufig in der Gemeinschaft, etwa im synagogalen Gottesdienst, wahrgenommen werden. Und zum anderen werten die Rabbinen die Verpflichtung zu einer größeren Anzahl von Geboten als Privileg und nicht als mühselige Last. Der Babylonische Talmud überliefert dazu im Traktat Kidduschin die Aussage des Gelehrten Rabbi Chanina:

Wer [zu einem Gebot] verpflichtet ist und es erfüllt, ist bedeutender als wer [zu einem Gebot] nicht verpflichtet ist und es erfüllt.⁶

Diese unterschiedliche Gebotsverpflichtung führt im rabbinischen Judentum zu einer Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau. Diese lehnt sich an die biblische Gebotshierarchie zwischen Priester und Volk an (Rhein 2020: 2–4). Im Tora-Text wird der Priester zu mehr Geboten verpflichtet als die nichtpriesterlichen Männer und die Frauen.⁷ Wird, wie es die Rabbinen beim Lesen und Auslegen der biblischen Texte tun, die Verpflichtung zu mehr Geboten als Privileg betrachtet, gestaltet sich die unterschiedlich große Gebotsverpflichtung als Hierarchie zwischen Priester und Volk.⁸ Diese biblische Gebotshierarchie wird nach der Zerstörung des Zweiten Jerusalemer Tempels von den Rabbinen modifiziert weitergeführt als Gebotshierarchie zwischen dem nichtpriesterlichen Mann und der Frau.⁹ Mit der als Privileg geltenden Verpflichtung zu mehr

⁴ Mischna, Kidduschin 1,7; wo nicht anders angegeben, stammen Übersetzungen aus der rabbinischen Literatur von der Autorin.

⁵ Im Kontext der Zerstörung des Zweiten Jerusalemer Tempels im Jahr 70 löste das rabbinische Judentum das bisherige biblisch-priesterliche Judentum ab. Zur Entstehung des rabbinischen Judentums vgl. Stemberger (2009).

⁶ Babylonischer Talmud, Kidduschin 31a; vgl. auch bBaba Kama 38a und bBaba Kama 87a.

⁷ Neben Priestern und Volk gab es zudem die Gruppe der Leviten; vgl. dazu Rhein (2020: 4).

⁸ Mischna, Horajot 3,7; Perusch HaMischna zu mHorajot 3,7.

⁹ Rhein (2020: 26–31). Ohne Tempel konnten die Priester die meisten der nur ihnen obliegenden Gebote nicht mehr praktizieren.

Geboten geht ein höherer gesellschaftlicher Status des Mannes einher (Rhein 2020: 14, 24).

Mögliche Gründe für die Befreiung der Frau von einem Teil der Gebote werden in der jüdisch-feministischen Forschung kontrovers diskutiert (Rhein 2020: 26). Was auch immer hinter diesem Prinzip stehen mag: Die unterschiedliche Gebotsverpflichtung prägt die jüdische Religionspraxis von Mann und Frau bis ins 21. Jahrhundert hinein ganz wesentlich. Dieser Kontext war es denn auch, der Yeshayahu Leibowitz dazu veranlasste, vor möglichen Gefahren bisheriger Auslegungen rund um das Studiergebot *Talmud Tora* zu warnen.

2. Talmud Tora: das Studiergebot für den Mann

Seit talmudischer Zeit gehört das Studieren und das Vermitteln von biblischer und rabbinischer Literatur zu jenen Geboten, zu denen der Mann verpflichtet und von denen die Frau befreit ist.¹⁰ Außerdem ist es zu einem der prägendsten Charakteristika des rabbinischen Judentums geworden. Diese Entwicklung geht auf die Tempelzerstörung und die damit einhergehende Zäsur zurück: Mit dem Verlust des Zweiten Jerusalemer Tempels im Jahr 70 gingen Raum und Ort verloren, in welchen bis anhin die priesterlichen Rituale praktiziert wurden. Im Ringen um eine Erneuerung der bisherigen tempel- und priesterzentrierten Tradition setzten sich schließlich die Rabbinen durch. Eines ihrer Konzepte hieß *Talmud Tora*: das Lehren und Studieren der Quellen, auf denen das Judentum basiert. Dazu gehörte neben den biblischen Texten auch die rabbinische Literatur wie beispielsweise die Mischna und die Gemara.¹¹ Die Rabbinen machten *Talmud Tora* zu einem zentralen Gebot des nachpriesterlichen rabbinischen Judentums. Mithilfe neuddefinierter Bräuche und Ersatzrituale wie dem Studiergebot schafften sie Alternativen zu nicht mehr praktikablen Tempelritualen.¹² Allerdings richtete sich *Talmud Tora* nicht an eine kleine priesterliche Elite, die einst im Tempel zu einer Reihe zusätzlicher Gebote verpflichtet war, sondern es galt für sämtliche Männer.

Beim Regeln von *Talmud Tora* stützten sich die Rabbinen auf den biblischen Text. Der Babylonische Talmud überliefert dazu folgende Aussage:

¹⁰ Die Rabbinen befreien die Frau zwar von Geboten, die dem Mann vorbehalten sind (*patur*), sprechen aber kein Verbot aus. Damit unterscheidet sich die rabbinische von der biblischen Praxis. Für das Praktizieren von Geboten, die dem Priester vorbehalten sind, gilt im Toratext beispielsweise explizit ein Verbot (*assur*; Rhein 2020: 23–25) für all jene, die nicht zur Gruppe der Priester gehören (vgl. z.B. Exodus 30,31–33).

¹¹ Die Gemara ist ein Kommentar zur Mischna; die beiden Werke bilden zusammen den Babylonischen Talmud sowie den etwas älteren Jerusalemer Talmud.

¹² Neben *Talmud Tora* entwickelte sich etwa auch das dreimal täglich zu verrichtende Gebet zu einem Ritual, das an die Stelle der bisherigen Tempelrituale trat (Rhein 2012: 6–7, 28).

Der Vater ist verpflichtet, seinen Sohn [...] die Tora zu lehren [Mischna, Kidduschin 1,7]. Woher leiten wir [diese Verpflichtung] ab? Es heisst [im Schriftvers der Tora]: Ihr sollt sie [die Worte Gottes] eure Söhne lehren [Dtn 11,19] – und nicht eure Töchter.¹³

Zu den Verpflichtungen eines Vaters gegenüber seinem Sohn gehöre, so der Mischnatext im Traktat Kidduschin, das Lehren der Tora. Beim Erläutern dieser Mischna zitieren die Rabbinen im Babylonischen Talmud einen Vers aus Deuteronomium 11,19 und verstehen an dieser Stelle das hebräische *beneichem* als «eure Söhne». Übersetzen ließe sich *beneichem* auch mit «eure Kinder»,¹⁴ und die Rabbinen überliefern je nach Kontext durchaus beide Lesarten.¹⁵ In der Diskussion des *Talmud-Tora*-Gebots im Traktat Kidduschin des Babylonischen Talmuds sind indes explizit die männlichen Nachkommen gemeint, während die weiblichen Nachkommen ausgeklammert werden. Dieses Verständnis sollte fortan die Praxis des Studiergebots prägen und war eine wichtige genderspezifische Weichenstellung.

Es hatte allerdings bereits in Anfängen des rabbinischen Judentums auch Stimmen gegeben, die die Rolle der Frau gegenüber *Talmud Tora* anders beurteilten. Auch ihre divergierenden Haltungen wurden in der Mischna, im Babylonischen Talmud und anderen Werken überliefert. In der Mischna im Traktat Sota zum Beispiel plädierte der Gelehrte Ben Asai für das Unterrichten von Töchtern, während Rabbi Elieser die gegenteilige Haltung vertrat:

Ben Asai sagte: Ein Mensch ist verpflichtet, seine Tochter Tora zu lehren [...]. Rabbi Elieser sagte: Wer seine Tochter Tora lehrt, lehrt sie [sexuelle] Ausgelassenheit [*tiflut*].¹⁶

Das Gesetz orientierte sich an Rabbi Eliesers Haltung: Nur der Sohn musste über die praktischen Alltagsregeln des Judentums hinaus gehend unterrichtet werden und später als Erwachsener weiterstudieren. Bis weit in die Neuzeit hinein prägte diese Anschauung die jüdische Wissensvermittlung. Den Mädchen und Frauen wurde in der Folge primär vermittelt, was sie für ihren Alltag als Ehefrau und Mutter wissen mussten.¹⁷ Dazu gehörten zum Beispiel die Regeln

¹³ Babylonischer Talmud, Kidduschin 29b.

¹⁴ Vgl. z.B. die Übersetzungen der Zürcher Bibel oder der Jewish Publication Society.

¹⁵ Vgl. z.B. Midrasch Sifre Bamidbar zu Numeri 15,38 (Rhein 2020: 9–10); zur Bedeutung von «Kinder Israels» (*bnej jisrael*) in der Tora vgl. Erbele-Küster (2006: 277–279).

¹⁶ Mischna, Sota 3,4; bemerkenswert ist Ben Asais Argumentation. Seine und Rabbi Eliesers Aussagen sind eingebettet in eine Diskussion zu Numeri 5,11–31, wo die Verhaltensregeln gegenüber einer des Ehebruchs verdächtigten Frau festgehalten werden. Die Mischna skizziert die priesterliche Prozedur, der sich die Verdächtige unterziehen muss. Dazu gehört das Trinken eines Fluchwassers, das, so der Toratext, bei Schuldigen wirke und bei Unschuldigen wirkungslos bleibe. Demgegenüber sagt die Mischna, dass eine Frau, die sich in ihrem bisherigen Leben verdient gemacht habe, mit einer aufschiebenden Wirkung des Fluchwassers rechnen könne. Eine Tochter solle, so Ben Asai, unterrichtet werden, damit sie wisse, dass ihre bisherigen Verdienste die Wirkung des Fluchwassers verzögern könnten. Damit plädiert er für ein Stück Autonomie der Frau.

¹⁷ Eliav (2001: 349–350). Seit früher rabbinischer Zeit gab es aber auch immer wieder Ausnahmen (Rhein 2012: 14–18); vgl. auch Feiner (1999). Zur Gelehrten Beruria vgl. Fn. 19).

rund um die Menstruation oder die Koscher-Gesetze. Im Vergleich zu den alle Facetten des Judentums umfassenden Themengebieten, mit denen sich der Mann beim Studieren befasste, blieben das Wissen, die Entscheidungskompetenzen und die Autonomie der jüdischen Frau deutlich eingeschränkt.¹⁸

Zusammenfassend lässt sich sagen: Im Verständnis der Mehrheit der Rabbinen ist der Mann zum Gebot des Lehrens und Lernens verpflichtet und die Frau davon befreit. Mit Blick auf Yeshayahu Leibowitz' Appell aber ist es von Bedeutung, dass auch divergierende Stimmen wie jene von Ben Asai Teil der jüdischen Tradition sind: Die überlieferte Vielstimmigkeit erlaubte späteren Generationen, aufgrund veränderter gesellschaftlicher Bedingungen an Diskussionen in Mischna oder Talmud anzuknüpfen.¹⁹

3. *Bildung ohne Grenzen: Haskala und Wissenschaft des Judentums*

Das Anknüpfen an frühere rabbinische Diskussionen hatte sich in den folgenden Jahrhunderten denn auch zu einer üblichen Praxis entwickelt. Davon zeugen beispielsweise die Schriften der Gelehrten des Mittelalters, unter ihnen der Bibel- und Talmudkommentator Raschi (Schlomo ben Jizchak, 1040–1105) oder der Philosoph und Talmudist Moses Maimonides (1135–1204). Und auch die Exponenten der Haskala knüpften an die rabbinische Literatur sowie an überlieferte Traditionen an.²⁰ Mit ihrer Forderung, traditionelle jüdische Erziehung mit säkularer Bildung zu verbinden, stießen sie jedoch gleichzeitig eine Bewegung an, die in dieser Dimension neu und fundamental war.

Das Judentum mit seinem Fokus auf dem Lehren und Lernen biblischer und rabbinischer Quellen sah sich im 18. Jahrhundert in Europa mit einer signifikanten gesellschaftlichen Entwicklung konfrontiert: Allgemeinbildung und akademische Bildung gewannen an Bedeutung und wurden für breitere Bevölkerungskreise zugänglich. Unter dem Einfluss der allgemeinen Aufklärung engagierten sich ab den 1770er-Jahren Intellektuelle wie Naphtali Herz Wessely (1725–1805), Moses Mendelssohn (1729–1786), Naphtali Herz Homberg (1749–1841) oder David Friedländer (1750–1834) für eine Aufklärungsbewegung innerhalb der jüdischen Bevölkerung. Die Akteure der Haskala legten Wert auf das Bewahren des im Judentum seit Jahrhunderten verankerten Studi-

¹⁸ Hinzu kommt, dass die Rabbinen im Talmud das Ideal eines gelehrten Mannes skizzieren, und die Frau sollte ihren Mann dabei unterstützen (Babylonischer Talmud, Berachot 17a).

¹⁹ Ein Beispiel für den rabbinischen Pluralismus ist auch die hoch gebildete und geachtete Beruria, von der in der Tosefta – einem Parallelwerk zur Mischna – und im Talmud berichtet wird; die grundsätzliche Befreiung der Frau vom *Talmud-Tora*-Gebot hielt die Rabbinen nicht davon ab, eine Gelehrte im Lehrhaus zu charakterisieren (Rhein 2012: 17–18).

²⁰ Für eine Übersicht zu Verweisen und Bezugnahme auf frühere biblische und rabbinische Quellen vgl. die Online-Plattform «Sefaria», wo relevante Texte verlinkt werden (www.sefaria.org).

ums. Die Verbindung von traditioneller jüdischer Erziehung mit niederschwellig zugänglicher säkularer Bildung gestalteten sie in der Folge als einen Schwerpunkt der Bewegung.²¹ Das Vorhaben, das auf biblischen und rabbinischen Texten basierende bisherige jüdische Bildungsverständnis zu erweitern, war neu, radikal und folgenreich (Feiner 1999). Mit Blick auf den Bruch mit bisherigen Prinzipien und Machtverhältnissen sieht der Historiker Shmuel Feiner denn auch Parallelen zwischen der Bedeutung der Französischen Revolution für das damalige Europa und der Bedeutung der Haskala für das Judentum:²² Der bürgerlich-intellektuellen Elite, die sich im Juni 1789 in Frankreich zur Nationalversammlung erklärte und schließlich das bisherige politische System des Ancien Régime zu Fall brachte, stellt Feiner die Gruppe der Maskilim gegenüber, die Rolle und Entscheidungsmacht der rabbinischen Elite hinterfragte und sich innerjüdisch für eine bildungspolitische Emanzipation engagierte sowie in der Mehrheitsgesellschaft für eine politische Emanzipation der jüdischen Minorität einstand. Die Maskilim erweiterten und öffneten jahrhundertealte Traditionen im Sinne der in der Einleitung dieses Bandes skizzierten Demokratisierung und Reibungsgewinne und hielten zugleich an Vertrautem wie beispielsweise *Talmud Tora* fest.

Die Anfänge der Haskala lagen in Berlin, von wo aus sie sich auch in Osteuropa verbreitete (Zalkin 2016). Die Maskilim knüpften an Forderungen der Aufklärung, etwa in Bildungsfragen, an. Neben Bestrebungen, sich als Minderheit in die bürgerliche Gesellschaft zu integrieren, galt es auch, innerjüdisch für die Anliegen der Haskala zu sensibilisieren, beispielsweise für eine Öffnung gegenüber säkularer Bildung (Schulte 2002: 25–28).

Berlin war auch Ausgangspunkt der Bewegung «Wissenschaft des Judentums»: 1819 initiierte eine Gruppe jüdischer Aufklärer, darunter Leopold Zunz (1794–1886), Zacharias Frankel (1801–1875) oder Abraham Geiger (1810–1874), den «Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden».²³ Auch sie knüpften an traditionelle biblische und rabbinische Quellen an und wollten diese mit einem akademischen Zugang zu Wissen verbinden.²⁴ Darüber hinaus en-

²¹ Schulte (2002: 23–24). Der für die jüdische Aufklärung gebräuchliche hebräische Begriff «Haskala» (השכלה) bedeutet Bildung, Erziehung, Wissen, Vernunft.

²² Feiner (1999). Vergleiche zur Französischen Revolution bieten sich auch mit Blick auf die Zeitebene an: Sowohl die Haskala als auch die staatsbürgerliche Emanzipation der jüdischen Minorität setzten im späten 18. Jahrhundert ein (Schulte 2002: 19).

²³ Die Exponenten der Wissenschaft des Judentums waren deutschsprachig. Bis zur nationalsozialistischen Machtübernahme sind judaistische wissenschaftliche Publikationen – insbesondere im Bereich der rabbinischen Literatur – deshalb vorwiegend auf Deutsch erschienen (Stemberger 2000: 121). Der eigentliche Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden bestand nur bis 1824 (Graetz 1990: 123).

²⁴ Neue Strukturen entstanden auch mit der Gründung von Rabbiner- und Lehrerseminaren sowie Hochschulen im Kontext der Haskala, zum Beispiel in Berlin, Breslau, Wien oder Budapest: Deren Absolventen bildeten ein informelles Netzwerk, das von einer kritischen, wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den traditionellen Schriften geprägt war (Wiese 2016).

gagierten sich die Exponenten der Bewegung politisch. Unter dem Eindruck der Hep-Hep-Krawalle von 1819 gehörte eine soziale Emanzipation der jüdischen Bevölkerung und eine Integration in die bürgerliche Gesellschaft zu ihren Schwerpunkten (Heil 2012: 354; Wiese 2016).

Innerjüdisch führte die Haskala zu einer tiefgreifenden Zäsur. Das bisherige Ideal eines in Tora und Talmud bewanderten Mannes, das in der Praxis nur für einen kleinen Teil der jungen Männer erreichbar war, wurde abgelöst durch die Forderung nach einer für alle zugänglichen umfassenderen Bildung. Alle – zu Beginn meinten die Maskilim damit in erster Linie alle Männer²⁵ – sollten sich sowohl jüdische als auch säkulare Bildung aneignen. Auch Rabbiner, die das traditionelle jüdische Bildungsverständnis verkörperten, ergänzten ihre Ausbildung häufig mit akademischem Wissen. Denn viele jüdische Gemeinden erwarteten, dass ihr Rabbiner dem neuen Bildungsideal entsprach.²⁶ Diese Erwartung widerspiegelte die seit der Haskala zunehmende Bedeutung von säkularem Wissen und ein damit einhergehendes verändertes Aufgabenprofil des Gemeinderabbiners. Ergänzend zu Lehre und Rechtsprechung sollte ein Rabbiner beispielsweise auch Predigten halten und die Gemeinde nach außen repräsentieren können (Carlebach 2007).

Die Forderungen der Maskilim nach säkularer Bildung oder politischer Emanzipation stießen in der jüdischen Bevölkerung kaum auf Widerstand (Schulte 2002: 44). Anlass zu innerjüdischen Differenzen gab hingegen eine veränderte Haltung der Aufklärer gegenüber der klassischen rabbinischen Literatur, insbesondere des Talmuds, und deren Relevanz: Für die Maskilim galten die seit der Antike entstandenen Schriften nicht mehr wie bis anhin als normativ. Sind die von den Rabbinen in Mischna und Talmud definierten Gesetze auch Jahrhunderte später noch bindend oder lediglich historisch belangvolle Dokumente? Soll in der täglichen Religionspraxis dem Gesetz dieselbe Aufmerksamkeit geschenkt werden wie Ritualen? Ist die Tora göttlich oder ist sie göttlich inspiriert? Und wie ist die Autonomie des Individuums gegenüber gemeinschaftlichen religiösen Verpflichtungen zu gewichten? Divergierende Haltungen gegenüber solchen Prinzipien führten zu unterschiedlichen halachischen Verständnissen des orthodoxen und des liberalen Judentums (Schulte 2002: 81–84; Kaplan 2007: 173–175).

Die Entstehung der jüdischen Strömungen im Kontext der Haskala kann ebenso als Reibungsgewinn wie als Reibungsverlust begriffen werden: Der proaktiven Neuinterpretation von Traditionen oder der Gründung neuer Bildungs-

²⁵ Feiner (1999). Nur vereinzelt hatte es bereits ab dem späten 18. Jahrhundert Bestrebungen gegeben, jüdischen Mädchen in Schulen Bildung zu vermitteln (Eliav 2001: 353–360).

²⁶ Viele Rabbiner entschieden sich zudem für eine Promotion. Dieser Trend lässt sich auch in der Schweiz beobachten: Von acht Rabbinern, die seit dem 19. Jahrhundert in der Israelitischen Gemeinde Basel amtierten, waren fünf promoviert (Arthur Cohn, Arthur Weil, Leo Adler, Israel M. Levinger und Moshe Baumel). In der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich und anderen Gemeinden der Schweiz verhält es sich ähnlich (Graf/Picard 2004: 458, 470).

institutionen im liberalen Judentum steht eine auch von außen auferlegte Neuorientierung gegenüber, von der die gesamte jüdische Gemeinschaft betroffen war. Daraus sind neben Synergieverlusten mitunter auch Rivalitäten entstanden, die bis ins 21. Jahrhundert nachwirken.

4. Gleichstellung versus Konservativismus: Die Frau im Zeitalter der Haskala

Divergierende Haltungen gab es auch gegenüber Gender-Fragen. Die Begründer der Haskala und der Wissenschaft des Judentums waren zwar ausschließlich Männer, und auch ihr Zielpublikum bestand primär aus Männern.²⁷ Die beiden Bewegungen führten im Laufe der Zeit jedoch auch für Frauen zu Veränderungen. Dies manifestierte sich etwa innerhalb des liberalen Judentums. Dessen Exponenten betrachteten traditionelle jüdische Rituale, Gesetze oder die Liturgie aus der Perspektive der Moderne und definierten sie teilweise neu.²⁸ Dazu gehörte auch ein Diskurs zur Rolle der Frau, der schon relativ früh geführt wurde. 1846 beispielsweise plädierte der Rabbiner David Einhorn (1809–1879) anlässlich einer Rabbinertagung der Liberalen in Breslau dafür, Männer und Frauen in Bezug auf die Religionspraxis gleichzustellen (*Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner 1847*: 253–265).

Dieses Bekenntnis zur Gleichstellung führte damals, in der Mitte des 19. Jahrhunderts, zwar noch nicht zu einer umfassenden rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau im liberalen Judentum.²⁹ Es bildete aber ein Stück Realität ab, die in vielen liberalen jüdischen Gemeinden zunehmend an Akzeptanz gewann. Frauen wurden im synagogalen Alltag vermehrt in Rituale miteinbezogen, die bisher Männern vorbehalten waren. Bis zur Frauenordination sollte zwar noch mehr als ein Jahrhundert vergehen, der religiöse Gestaltungsraum der liberalen jüdischen Frau sowie auch ihr Zugang zu jüdischer Bildung waren jedoch deutlich größer geworden.

²⁷ Zu den ersten Maskilim, die sich zur Stellung der Frau äußerten und für ihren Zugang zu jüdischer Bildung plädierten, gehörte Isaac Wetzlar (1680–1751; Feiner 1999).

²⁸ Der Schriftsteller und Philosoph Saul Ascher (1767–1822) hat sich als einer der Ersten zu einer «Reformation» des Judentums geäußert und in seiner Schrift «Leviathan oder Über Religion in Rücksicht des Judenthums» bereits 1792 eine religiöse Neugestaltung des Judentums skizziert (Schulte 2002: 184–190).

²⁹ Der Prozess einer gesetzlichen Verankerung erweiterter Rechte und Pflichten der Frau im liberalen Judentum erstreckte sich bis ins späte 20. Jahrhundert, wie unter anderem die Responsenliteratur der US-amerikanischen Reformbewegung veranschaulicht; vgl. zum Beispiel die Erwägungen zum Thema *Agunot* von 1986 oder zur Frauenordination aus dem Jahr 1922 (Central Conference of American Rabbis 1988, o. J.). Eine *Aguna* ist eine vom Ehemann getrennt lebende Frau ohne Scheidungsurkunde; sie gilt halachisch als verheiratet und kann nicht erneut heiraten. Zur Frauenordination vgl. unten den Abschnitt «6. Jüdische Bildung für alle: Talmudgelehrte und Rabbinerinnen».

Yeshayahu Leibowitz' Appell, sich der jüdischen Bildung der Frau anzunehmen, erfolgte 134 Jahre nach David Einhorn's Bekenntnis zur Gleichstellung. Doch er richtete sich nicht an das liberale Judentum, das Frauen damals bereits ordinierte und entsprechende höhere jüdische Bildung ermöglichte.³⁰ Vielmehr erhob er seinen Mahnfinger gegenüber der Orthodoxie: Auch orthodoxen Frauen sollte im ausgehenden 20. Jahrhundert ein umfassender Zugang zu jüdischer Bildung gewährt werden.

Zwar wurde den Mädchen und Frauen aller Denominationen des Judentums im Laufe des 19. Jahrhundert neben säkularer Bildung zunehmend auch jüdisches Wissen vermittelt. Doch während im liberalen Judentum für alle Kinder größtenteils dasselbe Curriculum galt, gab es in orthodoxen Institutionen wesentliche Unterschiede zwischen Mädchen und Jungen. Ein großer Teil der klassischen jüdischen Fächer – neben Tora und weiteren biblischen Werken waren das insbesondere Teile der rabbinischen Literatur sowie Hebräisch – wurde beiden vermittelt. Das Talmudstudium hingegen blieb weiterhin den Jungen und Männern vorbehalten (Rhein 2012: 23–25). Denn zum einen entsprang die Vermittlung von jüdischer Bildung an Mädchen und Frauen in der Orthodoxie nicht wie im liberalen Judentum einem von innen kommenden Konsens über Gleichstellung und Bildung für alle, sondern basierte vielmehr auf einer Reaktion auf die Einführung der allgemeinen Schulpflicht: Es galt, den in allgemeinbildenden Schulen vermittelten Werten etwas entgegenzusetzen und damit einer drohenden Assimilation oder Interessen am liberalen Judentum entgegenzuwirken.³¹ Und zum anderen wohnte dem orthodoxen Judentum ein Konservatismus inne, der unter anderem dazu diente, sich von den religionsgesetzlichen Praktiken des liberalen Judentums abzugrenzen.

Der Konservatismus des orthodoxen Judentums lässt sich etwa am Beispiel einer Debatte um das Frauenstimm- und -wahlrecht im Palästina des frühen 20. Jahrhunderts veranschaulichen. Die dort lebende jüdische Bevölkerung war 1917, nach der Balfour-Deklaration, von den Briten zur Wahl eines repräsentativen politischen Gremiums aufgefordert worden. Rasch stellte sich die Frage, ob sich nur die Männer oder auch die Frauen an den Wahlen beteiligen sollten. Weil darüber Uneinigkeit herrschte, baten Mitglieder der religiös-zionistischen Partei «Misrachi» den als moderat geltenden Rabbiner Abraham Isaak Kook (1865–1935) um eine Einschätzung aus religionsgesetzlicher Sicht. Kook, 1904 aus Europa nach Palästina immigriert, war damals aschkenasischer Oberrabbiner Jerusalems. Die Auftraggeber waren überzeugt davon, dass der im modernen, aufgeklärten Europa aufgewachsene Rabbiner für die Wahlbeteiligung der

³⁰ In Israel, wo sich der aus Riga stammende Religionsphilosoph schon vor der Staatsgründung niedergelassen hatte, begann sich das liberale Judentum zudem erst ab den späten 1960er-Jahren zu etablieren (Kaplan 2007: 181).

³¹ Vgl. dazu Abschnitt «5. Unterschiedliche Rechte und Pflichten: Mann und Frau im Judentum».

Frauen plädieren würde. Abraham Isaak Kook aber kam zu einem anderen Schluss: Er war gegen ein Wahl- und Stimmrecht für Frauen und argumentierte unter anderem mit dem talmudischen Prinzip, wonach es der Verhaltensweise des Mannes entspreche, zu unterwerfen (und in der Folge zu herrschen oder mitzuentcheiden), und nicht der Verhaltensweise der Frau.³² Ebenso unerwartet wie Kooks Haltung war die Stellungnahme eines anderen Rabbiners: Der in Jerusalem geborene Ben-Zion Uziel (1880–1953), damals sephardischer Oberrabbiner von Tel Aviv, widersprach Kook und widerlegte dessen Argumentation Punkt für Punkt (Zohar 1996: 124–126). Die gegensätzlichen Haltungen der beiden Rabbiner waren Ausdruck ihrer jeweiligen Lebensrealität und Erfahrung. Abraham Isaak Kook wollte sich vom als Bedrohung empfundenen liberalen Judentum abgrenzen, indem er sich auf traditionelle talmudische Argumente stützte. Und Ben-Zion Uziel, der bisher nicht mit dem liberalen Judentum konfrontiert war, entschied sich für ein auf die Bedürfnisse der Gegenwart ausgerichtetes Vorgehen und knüpfte an den Pluralismus an, den das rabbinische Judentum seit der Spätantike geprägt hatte.³³

Dieser von Abgrenzung gegenüber dem liberalen Judentum geprägte Konservatismus trug wesentlich dazu bei, dass sich Exponenten wie Yeshayahu Leibowitz in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts dazu veranlasst sahen, für ein grundlegendes Recht der jüdisch-orthodoxen Frau auf *Talmud Tora* einzustehen.

5. *Bildung, aber nicht Talmud für alle: Einführung der allgemeinen Schulpflicht*

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts führten die Staaten Europas nach und nach die allgemeine Schulpflicht ein, in der Schweiz etwa 1874.³⁴ Alle Jungen und Mädchen besuchten fortan während mehreren Jahren die Grundschule. In der jüdischen Bevölkerung führte dies zu einem Ungleichgewicht: Mädchen und Frauen verfügten jetzt zwar wie Jungen und Männer über ein säkulares Wissen, diesem stand jedoch eine deutlich geringere jüdische Bildung gegenüber. Das, so wurde rasch erkannt, könnte ungewünschte Folgen haben. Es war die Sorge um die jüdische Identität der Mädchen und Frauen, die schließlich zu einem Umdenken bei der Vermittlung von jüdischer Bildung

³² Babylonischer Talmud, Jewamot 65b; Zohar (1996: 122). Rabbi Ilea, der diese Aussage im Traktat Jewamot im Namen von Rabbi Eleazar ben Schimon macht, stützt sich dabei auf Genesis 1,28 («...und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie untertan»).

³³ Die Debatte um das Frauenstimm- und -wahlrecht führte zu einer mehrfachen Verschiebung der Wahlen, die schließlich erst im Dezember 1925 durchgeführt werden konnten (Zohar 1996: 120–121).

³⁴ Stadler/Grunder (2012: 2.1.: Schulgesetze und Reformbestrebungen); Eliav (2001: 348–349).

führen sollte. Rabbiner und Religionslehrer wollten verhindern, dass sich junge Frauen säkularen Themen zuwandten und sich in der Folge vom Judentum und dessen Werten entfernten. Repräsentanten jüdischer Gemeinden des liberalen sowie des orthodoxen Judentums entschieden sich deshalb, künftig auch den Mädchen und Frauen ein breiteres jüdisches Wissen zu vermitteln.³⁵ Dieses sollte über die Grundkenntnisse hinausgehen, die es für die tägliche Religionspraxis brauchte (Rhein 2012: 22–27).

Zu den Pionieren des orthodoxen Judentums gehörte der Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888). 1853 eröffnete er in Frankfurt am Main eine koedukative jüdische Schule für Kinder im Alter von fünf bis 15 Jahren. Die Schülerinnen und Schüler lernten gemeinsam Hebräisch, Bibel und jüdisches Allgemeinwissen. Nur das Talmudstudium blieb nach wie vor den Jungen vorbehalten, während die Mädchen auf ihre späteren mütterlichen Erziehungsaufgaben vorbereitet wurden (Rhein 2012: 23–24). Der koedukative Unterricht und der breit gefächerte Zugang zu jüdischer Bildung, den Samson Raphael Hirsch den Mädchen eröffnete, waren für die damalige Zeit nichtsdestotrotz innovativ und wegweisend.

6. Jüdische Bildung für alle: Talmudgelehrte und Rabbinerinnen

So groß die Errungenschaften des erweiterten Zugangs zu jüdischer Bildung für die Frau im Zuge von Haskala und Einführung der Schulpflicht auch waren: Ihre Bildungsmöglichkeiten bewegten sich in den folgenden Jahrzehnten weitgehend unverändert in diesem Rahmen, und insbesondere im orthodoxen Judentum blieb das Talmudstudium weiterhin dem Mann vorbehalten.³⁶ Das sollte sich erst im Rahmen der jüdisch-feministischen Bewegung ändern, die sich in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss der zweiten Frauenbewegungs-Welle in den USA und Israel formierte (Heschel 2007: 753–754). Das war auch die Zeit, als Yeshayahu Leibowitz auf die Notwendigkeit höherer jüdischer Bildung für die Frau hinwies.³⁷ In

³⁵ Erste Maskilim hatten bereits im späten 18. Jahrhundert damit begonnen, Mädchen jüdische Bildung zu vermitteln (Rhein 2012: 23).

³⁶ Zu den Ausnahmen gehörten primär Frauen mit Vätern, die keine Söhne hatten und die ihr Wissen deshalb an ihre Töchter weitergaben (Rhein 2012: 20). Ein Beispiel dafür ist Isaac Bashevis Singers Erzählung «Yentl the Yeshiva Boy» aus dem Jahr 1962, die von Barbra Streisand 1983 verfilmt wurde (Whitfield 1998).

³⁷ Neben Leibowitz machten damals viele weitere Personen auf die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels aufmerksam. Menachem M. Schneerson (1902–1994) beispielsweise – der Rabbiner stand von 1951 bis zu seinem Tod 1994 der chassidischen Chabad-Bewegung vor – sagte 1981 mit Anspielung auf Rabbi Eliesers Aussage im Mischna-Traktat Sota (3,4): «[...] if one keeps their learning on a minimal level, that is teaching them tiflut, trivia» (englische Übersetzung aus dem Jiddischen zitiert aus Handelman 1998: 152). Und Blu Greenberg argumentierte 1984 in ihrem jüdisch-feministischen Klassiker «On Women and Judaism»:

den USA sowie in Israel entstanden damals erste orthodoxe Institutionen, die sich am Modell der Talmudhochschulen orientierten und Frauen das gesamte Spektrum der höheren jüdischen Bildung vermittelten. Fortan konnten auch orthodox praktizierende Frauen den Talmud studieren.

Damit entstand allerdings eine weitere Problematik. Denn viele Frauen wollten ihr jüdisches Wissen über die weitgehend unumstrittene Lehrtätigkeit hinaus beruflich nutzen. Im liberalen Judentum gab es damals bereits Rabbine-rinnen: Die Reformbewegung hatte 1972 in den USA mit der Ordination von Frauen begonnen.³⁸ Im orthodoxen Judentum zeichnete sich hingegen erst um die Jahrtausendwende ein Wandel ab: Schrittweise erhielten auch orthodoxe Frauen Zugang zum nahezu gesamten beruflichen Spektrum innerhalb des Judentums, das bisher Männern vorbehalten war.

Dazu gehörte 1997 – drei Jahre nach Leibowitz' Tod – die Eröffnung einer Schule für halachische Beratung von Frauen zu den ehelichen Reinheitsgesetzen. Diese Aufgabe wird traditionell von Rabbinern wahrgenommen. Weil es dabei häufig um intime Themen geht – Menstruationsblutung, Schwangerschaft oder Eheprobleme –, ist die Hürde für ein Beratungsgespräch mit einem Mann für die Rat suchenden Frauen sehr hoch (Henkin 1998: 285–287). Trotz anfänglicher Skepsis waren die weiblichen Fachpersonen in diesem für Frauen neuen Berufsfeld insbesondere in Israel rasch sehr gefragt, und längst sind sie aus dem Alltag orthodoxer Jüdinnen in Israel und auch in den USA nicht mehr wegzudenken.

Als Lehrerinnen hatten jüdische Frauen schon seit Jahrhunderten gearbeitet (Rhein 2012: 20–22). Abgesehen von einzelnen Ausnahmefällen waren sie talmudisch jedoch nicht gebildet. Mit dem zunehmenden Zugang zu umfassender jüdischer Bildung gab es indes immer mehr Talmudfachfrauen, die nun in jüdischen Schulen und Gemeinden auch höhere jüdische Bildung vermittelten. Und weil die Lehre auch eine der Kernaufgaben eines Rabbiners ist und sich immer mehr Frauen eine ebenso umfassende jüdische Bildung aneigneten wie ordinierte Männer, wurde die Forderung laut, auch im orthodoxen Judentum gelehrte Frauen im Rabbinat zu beschäftigen. Bedeutende Schritte in diese Richtung waren Responsen, die den halachischen Rahmen für rabbinische Aufgaben der Frau skizzierten,³⁹ sowie 2009 die Gründung der Yeshivat Maharat in New York. An diesem ersten orthodoxen Rabbinerinnenseminar schliessen

«Women must apply themselves seriously to the difficult demands of Jewish scholarship; perhaps this is the only route that eventually will lead to lasting Jewish liberation» (Greenberg 1981: 67).

³⁸ Zwischen David Einhorn's Bekenntnis zur Gleichstellung von 1846 und Sally Priesand's Ordination von 1972 lagen 126 Jahre (Nadell 1998: 168). Zu Regina Jonas, der 1935 in Berlin eine Privatordination verliehen worden war, vgl. Nadell (1998: 85–88).

³⁹ Vgl. dazu z.B. die Responsen von Yoel Bin-Nun (Bin-Nun et al. 2009: 4–7) und Daniel Sperber (2020: 23–73); vgl. auch Henkin 1998: 284–285; Rhein 2012: 36–38. Responsen sind rabbinische Gutachten zu halachischen Themen.

Frauen seit 2013 ihr Studium mit einer Ordination ab. Zwischen 2013 und 2023 erlangten an der Schule 64 Studentinnen eine Ordination, und im Studienjahr 2022/23 bereiteten sich rund vier Dutzend Studentinnen darauf vor.⁴⁰

Die Bestrebungen nach umfassender Bildung für die gesamte jüdische Bevölkerung wurden ab dem späten 18. Jahrhundert im Zuge von Haskala, Wissenschaft des Judentums und allgemeiner Schulpflicht zunehmend umgesetzt und führten ab dem 20. Jahrhundert schließlich auch zur Ordination von Frauen.⁴¹ Institutionen wie die Yeshivat Maharat sind allerdings mit großer Opposition konfrontiert (Sperber 2020: 80–82). Sie befinden sich ebenso am linken Rand der Orthodoxie wie Absolventinnen des Rabbinerinnenseminars oder jüdische Gemeinden, die sie beschäftigen. Doch sie sind eine Realität, und sie verwirklichen eine Forderung Yeshayahu Leibowitz', die für ihn von existenzieller Bedeutung war: «Das Thema Frau und Judentum ist heutzutage wichtiger als alle politischen Probleme des [jüdischen] Volkes und seines Staats. Setzen wir uns nicht ernsthaft damit auseinander, ist das auf Tora und Geboten basierende Judentum in der modernen Welt ernsthaft bedroht.»

7. Schlussbemerkungen

Seit der Antike ist der Mann zu mehr Geboten verpflichtet als die Frau: Was zur Zeit von Mischna und Talmud galt, gilt auch im zeitgenössischen rabbinischen Judentum noch. Rein formal gehört *Talmud Tora* zu den Geboten, von denen die Frau befreit ist. Im Alltag des 21. Jahrhunderts können sich trotzdem beide, Mann wie Frau, dem gesamten Spektrum von *Talmud Tora* widmen. Dieser Zugang zu umfassender jüdischer Bildung für alle ist eine Konsequenz der Moderne. Haskala, Wissenschaft des Judentums und allgemeine Schulpflicht stießen eine Entwicklung an, die im 21. Jahrhundert mit der rabbinischen Ordination von Frauen in der Orthodoxie einen vorläufigen Abschluss fand.

Yeshayahu Leibowitz' Appell und Einschätzungen waren für die jüngste Phase dieser Entwicklung bedeutsam: Es sei sinnlos, wenn eine Frau Gebote erfülle, zu denen sie nicht verpflichtet sei, wenn sie also beispielsweise Gebetsriemen oder Schaufäden (*zizit*) anlege. Denn das Befolgen solcher Rituale habe keinen anderen Zweck als das bloße Erfüllen des betreffenden Gebots. Mit *Talmud*

⁴⁰ www.yeshivatmaharat.org/our-alumnae, www.yeshivatmaharat.org/current-students (14.7.2023). In Israel gibt es inzwischen ähnliche Institutionen, beispielsweise das Susi Bradfield Women's Institute of Halakhic Leadership (Midreshet Lindenbaum, www.ots.org.il/program/susi-bradfield-wihl; 14.7.2023).

⁴¹ Im orthodoxen Judentum sind ordinierte Frauen – im Gegensatz zu ordinierten Männern oder auch zu ihren Kolleginnen im liberalen Judentum – vom Rabbinatsgericht und damit von einer bedeutenden rabbinischen Aufgabe ausgeschlossen. Übertritte zum Judentum beispielsweise können nur von männlichen Rabbinern vollzogen werden. Zur Zeugenaussage der Frau in Mischna und Talmud vgl. mSchewuot 4,1, bSchewuot 30a oder mJewamot 16,7.

Tora hingegen verhalte es sich, so Leibowitz, anders: Das Studium öffne Türen zu jüdischer Bildung, die der Mann nicht für sich allein beanspruchen dürfe, weil es «ein elementares jüdisches Recht» sei, das der Frau ebenso zustehe wie dem Mann.⁴²

Yeshayahu Leibowitz hat die maßgeblichen Veränderungen der vergangenen zweieinhalb Jahrzehnte nicht mehr erlebt, er ist 1994 gestorben. Doch wofür er in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts mahnend plädiert hatte, ist zu einer selbstverständlichen Realität geworden: *Talmud Tora* für die jüdische Frau.

Haskala und Wissenschaft des Judentums waren von Männern geprägte Bewegungen (Feiner 2007: 249–250), und deren Forderung nach Bildung führte zunächst in erster Linie für den jüdischen Mann zu Veränderungen. Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht ab Mitte des 19. Jahrhunderts eröffnete der jüdischen Frau Zugang zu säkularer und in der Folge auch zu einer gewissen jüdischen Bildung. Doch erst die ab dem ausgehenden 20. Jahrhundert gängig gewordene umfassende höhere jüdische Bildung, gepaart mit gesellschaftlicher Gleichstellung, ermöglichten es der Frau schließlich, sich in diesem Bereich wie der Mann auch beruflich zu betätigen, sich in Gesetzesdiskurse einzubringen und die jüdische Religionspraxis mitzugestalten.

Talmud Tora ist ein religiöses Gebot, zu dem der Mann verpflichtet und von dem die Frau befreit ist. Seit dem Eintritt in das Zeitalter der Moderne hat sich *Talmud Tora* aber zugleich sukzessive zu einem «elementaren jüdischen Recht» entwickelt, das weder Mann noch Frau (noch Kind) vorenthalten wird.

Literatur

- Bin-Nun, Yoel / Sperber, Daniel / Maroof, Joshua (2009): *Responsa regarding women's roles in religious leadership. Conferral ceremony of Sara Hurwitz*, https://www.ise.bgu.ac.il/faculty/kalech/judaism/sara_hurwitz.pdf (Stand: 8.3.2022).
- Carlebach, Alexander (2007): «Art. Rabbi, rabbinate: Germany», in: Fred Skolnik, Michael Berenbaum (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 17. Ra-Sam*, Detroit, MI: Macmillan Reference USA/Keter Pub. House, S. 16–17.
- Central Conference of American Rabbis (o. J.): *ARR 24–43. 7. Ordination of women as rabbis*, <https://www.ccarnet.org/ccar-responsa/arr-24-43/> (Stand: 7.5.2022).
- Central Conference of American Rabbis (1988): *NARR 374–377. 234. Agunot*, <https://www.ccarnet.org/ccar-responsa/narr-374-377/> (Stand: 7.5.2022).

⁴² Leibowitz (1992: 128–129). Leibowitz plädiert hier trotz bzw. losgelöst von der Befreiung der Frau vom Gebot *Talmud Tora* für ihren uneingeschränkten Zugang zu höherer jüdischer Bildung. In anderen Worten: Der Mann widmet sich *Talmud Tora*, weil er zu diesem Gebot verpflichtet ist, und die Frau widmet sich *Talmud Tora*, weil ihr dies im 20. Jahrhundert ohne Wenn und Aber ebenso zusteht wie dem Mann.

- Eliav, Mordechai (2001): *Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation*, Diss. Hebräische Universität Jerusalem, 1958, Münster: Waxmann.
- Erbele-Küster, Dorothea (2006): «Der Dienst der Frauen am Eingang des Zeltheiligtums (Exodus 38,8): Kultisch-religiöse Verortungen von Frauen in Exodus und Leviticus», in: Riemer Roukema (Hg.), *The interpretation of Exodus. Studies in honour of Cornelis Houtman*, Leuven: Peeters, S. 265–281.
- Feiner, Shmuel (1999): *Haskalah attitudes toward women*, <https://jwa.org/encyclopedia/article/haskalah-attitudes-toward-women> (Stand: 11.2.2022).
- Feiner, Shmuel (2007): *Haskala – jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution*, Hildesheim, Zürich, New York: Olms.
- Graetz, Michael (1990): «Judentum als Religion – Judentum als Wissenschaft: Kontinuität oder Bruch?», in: Karlfried Gründer, Nathan Rotenstreich (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Heidelberg: Schneider, S. 123–129.
- Graf, Pia / Picard, Jacques (2004): «Jüdische Gemeinden, Institutionen und Organisationen», in: Gabrielle Rosenstein et al., Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (Hg.), *Jüdische Lebenswelt Schweiz. 100 Jahre Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG) = Vie et culture juives en Suisse: cent ans Fédération suisse des communautés israélites (FSCI)*, Zürich: Chronos, S. 453–508.
- Greenberg, Blu (1981): *On women and Judaism. A view from tradition*, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America.
- Handelman, Susan (1998): «Women and the study of Torah in the thought of the Lubavitcher Rebbe», in: Micah D. Halpern, Chana Safrai (Hg.), *Jewish legal writings by women*, Jerusalem: Urim Publications, S. 143–178.
- Heil, Johannes (2012): «Wissenschaft des Judentums 1819–1933: Wissenschaft, Selbstbild und Trugbilder», in: Markus Hilgert, Michael Wink (Hg.), *Menschen-Bilder. Darstellungen des Humanen in der Wissenschaft*, Berlin: Springer, S. 351–372.
- Henkin, Chanah (1998): «Women and the issuing of Halakhic rulings», in: Micah D. Halpern, Chana Safrai (Hg.), *Jewish legal writings by women*, Jerusalem: Urim Publications, S. 278–287.
- Heschel, Susannah (2007): «Art. Feminism», in: Fred Skolnik, Michael Berenbaum (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 6. Dr-Feu*, Detroit, MI: Macmillan Reference USA/Keter Pub. House, S. 752–757.
- Kaplan, Dana Evan (2007): «Art. Reform Judaism», in: Fred Skolnik, Michael Berenbaum (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 17. Ra-Sam*, Detroit, MI: Macmillan Reference USA/Keter Pub. House, S. 165–183.
- Leibowitz, Yeshayahu (1992): «The status of women: Halakha and meta-Halakha», in: Yeshayahu Leibowitz (Hg.), *Judaism, human values, and the Jewish state*. Edited by Eliezer Goldman, Cambridge, MA, London: Harvard University Press, S. 128–131.
- Nadell, Pamela S. (1998): *Women who would be rabbis. A history of women's ordination, 1889–1985*, Boston, MA: Beacon Press.
- Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner. Abgehalten zu Breslau, vom 13. bis 24. Juli 1846 (1847)*, Breslau: Leuckart.

- Ramirez, Francisco O. / Soysal, Yasemin / Shanahan, Suzanne (1997): «The changing logic of political citizenship: cross-national acquisition of women's suffrage rights, 1890 to 1990», in: *American Sociological Review*, 62, Nr. 5, S. 735–745.
- Rhein, Valérie (2012): *Talmud Tora für die Frau: vom <Verbot> zum <Gebot>?*, http://www.lectio.unibe.ch/12_2/rhein_valerie_talmud_tora_fuer_die_frau.html (Stand: 11.2.2022).
- Rhein, Valérie (2020): *Law, hierarchy, and gender: Reflections on the exemption of women from time-bound commandments*, <https://judaica.ch/article/view/1.4/10229> (Stand: 11.2.2022).
- Rolef, Susan Hattis (2007): «Art. Meir (Myerson, née Mabovitch), Golda», in: Fred Skolnik, Michael Berenbaum (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 13. Lif-Mek*, Detroit, MI: Macmillan Reference USA; Keter Pub. House, S. 777–779.
- Schulte, Christoph (2002): *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München: Beck.
- Sperber, Daniel (2020): *Rabba, maharat, rabbanit, rebbetzin. Women with leadership authority according to halachah*, Jerusalem, New York: Urim Publications.
- Stadler, Hans / Grunder, Hans-Ulrich: «Art. Schulwesen» [Version vom 21.11.2012], in: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS) online*, Bern. <https://hls-dhs-dss.ch/de/artic/es/010396/2012-11-21/> (Stand: 22.5.2023).
- Stemberger, Günter (2000): «Talmud und Rabbinische Literatur», in: Michael Brenner, Stefan Rohrbacher (Hg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 121–133.
- Stemberger, Günter (2009): *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München: Beck.
- Whitfield, Stephen J. (1998): «Yentl», in: *Jewish Social Studies*, 5, Nr. 1-2, S. 154–176.
- Wiese, Christian (2016): «Art. Wissenschaft des Judentums», in: Dan Diner (Hg.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Zalkin, Mordechai (2016): «Art. Maskilim», in: Dan Diner (Hg.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Zohar, Zvi (1996): «Traditional flexibility and modern strictness: Two halakhic positions on women's suffrage», in: Harvey E. Goldberg (Hg.), *Sephardi and Middle Eastern jewries. History and culture in modern era*, Bloomington, IN, Indianapolis, IN: Indiana University Press, S. 119–133.

Nation statt Religion: Kirchen und neue Herrschaftsstrukturen im 19. Jahrhundert

Markus Ries

Seit der Französischen Revolution entwickelte sich das Verhältnis von Religion und Gesellschaft zunehmend ambivalent. Auf der einen Seite beanspruchte eine veränderte, prinzipiell säkulare Ordnung uneingeschränkte Geltung und wirkte damit für angestammte Glaubensgemeinschaften als Zumutung und Herausforderung. Auf der anderen Seite profitierten die Kirchen von neu gewonnenen Handlungsfreiheiten. Die Spannung wuchs sich aus zum regelrechten Paradoxon: Die bürgerliche Epoche wies die Religionsgemeinschaften in die Schranken – und zugleich schuf sie Voraussetzungen für deren singuläre innere Stärkung. Diese Entwicklung ist im Folgenden am Beispiel der katholischen Kirche in der Schweiz und in angrenzenden Gebieten aufzuzeigen.

Verlierer einer Zeitwende

Das 18. Jahrhundert war in Europa das Zeitalter der Aufklärung: In vormodernen, ständischen Gemeinwesen setzten Umgestaltungsprozesse ein, an deren Ende die modernen Nationalstaaten entstanden. Direkt betroffen war die Religion, indem der tradierte obrigkeitliche Glaubenszwang in Frage gestellt und überwunden wurde. Absolutismen französischer, österreichisch-josephinischer oder preußischer Richtung hatten die Religionsgemeinschaften noch unter die Administrationslogik der weltlichen Obrigkeit gezwungen. Die dafür verwendete Chiffre ‹Staatskirchentum› steht für das Streben weltlicher Herrscher nach umfassender Kontrolle und Priorisierung säkularer Hoheit auch über das Religiöse. In Frage gestellt war darüber hinaus die Position der geistlichen Fürsten, welche im Reich als Territorialherren an säkularer Herrschaftsausübung beteiligt waren. Der Kontrollanspruch weltlicher Obrigkeiten über die Sphäre des Glaubens blieb bestehen, als die Revolutionäre die Befreiung der Individuen von jedem Zwang zum Ziel erklärten. Die neuen Regimes hielten auch daran fest, um sich den dringend benötigten Zugriff auf organisatorische und materielle Ressourcen der Kirchen zu sichern (Ries 2019).

Im Vorfeld der Revolution erfuhren die Gesellschaften eine zunehmende Spaltung in aufgeklärt und gegen-aufgeklärt – eine Polarität, die sich sowohl auf der protestantischen wie auf der katholischen Seite auch innerhalb der Kirchen abbildete (Krenz 2012). Zu epochalen Brüchen kam es zwischen den

Symboljahren 1789 und 1848: In mehreren Wellen überzogen Revolutionen die europäischen Länder. Die Aufgeklärten innerhalb der Kirchen, welche auf die Zukunft gesetzt und auf ein neues Miteinander von Thron und Altar gehofft hatten, sahen sich alsbald enttäuscht. Insbesondere in Frankreich wurden sie eines Schlimmeren belehrt: Was einst als absolutistisches Staatskirchentum begonnen hatte, fand seine Fortsetzung in radikaler Entmachtung und Enteignung; die Zeit der Terreur manifestierte sich bis ins kleine Dorf als anti-religiöser Gewaltexzess. Die Akteure verweltlichten alle Lebensbereiche in geradezu totalitärer Weise: Sie profanierten den Feiertagskalender, sie erfanden neue «rites de passage» und sie etablierten in den profanierten Gotteshäusern den «culte de l'être suprême». Ein Großteil der Betroffenen musste dies als wahre Repression erleben. Religiöse Symbole und Feiern wurden autoritativ beseitigt und von zivilen Zeichen und Ersatzritualen verdrängt.

Zwar dauerte die gewalttätige Phase lediglich wenige Monate und forderte ihre Opfer längst nicht nur in den Reihen des kirchlichen Personals, doch sie zeitigte gleichwohl lange anhaltende und weit reichende Folgen. Die Feindseligkeit der Revolutionäre löste die wohl größten Emigrationsbewegungen seit den Hugenottenkriegen aus: Zu Hunderten brachten sich fliehende und vertriebene Kirchenleute in angrenzenden Territorien in Sicherheit. Ihre Schreckensberichte erstickten die letzten Hoffnungen auf Ausgleich zwischen tradierter Religion und neuer Gesellschaft. Enttäuscht und aller Illusionen beraubt waren etwa jene katholischen Geistlichen, welche sich einst für einen kirchlichen Dialog mit der philosophischen Aufklärung stark gemacht hatten. Zu ihnen gehörte der Dillinger und spätere Landshuter Theologieprofessor Johann Michael Sailer (1751–1832), dessen Verdienste um die Auseinandersetzung mit kantischer Philosophie bis heute Anerkennung finden.¹ Sailer, der wiederholt die Schweiz bereiste und der seine Ferien bereits lange vor dem Aufkommen des angelsächsischen Tourismus in der Nähe von Luzern zu verbringen pflegte, wurde 1792 in Freiburg Zeuge der Flüchtlingsbewegungen und der «Gräuel aus Frankreich».²

Die Verlustwahrnehmungen in der Kirche verschärften sich zusätzlich, nachdem der Pulverdampf sich verzogen hatte und Jahrzehnte vergangen waren: Die Aufhebung von Bistümern, Stiften und Klöstern, wie sie bereits im österreichi-

¹ Siehe den Beitrag von Margit Wasmaier-Sailer in diesem Band.

² «Je näher ich an die Grenzen Frankreichs komme, desto zuverlässiger werden mir die Gräuel aus Frankreich. Es ist unglaublich, was die Sünde für Elend gebärt. Hier allein, im Kanton Freiburg, sind und waren vor kurzem noch gegen 3000 Emigranten und hier in der Stadt gegen tausend Geistliche. Es sind alle Schenken besetzt; einige mussten in Wagen, andere unter den Bogen übernachten. Ein Geistlicher kam ohne Ohren hieher; denn die Franzosen hatten sie ihm abgeschnitten und ihm selbst zu fressen gegeben. Unter den eingedrungenen Geistlichen sind einige, die auf öffentlicher Kanzel lehren, dass das Leben nach dem Grabe eine Schimäre sei. Die Kirchen sind Pferdeställe geworden. Die Ehe ist, nach einem Dekrete, trennbar und bloß bürgerlich wie jeder Mietkontrakt.» Johann Michael Sailer, Brief an einige Freunde, Freiburg i.Ü., 12. Oktober 1792. Zit. in Schiel 1952: 106.

schen Josephinismus im großen Stil praktizierte worden war, fand ihre nahtlose Fortsetzung in Frankreich und im Reich. Herrschafts- und Vermögenssäkularisationen nie gekannten Ausmaßes setzten der Geschichte großer Institutionen über Nacht ein Ende und brachten Tausende von Religiösen und Klerikern um Amt und Einkünfte; auch Kunsthandwerker und Händler verloren ihre Lebensgrundlagen. Zugleich setzte der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 dem länger schon in der Kritik stehenden mittelalterlichen Herrschaftssystem mit einem Federstrich ein Ende und entriss den geistlichen Fürsten ihren angestammten Anteil an der Kontrolle über Reich und Reichsterritorien. Würdenträger und Würdenträgerinnen ließen sich meist großzügig mit Pensionen abfinden, doch längerfristig waren die Verluste nicht zu kompensieren.

Zum Wesen der nunmehr säkularen und bald bürgerlichen Gemeinwesen gehörte die Vollendung des Territorialprinzips: In einem Gebiet durfte nur eine einzige Quelle legitimer Herrschaftsausübung existieren – Verwaltung, Gesetzgebung und Rechtsprechung mussten einheitlich und deckungsgleich an ein bestimmtes Territorium gebunden sein und allesamt aus einer einzigen Hand kommen. Zugehörige Herrschaft ließ sich nicht länger nach mittelalterlichem Muster verschränkt und personal determiniert organisieren. Umsetzbar war dies einzig durch Entmachtung der Geistlichen, daher trat zur Vermögenssäkularisation eine umfassende Herrschaftssäkularisation.

Die Auswirkungen veränderten die Situation fundamental – für die katholische Kirche langfristig und weit über den Bereich des Materiellen hinaus. Dieser Vorgang verstärkte die Ablehnung der Aufklärung, welche es in Kirche und Theologie seit dem 18. Jahrhundert gab. Diese Haltung hatte schon zu Beginn der Revolutionsepoche zu einem nahezu flächendeckenden Widerstand geführt. Teil und prominenter Ausdruck davon war das Breve, mit dem Papst Pius VI. im Frühjahr 1791 die französische *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ausdrücklich ablehnte.³ Sein Bannstrahl sollte lange dauernde Konsequenzen zeitigen; erst die Erfahrungen mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts ermöglichten es der Kirche, sich neu zu positionieren und die Menschenrechte integral anzuerkennen. Pius VI. verwarf das Konzept als unchristlich; denn in seinen Augen konnten Irrtum und Wahrheit niemals gleichberechtigt zum Wettbewerb der Weltanschauungen zugelassen sein, auch nicht in Respekt vor der Freiheit des Individuums.

Die Erfahrungen von Gewalt und Verlusten wirkten verstärkend, so dass alsbald weite Teile der Kirche in die Proteste der Revolutionsfeinde einstimmten. Wer politisch auf der Verliererseite stand, sei es als entmachteter Fürst oder als enteigneter Grundbesitzer, hatte jetzt die Möglichkeit, mit Rekurs auf das Religiöse für konterrevolutionäre Agitation Verbündete zu finden. Auf diese

³ Pius VI., *Quod aliquantum*, Rom, 10. März 1791. Gedruckt: Bloch (2008: 189–199).

Weise ließen sich Unterlegene jeder Couleur gewinnen – ein Mechanismus, der noch über Jahrzehnte hinweg funktionieren sollte.

In der Eidgenossenschaft war zur Zeit des Zusammenbruchs des Ancien Régime der Widerstand gegen Frankreich weithin getragen vom Klerus, der immer wieder zur Erhebung gegen die neuen Herren anstachelte. In Nidwalden stellten die Landleute sich 1798 mit Waffen und improvisierten Mitteln den französischen Bajonetten entgegen – in den Reihen der Kombattanten standen auch Frauen in großer Zahl. Bedeutende Abteien beteiligten sich aktiv am Aufstand: Als Kaiser Franz II. 1792 und 1796 gegen Frankreich in den Krieg zog, engagierte sich die Abtei Einsiedeln mit aller Kraft und gewährte Kriegskredite in der atemberaubenden Höhe von 200'000 Gulden. Es war eine gewaltige Summe, beigebracht in kistenweise aufgehäuften Gold und Silber. Die Mittel waren bei weitem nicht in den eigenen Reserven vorhanden, vielmehr musste der Abt seinerseits Kredite aufnehmen und sich in Zürich und anderswo verschulden (Fässler 2019). An mehreren Orten reihten sich die Mönche ein zum bewaffneten Kampf, und in einzelnen, später übel vermerkten Fällen wirkten Ordensleute gar als Anführer.⁴

Reaktionäre Mobilisierung und Verkirchlichung

Es dauerte ein halbes Jahrhundert, ehe Europa sich stabilisierte. Die nun an Konstitutionen gebundenen Monarchen und erst recht das mehr und mehr dominierende Bürgertum verstanden sich als Taktgeber einer neuen Zivilisation. Entmachtet und enteignet mussten die Kirchen sich mit gewandelten Verhältnissen abfinden. Dennoch gelang die innere Erholung vergleichsweise rasch. Schlüssel dafür war ein Mechanismus, der die zunächst deutlich fassbare Spaltung zwischen Aufklärungsfreunden und Reaktionären in den Hintergrund treten ließ. Seit den 1830er-Jahren geriet das erste Lager in die Minderheit, schließlich dominierte das zweite alle Gebiete und Ränge. Für Mitteleuropa ist dieser Prozess zu beschreiben als «Ultramontanisierung», weil die treibenden Kräfte in der katholischen Kirche sich nach Rom und damit *ultra montes* orientierten. Die Päpste betrieben eine energische Restaurationspolitik und erstickten aufgeklärte Einflüsse in der Theologie, propagierten und dogmatisierten eine neobarocke marianische Frömmigkeit und forcierten in der Liturgie eine explizit vor-aufgeklärte Praxis. Gegenüber der bürgerlichen Welt, in der Freiheiten aller Art die Grundlage bildeten und die sich daher selbst als liberal charakterisierte, galt Abschottung und Ablehnung. Profilierte Denker wie der aus Savoyen stammende Diplomat Joseph de Maistre (1753–1821) propagierten die vorrevolutionäre ständische Ordnung samt Gottesgnadentum als Ideal. Die-

⁴ Zu ihnen zählten der Einsiedler P. Marian Herzog (1758–1828) oder der Kapuziner Paul Styger (1764–1824) (Fässler 2019: 491–192; Kuster 2021).

se Zielvorstellung ließ sich ohne weiteres auf die katholische Kirche übertragen; denn hier bestand eine pyramidale Struktur mit dem Papst als kirchlichem Souverän an der Spitze.

Seinen Höhepunkt fand das Bestreben im Ersten Vatikanischen Konzil 1869/70 mit der Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates (Weitlauff 2018; Schüller 2019). Eine Generation später wurde er in feste Form gegossen durch Systematisierung im *Codex iuris canonici*. Dieses neue, umfassende kirchliche Gesetzbuch trat ausgerechnet im schrecklichen Kriegsjahr 1917 in Kraft, in einer Zeit höchster existenzieller Not für Menschen in ganz Europa. Das Regelwerk vollendete die Hierarchisierung und die Zentralisierung, indem es gegen jede Tradition selbst die Kompetenz zur Besetzung von Bischofsstühlen auf die Römische Kurie übertrug und so den einst für die «Heidenmission» eingeführten Modus der päpstlichen Nomination zur generellen Norm erhob. Die Ordnung war stabil und plausibel; sie überdauerte alle Reformanstrengungen des 20. Jahrhunderts und blieb selbst in der 1983 revidierten Fassung des *Codex* erhalten.

Die ideelle Abschottung der katholischen Kirche gegen die bürgerlichen Gesellschaften gelang, weil der Prozess zugleich von den Päpsten und dem höheren Klerus angetrieben und von den Gläubigen getragen war – der Luzerner Kirchenhistoriker Victor Conzemius (2004) bezeichnete den Ultramontanismus als «erste Basisbewegung der Kirche». Angesichts der Zumutungen der Moderne und der darin erkannten oder auch nur heraufbeschworenen Gefahr für den Glauben schlossen sich die kirchlichen Reihen.⁵ Der Reflex, welcher einst den irritierenden Griff zu den Waffen provoziert hatte, wirkte weiter, nunmehr ins Ideelle gewendet.

Je deutlicher eine neue «Allianz von Volk und Altar» die überkommene «Allianz von Thron und Altar» ablöste, desto stärker entfremdeten sich Gesellschaft und Kirche.⁶ Dem aufgeklärten Zeitgeist setzte die katholische Seite einen ausgeprägten, ins Irrationale ausgreifenden Wunderglauben entgegen: Übernatürliche Erscheinungen gewannen Aufmerksamkeit und Beifall, und sie bestärkten Gläubige in ihren Haltungen. Traditionen aus dem Barock erfuhren eine kräftige Wiederbelebung, so etwa Herz-Jesu Verehrung, Rosenkranzgebet, Volksmissionen oder Bruderschaftsgottesdienste. Neue Wallfahrten, welche dank moderner Kommunikations- und Verkehrsmittel wirksam zu propagieren waren, erfreuten sich stürmischer Beliebtheit.

Weder staatliche Beschränkungen noch kirchliche Zurückhaltung vermochten die Popularität zu dämpfen: Vergeblich suchten die weltlichen Behörden den Zustrom zu Aufsehen erregenden Muttergotteserscheinungen einzudäm-

⁵ Hier zeigen sich Parallelen zum protestantischen Neofundamentalismus ab den 1920er-Jahren in den USA. Siehe dazu den Beitrag von Michael Hochgeschwender in diesem Band.

⁶ Zum Folgenden: Weber (1991); Freytag (2003); Weiß (2011); Kotulla (2006); Blackburn (1997); Arning/Wolf (2016).

men, auch die zunächst ausgebliebene kirchliche Anerkennung verminderte die Attraktivität neuer Wallfahrtsorte wie Lourdes oder Marpingen in keiner Weise. Folge war eine eindruckliche Mobilisierung, welche sich alsbald auch in anderen Bereichen zeigte: Auf Initiative von Laienverbänden fanden Katholikentage statt – seit 1848 in Deutschland, seit 1877 in Österreich und seit 1903 in der Schweiz. Sie waren gestaltet als demonstrative Aufmärsche für die kirchlich katholische Sache. Erfolgreich waren solche Initiativen ausgerechnet dank jener Möglichkeiten, welche die bürgerliche Gesellschaft geschaffen hatte: Vereinsfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit und Versammlungsfreiheit. Sie erst schufen die Voraussetzungen für jene Spielart von Ultramontanisierung, welche Urs Altermatt (1989: 62) beschrieb als «Anti-Modernismus mit modernen Mitteln».

Massenmobilisierung und Schließung der eigenen Reihen machten ein halbes Jahrhundert nach den Verheerungen der Revolution auch religiös ein regelrechtes katholisches Wiedererwachen möglich. Neu geschaffene Frauenkongregationen besetzten die sozialen Leerstellen des frühen bürgerlichen Zeitalters und glichen Defizite aus. Sie engagierten sich in Schulen, Krankenpflege oder Sozialarbeit und erfuhren einen ans Sensationelle grenzenden Zuspruch: In keiner Epoche zuvor hatte sich eine vergleichbare Anzahl von Gläubigen in eine Ordensgemeinschaft aufnehmen lassen. Als Besonderheit fällt eine Einseitigkeit in der Geschlechterverteilung ins Auge: Die Zahl der weiblichen Religiösen übertraf jene der männlichen um ein Mehrfaches. Unter anderem diese Proportion wird aktuell diskutiert unter dem Stichwort «Feminisierung des Religiösen» (Sohn-Kronthaler 2016). Der Aufschwung stärkte die kirchliche Praxis bis in die Dörfer und Städte, und zugleich trug er bei zur Sichtbarmachung des Katholischen: Das 19. Jahrhundert wurde zur Epoche der zweiten großen, in andere Kontinente ausgreifenden Missionswelle. Sie löste jene Prozesse aus, die die bis dahin europäisch geprägte Kirchen zu «Weltkirchen» machen sollten. Katholische wie evangelische Mission waren in vielfacher Weise verschränkt mit dem Aufbau moderner Kolonialherrschaft, was sich später als historische Belastung erweisen sollte.

Der Neuaufschwung und die Stärkung der inneren Bindungskräfte gingen einher mit Entfremdungsprozessen. Dies umso mehr, als der verklärende Blick zurück verbunden war mit dem Idealisieren mittelalterlicher Theologie und Philosophie, aber auch mit einem trotzigen Priorisieren der Monarchie gegenüber den modernen Staatsformen. Aus ideellen Spannungen erwachsen alsbald auch Gegnerschaft und Feindseligkeit. Anders als in den von Aufklärung beeinflussten Jahrzehnten galt jetzt wieder zunehmende konfessionelle Aversion: Während das Bürgertum Freiheit und Toleranz durchsetzte, galten auf katholischer Seite Andersgläubige wieder als Gefahr für das Seelenheil. So ließ Pius IX. die bereits geschleiften Mauern des Ghettos, in welches in der Stadt Rom

Jüdinnen und Juden faktisch eingesperrt waren, 1850 neu aufrichten (Mattioli 2000).

Die Römische Kurie restaurierte weitere Feindbilder, so dass Olaf Blaschke (2002) die Epoche bereits als «zweites konfessionelles Zeitalter» charakterisiert hat. In den 1870er-Jahren schließlich kam es zum offenen Bruch: Zwischen ultramontan Klerikalen und aufgeklärt Liberalen entspannen sich an vielen Orten Kulturkämpfe, welche erneut zur Zurücksetzung der kirchlich Gesinnten führten (Ries 2017; Lang/Meier 2016; Taylor 2012: 631–700; Borutta 2010). Politische Feindseligkeit, Abwehr des bürgerlichen Zeitalters und verstärkte Ablehnung sozialer und technologischer Innovation ließen erneut eine Situation der Isolation entstehen. Die Entfremdung war so stark, dass die liberale Seite sich nicht einmal mehr auf eine Debatte einlassen musste: Für den Ultramontanismus und seine «unentwickelte», «unreife und dürftige» Wissenschaft hatten der aus Zürich stammende deutsche Politiker Johann Caspar Bluntschli (1808–1881) nurmehr Hohn und Spott übrig.⁷

Substitution

Die ultramontaniserte Kirche manövrierte sich innerhalb weniger Jahrzehnte in der bürgerlichen Welt zahlreicher Länder ins Abseits. Dennoch blieb sie im gesellschaftlichen Leben ein bedeutsamer Faktor; denn bei aller individuell garantierten Bekenntnisfreiheit ließ Religion sich vorerst nicht einfach ins Private abdrängen. Vielmehr blieben die Kirchen öffentlich präsent und auch privilegiert: Ihre Feiertage standen auch in den staatlichen Kalendern, und selbst die in ihren politischen Rechten mitunter beschränkten Seelsorger genossen noch einen Sonderstatus. Die Säkularisierungen blieben in ideeller Hinsicht unvollkommen; denn auch das Leben in der neuen Epoche bedurfte der Sinndeutung. Sie war in mancherlei Hinsicht metaphysisch aufgeladen und konnte geradezu para-religiöse Züge annehmen. An die nunmehr gleichen und freien Bürger war

⁷ «Der heutige Staat ist der mittelalterlichen Kirche geistig überlegen, wie die heutige Wissenschaft es ist gegenüber der kirchlichen Tradition. Die Menschheit hat seither nicht vergeblich gelebt und viel gearbeitet, auch viel gedacht. Es ist unmöglich, dass sie sich der kirchlichen Bewunderung wieder unterwerfe, über welche sie schon lange geistig emporgewachsen ist. Wir wissen mehr, als Rom und der Papst weiß, sehr viel mehr. Die Philosophie und die Naturwissenschaft, die Kritik und die Geschichte haben so Großes geleistet, wie es die mittelalterliche Theologie, die heute noch in dem römisch erzogenen Klerus herrscht, nie vermocht hat. Der wissenschaftliche Mensch von heute schaut von der sonnenbeglänzten Höhe eines Berggipfels herab auf die dunklen nebelumhüllten Schluchten, in denen der römische Klerus von seiner Größe träumt. Er wird sich nie wieder von diesem beherrschen lassen. Die Wissenschaft des ganzen Jesuitenordens, der Kardinäle, des Papstes selbst ist so unentwickelt, so unreif und dürftig, dass sie im Vergleich mit wirklicher Wissenschaft, wie sie in Deutschland lebt, nur wie dunkle Unwissenheit aussieht.» (Bluntschli 1872: 24).

die Erwartung gerichtet, dass sie gegenüber dem Gemeinwesen ihre Pflichten erfüllten und ihm mit Respekt begegneten.

Schon in der Revolutionszeit waren öffentliche Loyalitätsbekundungen eingerichtet und ritualisiert worden. Es wurden gemeinsame Eidesleistungen inszeniert, welche die <Liturgie> vormoderner Schwurversammlungen nahezu unverändert übernahmen. Diesen Anlässen schrieben die Beteiligten eine individuelle wie kollektive Verbindlichkeit zu, welche sie zu Bekenntnisakten werden ließ. Entsprechend verbissen wurde der Eid durchgesetzt oder auch abgelehnt. Letzteres erfolgte häufig mit Rekurs auf das Religiöse; denn die Konkurrenz zwischen dem neuen zivilen und dem tradierten kirchlichen Glauben lag für die Beteiligten auf der Hand. In Frankreich und in der Eidgenossenschaft war Eidverweigerung strafbar, und kollektiver Widerstand provozierte repressive Gegenmaßnahmen und bis hin zum Einsatz von Waffen. Spektakulär war die Eidverweigerung in Nidwalden im August 1798 (Haller-Dirr/Achermann 1998).

Bürgerliche Symbole und Symbolhandlungen erlangten eine hohe Bedeutung und wurden sorgfältig reglementiert. In auffälliger Weise führten sie bestehende Traditionen aus dem kirchlichen Leben weiter – so sehr, dass ihre Durchsetzung als eigentlicher Substitutionsversuch anmutet.⁸ Die Analogie betraf den alltäglichen Umgang mit den umgedeuteten Zeichen genauso wie deren Benennung. Dank errungener Glaubens- und Gewissensfreiheit musste sich der Bürger nicht länger auf die hergebrachten kirchlichen Zeremonien verpflichten lassen. Deren Bezeichnungen jedoch verwendete er weiter – mit dem Unterschied freilich, dass es nun nicht mehr um Ehrerbietung gegenüber einer bestimmten Religion, sondern um die Selbstinszenierung einer Nation ging. Der Staat gab sich einen Staatsfeiertag, begangen wie ein Patrozinium, und er erhielt einen Hymnus, den die Bürger aufrecht stehend und bewegten Herzens sangen. Als Symbol verwendete er eine Fahne, welche man bei Zeremonien rituell berühren oder in Prozessionen vorantragen konnte und deren Schändung unter Strafe stand. Gemeinsamkeiten sind auf den ersten Blick erkennbar, ja «die katholische Kommunikationsgemeinschaft konkurrierte mit der nationalen und überschchnitt sich teilweise mit dieser» (Metzger 2010: 29)⁹.

Die Zugehörigkeit zur Nation wurde ähnlich konstituiert wie die Zugehörigkeit zur Kirche: Sie verschaffte einen besonderen Status und Rechte der Teilhabe. Eltern übertrugen die Nationalität in gleicher Weise auf ihre Kinder wie die Konfession. Wer erst im Erwachsenenalter hinzutrat, durchlief eine Initiation und musste um Aufnahme bitten. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein gab es keinen Rechtsanspruch, und die Verleihung eines Bürgerrechtes war reguliert,

⁸ Zum Folgenden siehe: Metzger (2010: bes. S. 23–29); Altermatt (2009: 29–42); Walkenhorst (1996: bes. S. 508–516).

⁹ Hier zeigen sich deutliche Analogien zu dem, was Robert N. Bellah (1967) als «civil religion» für die US-amerikanische Nation und ihre Symbole herausgearbeitet hat.

als handle es sich um einen Gnadenakt. Der Erwerb einer Nationalität setzte die Aufgabe der angestammten Zugehörigkeit voraus – es fand eine Art Konversion statt. Spezifische Rituale begleiteten die Übertragung öffentlicher Ämter. Wer dazu ausersehen war, konnte die Aufgabe erst ausüben, nachdem er oder sie einen Eid geleistet hatte. Dieser Akt war umrahmt mit liturgischen Elementen wie Responsorium und Akklamation. Nationalität wirkte wie das *sigillum sacramentale*: Es galt als nahezu unauslöschlich und es konstituierte den Status einer Person. Waren auch von Geburt prinzipiell alle gleich, so bestanden hinsichtlich gesellschaftlicher Aufstiegschancen beträchtliche Unterschiede: Nur wer im Besitz der Bürgerrechte war, konnte sich an demokratischen Prozessen beteiligen und öffentliche Ämter übernehmen. Als Diskriminierung trat hinzu, dass Frauen allein wegen ihres Geschlechtes zunächst von solcher Teilhabe ausgeschlossen blieben.

Der umfassende Geltungsanspruch des bürgerlichen Gemeinwesens zeigte sich zuerst in der Relativierung des Religiösen sowie in der Translation von Riten und Symbolen aus dem sakralen in den weltlichen Raum. Gleich wie theologische oder philosophische Tugenden im Barock waren nun Nationen als Allegorien plastisch darstellbar: «Germania» und «Helvetia» wurden als Bronze- statuen gegossen oder auf Münzen geprägt. Der Legitimation dienten Schlachtfelder und andere Erinnerungsorte, welche man visuell erkennbar machte und in einer Art zivilreligiösen Wallfahrt zu bestimmten Zeiten aufsuchte. Die Übertragungsprozesse erfassten bald mehr als solche Zeichen und Akte der Selbstvergewisserung und überschritten damit den Bereich der Kommunikation. In zunehmendem Maße modellierten sie das Verhältnis der Gesellschaft zu den Individuen umfassend und auf grundlegend neue Weise. So wurden Grenzen der Zugehörigkeit durch Bürgerrechte definiert und nicht länger durch die Konfession, und die Regelung und die öffentliche zeremonielle Gestaltung zentraler Lebens-Passagen wie der Eheschließung oder der Beerdigung erfolgten seit den Kulturkämpfen nach säkularen Protokollen. Ihre Herkunft aus der Sphäre des Religiösen blieb unverkennbar, doch standen sie nun unter exklusiv ziviler Kontrolle und Regelung. Dies brachte den entscheidenden Vorteil, dass ursprünglich genuin christliche Symbole sich mit dem Postulat der Religionsfreiheit vertrugen und so allgemein durchsetzungsfähig blieben.

Die quasi-religiöse Inszenierung der Nation wirkte auch als Substituierung, weil sie bald einen ausgeprägt ethischen Charakter erhielt. Vom Bürger war Loyalität gefordert, was sich nahezu unbegrenzt ausdehnen ließ. War die Nation von Feinden bedroht, so ging es um nichts weniger als um totale Hingabe und Einsatz des eigenen Lebens. Der Tod auf dem Schlachtfeld erlangte den Status eines zivilen Martyriums und stand im höchsten Ansehen. Wer auf diese Weise sein Leben verlor, erfuhr besondere Formen der Devotion. Kantone, Gemeinden und private Vereinigungen setzten Denkmäler, führten Erinne-

rungstage ein und benannten öffentlich zugängliche Orte nach Kriegshelden.¹⁰ Umgekehrt galt Landesverrat als schlimmstes aller Verbrechen. In der Schweiz stand darauf bis 1992 die Todesstrafe – 50 Jahre länger als auf allen anderen kapitalen Straftaten. Solche Verhältnisbestimmung macht eindrücklich sichtbar, was Joseph Roth 1932 im Roman *Radetzky* dem Grafen Wojciech Chojnicki mit Blick auf den Untergang der österreichischen Doppelmonarchie in den Mund legte: «Die Zeit will uns nicht mehr! Diese Zeit will sich erst selbstständige Nationalstaaten schaffen! Man glaubt nicht mehr an Gott. Die neue Religion ist der Nationalismus» (Roth 1950: 203).

Nationale Überhöhung führte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu den abscheulichsten Erfahrungen der Menschheitsgeschichte überhaupt. Angelegt war das Verhängnis auch im geradezu metaphysischen Umgang mit dem Gemeinwesen: «Das zentrale Motiv dieser Sakralisierung war die potentielle Verabsolutierung der Nation zum höchsten Wert menschlichen Lebens» (Walkenhorst 1996: 510). Als Folge davon banden moderne Staaten ihre Verfassungen an übergeordnete ethische Grundlagen und verpflichteten sich zur Einhaltung der Menschenrechte. Diese erhielten absolute Geltung und konnten so von den bürgerlichen Aushandlungsprozessen ausgenommen werden. Auf diese Weise wurde eine Grundlage mit einem Verbindlichkeits- und Unverfügbarkeitsgrad festgeschrieben, welcher jenem religiöser Bekenntnisse durchaus nahekommt.

Das System erwies sich als stabil und ausgleichend, es ermöglichte die Verwirklichung von Gerechtigkeit in einem Ausmaß, wie es zuvor nicht der Fall gewesen war. Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts schließlich entwickelten die Gemeinwesen gar einen rituellen Umgang mit kollektiver Schuld: Öffentlich geführte Debatten ließen ins Bewusstsein treten, dass staatliches Handeln in zurückliegenden Epochen den eigenen Ansprüchen nicht genügt hatte. Der Umgang mit solcher Erfahrung folgte der traditionellen Abfolge christlicher Buße: Bekennen – bereuen – büßen – bessern. Der erste Schritt wird bezeichnet als «Aufarbeiten», der zweite als «öffentliche Entschuldigung», der dritte als «Wiedergutmachung», der vierte als «Prävention». Die klassischen Elemente sakramentaler Versöhnungsfeiern und die Schritte bei der Aufarbeitung dunkler Vergangenheit gleichen sich auf bemerkenswerte Weise. Hier wie dort geht es darum, sich zuerst zu besinnen, die Schuld zu bekennen, eine Sühneleistung zu erbringen und das künftige Verhalten zu ändern. Mehrere europäische Länder sind einen solchen Weg gegangen in der Auseinandersetzung mit Themen wie dem staatlichen Handeln während des Zweiten Weltkrieges, der Betei-

¹⁰ Ein frühes Schweizer Beispiel ist das Luzerner «Löwendenkmal» aus dem Jahr 1821, das an die 1792 im Tuileriensturm gefallenen Söldner erinnert. Zahlreiche Schweizer Soldatendenkmäler zum Ersten Weltkrieg sind dem Gedenken an verstorbene Armeeingehörige gewidmet. Sie verloren ihr Leben in der Zeit des Ersten Weltkrieges, ohne selbst an Kampfhandlungen beteiligt gewesen zu sein (Kreis 2008; *In die Höhle des Löwen* 2021).

ligung an kolonialer Ausbeutung oder der Fremdplatzierung von Kindern. In der katholischen Kirche sind vergleichbare Prozesse kollektiver Schuldbewältigung noch immer im Gang.

Fortdauernde Ambivalenz

Für die Kirchen hatte die Konfrontation mit der Moderne fundamental ambivalente Konsequenzen. Auf der einen Seite büßten sie überkommene Herrschafts- und Besitzpositionen ein, andererseits gewannen sie an innerer Stärke und Geschlossenheit. Trotz harter Konfrontationen und Infragestellungen vermochten sie sich bis weit ins 20. Jahrhundert privilegierte gesellschaftliche Positionen zu sichern. Christliche Religion blieb ein Faktor im öffentlichen Leben; selbst die als bürgerlicher Bezugsrahmen geschaffene Nation musste sich religiöser Formen und Verhaltensweisen bedienen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg setzten die in der Aufklärung bereits postulierten Mechanismen der Privatisierung und der Individualisierung ein. In Verbindung mit radikaler weltanschaulicher Vervielfachung hatten sie einen epochalen Bedeutungsverlust traditioneller Ausrichtung zur Folge (Taylor 2012: 843–895). Spirituelle Aktivität gedieh zwar weiterhin, nun aber in zunehmender Distanz zu tradiert konfessionell eingebetteten Glaubenssystemen.

Literatur

- Altermatt, Urs (1989): *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich: Benziger.
- Altermatt, Urs (2009): *Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frauenfeld, Stuttgart, Wien: Huber.
- Arning, Holger / Wolf, Hubert (2016): *Hundert Katholikentage. Von Mainz 1848 bis Leipzig 2016*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Bellah, Robert N. (1967): «Civil religion in America», in: *Daedalus*, 96, Nr. 1, S. 1–21.
- Blackbourn, David (1997): *Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen; Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Blaschke, Olaf (Hg.) (2002): *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bloch, Tamara (2008): *Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215. Eine historische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Gewährleistungen im CIC/1983*, zugl. Diss. Univ. Heidelberg 2007, Frankfurt a.M., Berlin, Bern, Wien: Lang.

- Bluntschli, Johann Caspar (1872): *Rom und die Deutschen*, Berlin: Habel.
- Borutta, Manuel (2010): *Antikatholizismus*, zugl. Diss. Freie Univ. Berlin 2005, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Conzemius, Victor (2004): «Solidarität mit dem Papst. Der Schweizer Ultramontanismus als Bewegung <von unten>», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 29.5.2004, S. 64.
- Fässler, Thomas (2019): *Aufbruch und Widerstand. Das Kloster Einsiedeln im Spannungsfeld von Barock, Aufklärung und Revolution*, zugl. Diss. Univ. Bern 2018, Egg: Thesis.
- Freytag, Nils (2003): *Aberglauben im 19. Jahrhundert*, zugl. Diss. Univ. Trier 1998/99, Berlin: Duncker & Humblot.
- Haller-Dirr, Marita / Achermann, Hansjakob (Hg.) (1998): *Nidwalden 1798. Geschichte und Überlieferung*, Stans: Historischer Verein Nidwalden.
- In die Höhle des Löwen. 200 Jahre Löwendenkmal Luzern* (2021), Cham: Pro Libro.
- Kotulla, Andreas J. (2006): «Nach Lourdes!». *Der französische Marienwallfahrtsort und die Katholiken im Deutschen Kaiserreich (1871–1914)*, zugl. Diss. Univ. Trier 2005, München: Meidenbauer.
- Kreis, Georg (2008): *Zeitzeichen für die Ewigkeit. 300 Jahre schweizerische Denkmaltopografie*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Krenz, Jochen (2012): *Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, zugl. Diss. Univ. Würzburg 2008, Bremen: Lumière.
- Kuster, Niklaus (2021): «Paul Styger (1764–1824): Ein Kapuzinerleben im Freiheitskampf und Exil», in: *Helvetia Franciscana*, 50, S. 7–90.
- Lang, Josef / Meier, Pirmin (2016): *Kulturkampf. Die Schweiz des 19. Jahrhunderts im Spiegel von heute*, Baden: Hier und Jetzt.
- Mattioli, Aram (2000): «Das letzte Ghetto Alteuropas. Die päpstliche Segregationspolitik in der <heiligen Stadt> bis 1870», in: Olaf Blaschke, Aram Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich: Orell Füssli, S. 111–143.
- Metzger, Franziska (2010): *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven*, zugl. Diss. Univ. Freiburg/Schweiz 2007, Stuttgart: Kohlhammer.
- Ries, Markus (2017): «Kulturkämpfe als Treiber nationaler Integration in der Schweiz des 19. Jahrhunderts», in: Ulrich Lappenküper, André Ritter, Arnulf von Scheliha (Hg.), *Europäische Kulturkämpfe und ihre Gegenwärtige Bedeutung*, Boston: Brill, S. 39–50.
- Ries, Markus (2019): «Die Kirchen und das Ende der Monarchien. Ein europäischer Vergleich», in: Reinhold Esterbauer, Christoph Grabenwarter, Katharina Pabel, Marie-Therese Störck (Hg.), *100 Jahre Trennung von Staat und Kirche*, Wien: Manz, S. 9–20.
- Roth, Joseph (1950): *Radetzkymarsch. Roman*, Berlin: Kiepenheuer.

- Schüller, Thomas (2019): «Der Papst – kirchenrechtlich ein absolutistischer Wahlmonarch», in: Julia Knop, Michael Seewald (Hg.), *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach*, Darmstadt: wbg Academic, S. 172–195.
- Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.) (2016): *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- Taylor, Charles (2012): *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin: Suhrkamp.
- Walkenhorst, Peter (1996): «Nationalismus als <politische Religion>? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich», in: Frank-Michael Kuhlemann, Olaf Blaschke (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verlagshaus, S. 503–529.
- Weber, Christoph (1991): «Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus», in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, S. 20–45.
- Weiß, Otto (2011): *Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert*, Regensburg: Pustet.
- Weitlauff, Manfred (2018): *Das erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal. Der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger (1799–1890) und sein englischer Schüler John Lord Acton (1834–1902). Ein Beitrag zum 150-Jahr-Jubiläum dieses Konzils*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.

The Fundamentals (1910–1915): Protestantische Bestimmungen christlicher Fundamente in den USA

Michael Hochgeschwender

1. An den Wurzeln des Fundamentalismus

In den Jahren zwischen 1910 und 1915 erschien in den Vereinigten Staaten eine Schriftenreihe von insgesamt 90 Essays, die in erst zwölf, im Vierteljahresrhythmus erscheinenden Bänden kostenlos vertrieben und seitdem immer neu aufgelegt wurden.¹ Sie wurden als Paperbacks gedruckt, um auf diese Weise breitere Kreise versorgen zu können. In dieser Aufsatzsammlung, den *Fundamentals: A testimony of truth*, publizierten 46 Autoren aus der angelsächsischen Welt, vorrangig aus den USA, aber auch aus England, Schottland und Irland. Diese transatlantische Kooperation war kein Zufall: Zum einen existierte seit den 1740er Jahren eine Tradition auf vergleichbarer soziokultureller Basis beruhender, zeitgleicher und mitunter vom identischen Personal getragener evangelikaler Erweckungsbewegungen auf beiden Seiten des Atlantiks. Zum anderen diente seit etwa 1895 der rassistische *Anglo-Saxonism*, der unter anderem von protestantischen Geistlichen wie dem liberalen Pastor Josiah Strong propagiert wurde, als ideologische Grundlage eines machtpolitischen Revirements, das die USA und Großbritannien in ihren imperialistischen Interessen Seite an Seite gegen das Deutsche Reich und andere Konkurrenten positionierte. Meist handelte es sich im konkreten Fall um hochrangige und anerkannte Theologieprofessoren, einige davon aus renommierten *Ivy-League*-Universitäten. Hinzu kamen persönliche Glaubenszeugnisse von Laien, darunter gerne Ärzte oder Naturwissenschaftler als professionelle Vertreter der Moderne. Die sozialen

¹ Hier wird die vierbändige, von George Marsden besorgte Gesamtausgabe aus dem Jahr 1988 verwendet, s. George Marsden (Hg.), *The fundamentals: A testimony to truth*, 4 Bde. (New York: Garland, 1988), für die Belege im Folgenden abgekürzt mit *F*. Die Ausgabe erschien in der Reihe *Fundamentalism in American Religion 1880–1950*, deren 45 Bände ebenfalls federführend von George Marsden, einem der besten Kenner des amerikanischen Fundamentalismus ediert wurden und die äußerst seltene fundamentalistische Schriften der breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Bedauerlicherweise wurde die wertvolle Einleitung Marsdens in die *Fundamentals* nicht paginiert, weswegen ich hier nach Blattzahl nummeriere. Der Verweis auf die einzelnen Aufsätze aus *The Fundamentals* erfolgt hier wie üblich nach der ursprünglichen Einteilung in die 1910–1915 erschienenen zwölf Bände.

Akteure rekrutierten sich mithin aus einem überschaubaren und relativ homogenen, vom Bildungsbürgertum geprägten Umfeld.

Um die breite Resonanz ihrer Schriften tatsächlich zu garantieren sorgten der Hauptherausgeber Amzi Dixon und sein Sponsor, der Ölmagnat Lyman Stewart, dafür, die Auflage von über drei Millionen Stück kostenlos an protestantische Geistliche, Missionare, Studenten, interessierte Laien, Sonntagsschullehrer und Verbände wie den YMCA abzugeben. Sämtliche Autoren waren Protestanten unterschiedlicher, überwiegend evangelikaler und calvinistischer Denominationen sowie konservative Anglikaner und Episkopale. Insofern war das Publikationsprojekt ganz bewußt überdenominational und nicht ausschließlich evangelikal-prämillenaristisch² und dispensationalistisch³ angelegt. Denn es strebte eine Koalition aus konservativ-traditionaler Orthodoxie und dem radikalen, apokalyptischen Dispensationalismus innerhalb des Evangelikalismus im Kontext der universitären und gemeindlichen Konflikte um die moderne oder modernistische⁴ liberale Theologie an. Insofern handelte es sich um eine traditionsgebundene Gruppe, der es vorwiegend darum zu tun war, die Überlieferung zeitgemäß zu vermitteln, was punktuelle Modernisierungen nicht von

² Unter Prämillenarismus und Postmillenarismus versteht man zwei rivalisierende Strömungen innerhalb des protestantischen apokalyptischen Denkens. Beide berufen sich auf die im neutestamentlichen Buch der *Offenbarung des Johannes* geschilderte Abfolge des endzeitlichen Geschehens, wobei die Errichtung des dort prophezeiten Tausendjährigen Friedensreichs im Mittelpunkt der Kontroverse steht. Die Prämillenaristen erwarten das Tausendjährige Reich als gnadenhaftes Geschenk des wiederkehrenden Christus. Dabei vertreten sie eine pessimistische Anthropologie und hängen überwiegend den Lehren der calvinistischen Orthodoxie an. Demgegenüber verfechten die Postmillenaristen die Idee, es sei den Menschen aufgetragen, durch eine Perfektionierung der Gesellschaft die Bedingungen für die Wiederkunft selbst zu schaffen. Ihre Anthropologie ist eher optimistisch und sie lehnen etwa die calvinistische Prädestinationslehre zugunsten eines heilsuniversalistischen Ansatzes ab.

³ Unter Dispensationalismus versteht man eine heilsgeschichtliche Spekulation innerhalb des Protestantismus, durch welche die Geschichte in verschiedene Heilsabschnitte, die Dispensationen, eingeteilt wird, die sich mehr oder minder an den sechs Schöpfungstagen des alttestamentlichen Buches *Genesis* ausrichten und mit Adam und Eva beginnen. Dem Dispensationalismus wohnt ein apokalyptischer Zug inne, da die Gegenwart heilsgeschichtlich regelmäßig der abschließenden, endzeitlichen Dispensation zugeordnet wird.

⁴ Das Konzept des Modernismus stammt aus dem zeitgleichen katholischen Kontext, der durch den parallelen Konflikt zwischen dem moderneskeptischen neuscholastischen Ultramontanismus auf der einen Seite und dem explizit liberalen Modernismus auf der anderen Seite gekennzeichnet war. Modernismus wird hier als theologische Anpassungsstrategie verstanden, für die das Konzept der liberalen Moderne als maßgeblich für als notwendig empfundene Anpassungsleistungen der Theologie und der gemeindlichen Frömmigkeitspraxis angesehen wurde. Der Modernismus musste dabei nicht unbedingt mit einer totalen Akzeptanz bestimmter Modernekonzepte durch die theologische Wissenschaft einhergehen, teilte aber prinzipiell etwa den Fortschrittsoptimismus und partiell den religiösen und historistischen Relativismus des zeitgenössischen Liberalismus. Die strukturellen Analogien zwischen katholischem Modernismus und liberaler protestantischer Theologie gerade im Bereich der historisch-kritischen Bibelexegese erlauben die Anwendung dieses Konzepts auf moderat modernisierende, genuin theologische Strömungen innerhalb des Protestantismus.

vornherein ausschloss. Die grundlegenden normativen, dem protestantischen Glaubensgut entnommenen Vorstellungen bleiben davon indes unberührt.

Heute gilt die Schriftenreihe als Gründungsakt des amerikanischen protestantischen Fundamentalismus. Dieser wiederum wurde in der Folge auf globaler Ebene und über das Christentum hinaus als namensgebend für religiöse Bewegungen wahrgenommen, die gegenüber konkreten Folgen von Modernisierungsprozessen⁵ generell ablehnend oder (im Sinne eines vagen Unbehagens) skeptisch waren. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Fundamentalismus, von wenigen Ausnahmen in den 1920er Jahren abgesehen, tatsächlich eine Fremdbezeichnung darstellt und ganz überwiegend nicht als Selbstbezeichnung fungiert, was wiederum einen abwertenden Gebrauch des Konzepts erleichtert.

Im Laufe dieser mitunter polemisch-pejorativen semantischen Expansionsstrategie verloren sich gleichwohl all jene Ambivalenzen gerade im Verhältnis zur amerikanischen Moderne an der Wende zum 20. Jahrhundert, die den Fundamentalismus der frühen Jahre (bis etwa 1925) innerhalb des spezifischen Gefüges der US-amerikanischen Religionsgeschichte so interessant machen. Aus einer zu Beginn durchaus analytisch präzisen Kategorie, die eine ganz bestimmte Variante traditionaler Theologie innerhalb des Gesamtspektrums US-amerikanischer theologischer Debatten beschrieb, entwickelte sich im Laufe der folgenden Jahrzehnte eine Art außerwissenschaftliches Totschlagargument. Dadurch weist die Geschichte des Begriffs «Fundamentalismus» erkennbare Analogien zum Schicksal des politischen Konzepts des Populismus auf:⁶ Wer die eigene, als modern konstruierte Position nicht teilt, wird dann wahlweise mit dem negativ konnotierten Begriff «Fundamentalist» oder eben «Populist» etikettiert, was bevorzugt im Modus der inhaltlich kaum gefüllten Denunziation

⁵ Unter Moderne wird hier ein Bündel an korrelierenden, aber nicht überall notwendig in gleicher Weise verbundener Prozesse, z.B. die Ausdifferenzierung sozialer Strukturen, die Hochindustrialisierung, Urbanisierung, Verwissenschaftlichung des Sozialen und Politischen sowie Pluralisierung von Lebensstilen und Verhaltensweisen, verstanden. Ein Beispiel für nicht überall vergleichbare Entwicklungen innerhalb des Prozesses der Modernisierung, der gerne normativ als «Moderne» bezeichnet wird, stellt die Säkularisierung dar, die zwar, zumindest im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in Westeuropa erkennbar wurde, nicht aber in diesem Ausmaß in den USA. Die Modernisierung und damit die Moderne müssen als Prozess verstanden werden, der vielfältig abläuft und zu den Gesellschaften, Kulturen, sozialen Gruppen und Individuen sich je und je unterschiedlich, also ebenfalls prozessual verhalten. Nur von bestimmten normativen Standpunkten aus, die jeweils eigens bestimmt werden müssen, kann daher eine weltanschauliche Positionierung zur «Moderne» als «modern» oder «antimodern» begriffen werden.

⁶ Vgl. dazu Frank (2020); Hochgeschwender (2019; 2017). Eine dezidiert kritischere Sicht des Populismus, die eher auf problematische Kontinuitäten zwischen dem progressiven Altpopulismus und reaktionären Strömungen der Gegenwart abhebt, vertritt Ursula Prutsch (2019). Zur Gesamtproblematik s. Rovira Kaltwasser et al. (2019). Insgesamt bleibt oft unklar, was eigentlich unter Populismus konkret zu verstehen ist. Hier wird der Begriff ausschließlich für die Anhänger einer politischen Partei in den USA der 1890er Jahre verwandt, die sich selbst als Populisten bezeichneten.

geschieht, und mithin aus dem normativ aufgeladenen Diskurs der Moderne ausgeschlossen.⁷

Freilich ist in der Geschichte des frühen Fundamentalismus gar nicht so eindeutig ersichtlich, wohin sich die wahlweise reaktive oder offensive, wohl aber durchweg diskursiv gestaltete Kritik von führenden Akademikern und religiösen Intellektuellen an der modernen Theologie in der Auseinandersetzung um Stärken und Defizite der industriellen Hochmoderne bewegen würde. Ja, es ist nicht einmal wirklich klar, ob die frühen Fundamentalisten wirklich fundamentalistisch waren. In keinem der genannten Fälle, weder in der katholischen Neuscholastik, noch im Altpopulismus und schon gar nicht im Fundamentalismus um 1910, war das Verhältnis zur Moderne anfänglich so eindeutig geklärt, dass sie sich als unbedingter Gegenentwurf zur Moderne von vornherein angeboten hätten.⁸ Man denke beispielsweise nur an die durchaus berechtigte scharfe Kritik der ultramontan-neuscholastischen⁹ katholischen Soziallehre an den begründungstheoretischen und sozialen Unzulänglichkeiten des kapitalistischen Wirtschaftssystems um 1900, die von den Altpopulisten, aber nur von einer Minderheit der überwiegend prokapitalistischen Fundamentalisten geteilt wurde.

Ich werde im Folgenden in vier Schritten versuchen, den frühen Fundamentalismus in seinem historischen Entstehungskontext zu erfassen und einzuordnen, einmal – und dies ganz zentral – auf der theologischen Ebene, dann

⁷ Von diesem Vorwurf bleiben strukturelle, komparatistische Analysen wie die von Klaus Kienzler (1996), Martin Riesebrodt (2001) oder Nina Käsehage (2021) unberührt. Sehr deutlich wird das Manko bei Lange (2021), der Fundamentalismus apodiktisch als «Negation der Moderne» (329) definiert.

⁸ Vgl. dagegen die Positionen von Olaf Blaschke (2000) sowie, ganz explizit, Christoph Weber (1991). Vgl. ferner Fleckenstein/Schmiedl (2005).

⁹ Zum Ultramontanismus, den man zumindest zu Beginn in den 1820er bis 1850er Jahren als seine vom Niederklerus und den Laien getragene, antielitäre und antiaufgeklärte Erweckungsbewegung, die sich vor allem gegen den staatskirchlichen, aristokratischen Episkopat der Aufklärungsepoche wandte, verstehen kann, s. den Beitrag von Markus Ries in diesem Band. Unter Neuscholastik versteht man eine um 1850 von Italien ausgehende Renaissance des hochmittelalterlichen und barockzeitlichen scholastischen Systemdenkens in Philosophie und Theologie. Die Neuscholastik verstand sich als ein primär auf Aristoteles gegründetes diskursives Wechselspiel rivalisierender Schulen, des ausgeprägt intellektualistischen Thomismus, des voluntaristischen Skotismus, des konservativen Augustinismus und thomistisch-skotistischer Mischsystems, etwa des von den Jesuiten getragenen Suarezismus und des ebenfalls jesuitischen Molinismus. Für die Neuscholastik ist eine prinzipielle Gegnerschaft zu den erkenntnistheoretischen und dualistischen philosophischen Systemen der Frühmoderne charakteristisch. Insbesondere der Cartesianismus, der Kantianismus, die Skepsis Humes, der Empirismus und Rationalismus sowie die Aufklärung wurden scharf abgelehnt. Die Neuscholastik basierte auf einem kritischen Realismus in der Erkenntnistheorie, einem Primat der Metaphysik bis in die Morallehre hinein (*agere sequitur esse*), der ontologischen Differenz von Akt und Potenz sowie von Essenzen und Existenz, dem Festhalten am Kausalitätsprinzip sowie vor allem am Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. 1879 erklärte Papst Leo XIII. die scholastischen Lehren des Hl. Thomas von Aquin in der Enzyklika *Aeterni Patris* als maßgeblich für die gesamte katholische Kirche.

außenpolitisch, innenpolitisch und sozioökonomisch, um im Anschluss auf seinen rapiden Niedergang im Nachgang zum sogenannten «Affenprozess» in Dayton (Tennessee) 1925 einzugehen. Abschließend gebe ich einen kurzen Ausblick auf das Aufkommen des Neofundamentalismus in den USA seit den 1960er Jahren, ein notwendiges Schlaglicht auf die semantische Expansion und die soziokulturelle Umdeutung des Konzepts. Der Beitrag argumentiert letztlich für eine sorgfältige Trennung zwischen frühem und gegenwärtigem Fundamentalismus.

2. Die *Theologie der Fundamentals*

In erster Linie waren *The Fundamentals* als Beitrag zu einer aktuellen Debatte an den theologischen Fakultäten, aber auch in den protestantischen und anglikanisch-episkopalen Gemeinden in der angelsächsischen Welt gedacht. Sie sollten einer gewissen Klärung der eigenen, beharrenden traditionsverpflichteten Position dienen. Die Autoren, darunter der Schotte James Orr vom United Free Church College in Glasgow, Benjamin B. Warfield vom Princeton Theological Seminary, der Geologe George Frederick White vom liberalen Oberlin College, der Bibelwissenschaftler James Gray vom Moody Bible Institute in Chicago, der anglikanische, hochkirchliche Bischof von Durham H.C.G. Moule, gehörten unterschiedlichen Denominationen an und repräsentierten ganz diverse theologische Strömungen.

Abseits stand jedoch einer der weltweit bekanntesten konservativen Theologen seiner Zeit, der selbst in liberalen Kreisen renommierte presbyterianische Exeget John Gresham Machen aus Princeton, der immer wieder mit der Frühphase des Fundamentalismus in Verbindung gebracht wird, obwohl er sich selbst von dem Begriff zeitlebens distanziert hat. Gleichwohl galt er zu Recht als Vorkämpfer einer dezidiert antimodernistischen Bibelexegese (vgl. Hart 2003). Die Gründe für sein Fernbleiben sind nicht ganz klar. Vermutlich wollte er sich nicht derart eindeutig und populärwissenschaftlich positionieren.

Was die Autoren der *Fundamentals* mit Machen verband, war ihre Opposition zur im ausgehenden 19. Jahrhundert und im beginnenden 20. Jahrhundert außerordentlich einflussreichen liberalen Theologie sowie der mit ihr einhergehenden historischen Bibelkritik in der Tradition der Aufklärungstheologie und -philosophie, dem *higher criticism*. Dieser theologische Liberalismus war nicht identisch mit dem parteipolitischen Weltanschauungsliberalismus der Epoche um 1900, obwohl er sich durchaus als weltanschauliche, aber genuin theologische Avantgarde der Moderne verstand. Demgegenüber bezogen die frühen Fundamentalisten zum Problem der Moderne überhaupt keine nennenswerte Stellung, da ihr Kampf ausschließlich dem theologischen Modernismus und seinen Anpassungsstrategien an die Vorgaben der naturwissenschaftlichen und

technologischen Industriemoderne galt. Ihr Aktualisierungsbestreben richtete sich explizit auf genau diejenigen Traditionen, welche die theologischen Modernisten unbedingt preisgeben wollten, um die primär ethischen Geltungsansprüche des Christentums gegenüber der Kritik der Moderne zu immunisieren. Für die frühen Fundamentalisten aber waren diese Geltungsansprüche durch die Moderne überhaupt nicht bedroht. Die Theologie der modernistischen Liberalen wirkte auf sie als eine unnötige Vorabkapitulation vor im Kern unberechtigten, begründungstheoretisch unzureichend motivierten Geltungsansprüchen der säkularen Moderne.

Politisch konnten die theologischen Liberalen ebenso konservativ sein, wie manche frühe theologische Konservative und Fundamentalisten parteipolitisch dem liberalen Flügel der Republikaner in den USA nahestanden. Insofern galt ihre kumulative Kritik nicht allein – nicht einmal in erster Linie – der historisch-kritischen Methode, sondern vielmehr dem dahinterstehenden, rationalistischen und antisupernaturalen Weltbild. Namen wie Samuel H. Reimarus, David Friedrich Strauß, Albert Ritschl oder Adolf von Harnack, eingangs des 20. Jahrhunderts der womöglich bekannteste Theologe überhaupt, repräsentierten für diese akademischen Kritiker eine weltimmanente Theologie mit einer in ihren Augen unbiblischen, übertrieben optimistischen Anthropologie. In dieser gab es keinen spekulativen Raum mehr für die traditionellen Lehren vom Kreuzes- und Erlösertod des Gottmenschen Jesus Christus,¹⁰ die Notwendigkeit der übernatürlichen Gnade für die Rechtfertigung des in den Zustand der Sünde gefallenen Menschen oder ein Eingreifen des streng übernatürlichen Gottes in die Weltläufe etwa durch Wunder. Gegenüber diesem Aufklärungsrationalismus, den sie ideengeschichtlich zum Teil auf Spinoza und Lessing, zum Teil auf den Idealismus Kants und Hegels, zum Teil auf Voltaire und Rousseau zurückführten, beharrten die Verfasser der *Fundamentals* auf der strengen Übernatürlichkeit Gottes und seinem aktiven Eingreifen in die Heilsgeschichte. Vor allem kritisierten sie die Reduktion der christlichen Religion auf Sittlichkeit und Moral und damit die Relativierung des religiösen Supernaturalismus. Das Christentum, so ihre einhellige Auffassung, sei keine Philosophie, sondern Begegnung mit dem lebendigen,¹¹ personalen, dreieinigen Gott durch Jesus Christus¹² im Wort der Heiligen Schrift. Ein eigentlicher, streng metaphysischer Gottesbeweis wurde deswegen als überflüssig erachtet.¹³

¹⁰ John Stock, «The God-Man» (F, VI, 64–84).

¹¹ Arthur T. Pierson, «The Proof of the Living God» (F, I, 70–86).

¹² Benjamin B. Warfield, «The Deity of Christ» (F, I, 21–28); G. Campbell Morgan, «The Purpose of the Incarnation» (F, I, 29–54); R.A. Torrey, «The Personality and Deity of the Holy Spirit» (F, I, 55–70); Robert E. Speer, «God in Christ: The Only Revelation of the Fatherhood of God» (F, III, 61–75); William J. Erdman, «The Holy Spirit and the Son of God» (F, X, 64–79).

¹³ Thomas Whitelaw, «Is there a God» (F, VI, 22–36); David James Burrell, «The Knowledge of God» (F, VIII, 90–99).

Schon aus diesem Grund spielten religiöse Erfahrungsberichte von Laien von Beginn an eine wichtige Rolle im Konzept der Schriftenreihe.¹⁴ Dieses Genre war nicht nur typisch für populäre Apologetiken des christlichen Glaubens, sondern hatte zudem eine genuin theologische Bedeutung. Für die Verfasser war der Glaube nicht primär theoretische Spekulation, er war in erster Linie Erfahrungsglaube, kein System wahrer, vernunftthafter Sätze wie in der Neuscholastik, sondern personales Erlebnis.¹⁵ In dieser Hinsicht standen sie den Verfechtern etwa des katholischen Modernismus oder späterer heilsökonomischer Ansätze deutlich näher als der scholastischen Apologetik des konfessionellen Zeitalters. Gleichzeitig diente die Verteidigung der überlieferten Satzgewissheiten – etwa der Lehre von der Jungfrauengeburt,¹⁶ der Göttlichkeit Jesu Christi, der Lehre von der Heilsrelevanz des Kreuzesopfers oder der Rechtfertigung durch den Glauben in der Gnade – der Wahrung der Supernaturalität Gottes.

Die Übernatürlichkeit des Glaubensaktes und das personale Moment der Beziehung zu diesem übernatürlichen Gott gehörten für die Verfasser offenkundig untrennbar zusammen. Dies galt zudem für das Verständnis vom Reich Gottes, das eben nicht, wie in der liberalen Theologie, als weltimmanente Veranstaltung gedacht wurde, sondern als gnadenhafter Transformationsakt Gottes. Apokalyptische Erwartungen traten dabei in der Argumentation zur Gänze zurück, was angesichts der prämillenaristischen Ausrichtung vieler der Verfasser überraschend ist.¹⁷ Um es in den Worten der Schule auszudrücken: Für die Verfasser der *Fundamentals* blieb die Heilige Schrift als inspirierte Offenbarung,¹⁸ als gnadenhaftes Wort des übernatürlichen lebendigen Gottes in die gefallene, sündhafte Schöpfung hinein¹⁹ das zentrale *motivum credibilitatis* und die Grundlage allen Glaubens und zwar im Sinne eines heilsökonomischen *debitum naturale*, eines strengen Erfordernisses seitens der gefallenen Natur, und nicht als *desiderium naturale* vor dem Hintergrund einer bloßen *potentia oboedientialis* der geschwächten Natur gegenüber Gott, wie es die katholische Neuscholastik sah.²⁰

¹⁴ Vgl. z.B. N.N., «Tributes to Christ and the Bible by Brainy Men not Known as Active Christians» (F, 120–24, u.a. mit Berichten über Ernest Renan oder Benjamin Disraeli), Howard A. Kelly, M.D., «A Personal Testimony» (F, I, 123–46) oder E.Y. Mullins (der allerdings Theologe war), «The Testimony of Christian Experience» (F, III, 76–85).

¹⁵ Thomas Boston, «The Nature of Regeneration» (F, IV, 26–30); George W. Lasher, «Regeneration – Conversion – Reformation» (F, X, 31–38).

¹⁶ James Orr, «The Virgin Birth of Christ» (F, I, 7–209).

¹⁷ Dies gilt selbst für Jessie Penn-Lewis (wenn ich es recht sehe, die einzige Frau unter den Beiträgern), «Satan and His Kingdom» (F, IV, 48–63) oder Charles R. Erdman, «The Coming of Christ» (F, V, 87–99). Am ehesten findet man Andeutungen in William G. Moorehead, «Millennial Dawn: A Counterfeit of Christianity» (F, VII, 106–27).

¹⁸ James M. Gray, «The Inspiration of the Bible: Definition, Extent and Proof» (F, III, 7–41); William G. Moorehead, «The Moral Glory of Jesus Christ: A Proof of Inspiration» (F, III, 42–60).

¹⁹ Philipp Mauro, «Life in the Word» (F, V, 7–71).

²⁰ Vgl. dazu die ausführlichen Erörterungen bei Brinktrine (1947: bes. 200–237).

Insofern blieben die Autoren der altprotestantischen Orthodoxie inhaltlich verhaftet, ohne indes auf deren Sprache zurückzugreifen, die sie durch eine existentiell-personalistische, heilsökonomische Semantik der Innerlichkeit und des Experimentalglaubens ersetzten. Aber ihre Sicht erlaubte es, einen systematischen «Anknüpfungspunkt» für die übernatürliche göttliche Gnade²¹ in der Immanenz der Welt auszumachen,²² ein Punkt, der wenig später in den Debatten um das *totaliter aliter* Gottes in der Dialektischen Theologie Karl Barths wichtig werden sollte. Zugleich wurde mit Hilfe des heilsökonomischen *debitum naturale* die Möglichkeitsbedingung für ein göttliches, gnadenhaftes und heilsökonomisch relevantes Eingreifen Gottes in die Sphäre des Menschlichen in Gestalt von Wundern und als Antwort auf das menschliche Gebet sichergestellt.²³ Wohl aus Rücksicht auf die anglikanischen Autoren wurden spezifisch calvinistische Lehrstücke, etwa die Prädestinationslehre, nicht eigens ausführlich behandelt.

Demgegenüber war die Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode, obwohl ihr eine Vielzahl von Beiträgen gewidmet war, fast schon zweitrangig. In diesem Feld beschränkte man sich auf vergleichsweise konventionelle Argumente, die sich einer Kritik zum einen der weltanschaulichen Grundlagen der historisch-kritischen Methode,²⁴ ihrer marcionitisch anmutenden Trennung von Judentum und Christentum, von Altem und Neuem Testament²⁵ bei der wissenschaftlichen Eruierung der *ipsissima vox* Jesu Christi, verschrieben.²⁶ Die liberale Vorstellung, die Echtheit der Worte Jesu könne dadurch erreicht werden, alles auszublenden, was sich im zeitgenössischen Frühjudentum oder im Alten Testament finden lasse, war für die Exegeten aus dem Umfeld der *Fundamentals* schlicht Unsinn und Ausdruck einer vorgefassten philosophischen und mithin gerade nicht theologischen Position.²⁷ Ferner lehnten sie die Quellenhypothesen Gunkels, Wellhausens und de Wettes konsequent ab. Insbesondere die Unterscheidung der jahwistischen, elohistischen, deuteronomistischen und priesterschriftlichen Quellen innerhalb der Penta-teuchkritik stieß auf ihre Ablehnung.²⁸ Tatsächlich ist diese Grundhypothese inzwischen selbst in der liberalen Kritik zurückgewiesen worden. Allerdings hielten die Verfasser der *Fundamentals* in der Regel an einer Frühdatierung und

²¹ C.I. Schofield, «The Grace of God» (F, XI, 43–54).

²² H.C.G. Moule, «Justification by Faith» (F, II, 106–19).

²³ Arthur T. Peirson, «Divine Efficacy of the Prayer» (F, IX, 66–83).

²⁴ Dyson Hague, «History of Higher Criticism» (F, I, 87–122); Franklin Johnson, «Fallacies of the Higher Criticism» (F, II, 43–68).

²⁵ Arthur T. Pierson, «The Testimony of the Organic Unity of the Bible to Its Inspiration» (F, VII, 55–69).

²⁶ Sir Robert Anderson, «Christ and Criticism» (F, II, 69–84); Amzi C. Dixon, «The Scriptures» (F, V, 81–105).

²⁷ Philip Mauro, «Modern Philosophy» (F, II, 85–105).

²⁸ William Caven, «The Testimony of Christ to the Old Testament» (F, IV, 46–72); F. Bettex, «The Bible and Modern Criticism» (F, IV, 73–90).

der mosaischen Verfasserschaft des Pentateuch²⁹ ebenso fest wie an der konsequenten Verwerfung jeglicher Pseudonymität in der Bibel.³⁰ Vergleichbares galt für das Neue Testament.³¹

Ansonsten bediente man sich klassischer Argumente aus der Archäologie oder den Altertumswissenschaften, die sich bis heute in der konservativen Exegese finden, um die historische Kritik ihrer historischen Grundlagen zu berauben.³² Der Ton der Auseinandersetzung war bemerkenswert zurückhaltend und ruhig. Es fehlte die für den gegenwärtigen Fundamentalismus in den USA so kennzeichnende, prägnante und hyperbolische Aggressivität, gerade gegenüber den Naturwissenschaften oder der Archäologie. Ganz im Gegenteil waren die Autoren um einen sachlichen und prononciert wissenschaftlichen Ton bemüht.

Dies gilt besonders für die Debatten um die darwinistische Evolutionslehre, die anders als man es heutzutage erwarten würde, nur am Rande vorkommen. Die Autoren betonen durchweg ihre Akzeptanz der naturwissenschaftlichen Ergebnisse sowie die generelle Kompatibilität von Naturwissenschaften und theologischer Biblexegese.³³ Die methodische Eigenständigkeit der Naturwissenschaften wird ebenso betont wie eine explizite Berufung auf eine literalexegese Auslegung der ersten Kapitel des Buches *Genesis* fehlt. Vielmehr wird entlang einer anderen Linie argumentiert: Die wissenschaftlichen Belege reichten für die darwinistische Theorie nicht aus, der auf permanente Fluidität allen Lebens abhebende Darwinismus biete keine hinreichende Begründung für die erfahrungswissenschaftlich feststellbare Kontinuität und Stabilität der Arten. Die Verfasser bewegten sich mithin in den Bahnen auch der biologischen Kritik am Darwinismus und der Evolutionslehre und zeigten durch die Erkenntnisse der Evolutionslehre keineswegs besonders beunruhigt. Einzelne Autoren, darunter Orr, galten sogar als Anhänger der theistischen Evolution. Eher am

²⁹ Andrew Craig Robinson, «Three Peculiarities of the Pentateuch» (*F*, VII, 101–05); George Frederick White, «The Mosaic Authorship of the Pentateuch» (*F*, IX, 10–21).

³⁰ George L. Robinson, «One Isaiah» (*F*, VII, 70–87); Joseph D. Wilson, «The Book of Daniel» (*F*, VII, 88–100).

³¹ G. Osborne Troop, «The Internal Evidence of the Fourth Gospel» (*F*, X, 18–25).

³² George Frederick Wright, «The Testimony of the Monuments to the Truth of the Scriptures» (*F*, II, 7–28); M.G. Kyle, «The Recent Testimony of Archeology to the Scripture» (*F*, II, 29–42). Vgl. Arno C. Gaebelein, «Fulfilled Prophecy: A Potent Argument for the Bible» (*F*, XI, 55–86). Zum gegenwärtigen Stand der Pentateuchkritik vgl. z.B. Zenger (2012) oder Schmid (2014). Zum Fortleben konservativer Kritik aus archäologischer Perspektive s. etwa Kitchen (2012).

³³ James Orr, «Science and Christian Faith» (*F*, IV, 91–104); ders., «The Early Narratives of Genesis» (*F*, VI, 85–97); George Frederick Wright, «The Passing of Evolution» (*F*, VII, 5–20); s.a. Henry H. Beach, «The Decadence of Darwinism» (*F*, VIII, 36–48); Dyson Hague, «The Doctrinal Value of the First Chapters of Genesis» (*F*, VIII, 74–89).

Rande wurden heterodoxe Gemeinschaften³⁴ und die katholische Kirche³⁵ auf biblizistischer Grundlage angegriffen.

Im Hintergrund dieser theologischen Positionierung standen akademische und teilweise persönliche Konflikte. So hatte sich die erst in den 1890er Jahren gegründete *University of Chicago* ganz deutlich auf Seiten des theologischen Liberalismus und des *higher criticism* positioniert. Auf der anderen Seite standen die prominenten konservativen Theologen des *Princeton Theological Seminary* sowie die dispensationalistisch-prämillenaristischen Bibelschulen in der Nachfolge des Erweckungspredigers Dwight D. Moody in Chicago und Los Angeles. Interessanterweise teilte einer der bekanntesten Philosophen der USA, der Pragmatist John Dewey, zwar energisch die Ansichten der Liberalen, wenn auch weder ihren Kantianismus noch ihren hegelianischen Idealismus. Für die Konservativen und Prämillenaristen stellte dies ein besonderes Ärgernis dar, da der lebensphilosophische Pragmatismus sich gerne als die schlechthin amerikanische Philosophie der Moderne gerierte. Für Dewey hatte, wie für die theologischen Liberalen, Jesus von Nazareth keinen gottmenschlichen oder messianischen Anspruch verfochten, auch habe er zu keinem Zeitpunkt eine Kirche gründen wollen. Vielmehr sei er Vertreter einer lebensbejahenden, im Grunde pragmatistischen Lebensphilosophie gewesen. Als negativer Kontrast zum «guten» Jesus diene dann der «böse» jüdische Pharisäer Paulus, der aus einer weltoffenen, humanen Philosophie einen supernaturalistischen religiösen Kult mit strenger Gesetzlichkeit gemacht habe.

Wie so viele Liberale, darunter auch Ernest Renan, neigte Dewey dazu, die Vorstellungswelt des ausgehenden bürgerlichen 19. Jahrhunderts und insbesondere der akademischen Welt ahistorisch und simplistisch auf die religiösen Lebensumstände der Zeitenwende zu übertragen und dies obwohl die historische Relativierung von Absolutheitsansprüchen zentral zu ihrem Argumentationsarsenal zählte.

Allerdings stand Dewey mit seiner Position im pragmatistischen Lager nicht unangefochten da. Während William James, der möglicherweise gerade in Religionsfragen noch bekannter war als der Agnostiker Dewey, eine hochgradig individualistische und damit in sich antikirchliche, aber auf Innerlichkeit und Erfahrung beruhende religiöse Position einnahm, plädierte Charles Sanders Peirce zumindest in persönlichen Äußerungen sogar für eine enge Verknüpfung eines voluntaristischen, antiintellektualistischen religiösen Instinkts mit einer

³⁴ Algernon J. Pollock, «Modern Spiritualism briefly Tested by Scripture» (*F*, X, 111–27); R.G. McNiece, «Mormonism: Its Origins, Characteristics, and Doctrines» (*F*, VIII, 110–27); Maurice E. Wilson, «Eddyism: Commonly Called Christian Science» (*F*, IX, 111–26).

³⁵ T.W. Medhurst, «Is Romanism Christianity?» (*F*, XI, 100–112) und J.M. Foster, «Rome, the Antagonist of the Nation» (*F*, XI, 113–26), in dem ganz nationalprotestantisch der Angst Ausdruck verliehen wird, Rom könne sich über die Schulen in der philippinischen Kolonie der USA Zugriff auf das Bildungswesen des Landes verschaffen, eine indirekte Kritik am Kolonialismus der 1890er Jahre.

aufgrund der Sozialnatur des Menschen notwendigen kirchlichen Institutionalisierung. Insgesamt stand der Pragmatismus demnach auf Seiten der liberalen Theologie, da er – mit Ausnahme Deweys – mit deren weltfokussierter Religiosität, nicht aber mit dem konservativen Supernaturalismus vereinbar war. Wer immer sich zur liberalen, fortschrittlichen Avantgarde zählte, hielt diese Position für die einzig akzeptable.³⁶

Seit den 1890er Jahren fand die liberale Theologie in den protestantischen Denominationen des industrialisierten Nordens und des pazifischen Westens mehr und mehr Anhänger innerhalb des urbanen Bürgertums, während der vorindustrielle, bitterarme Süden den religiösen Vorstellungswelten des 19. Jahrhunderts verhaftet blieb. Der theologische Liberalismus blieb hier ohne maßgebliche Resonanz. Folgerichtig entwickelte sich die antilibérale Gegenreaktion auch nicht im Süden, sondern ebenfalls in den Industriezentren der USA. Insbesondere die *Northern Baptists* und die nordstaatlichen Presbyterianer sahen sich mit bitteren innergemeindlichen Kontroversen konfrontiert (mit Ausnahme der katholischen Kirche hatten sich nahezu sämtliche protestantischen Denominationen und die Episkopalkirche bereits vor dem Bürgerkrieg wegen der Kontroverse um die Sklavenfrage entlang sektionaler Linien gespalten und diese Spaltung seitdem weitgehend aufrechterhalten). Diese Kontroversen nahm nun der Ölmagnat Lyman Stewart (1840–1923) aus Kalifornien zum Anlass, sich nach reiflichen Überlegungen in den Konflikt einzuschalten. Stewart war vor dem Bürgerkrieg im Rahmen der postmillenaristischen zweiten evangelikalen Erweckungsbewegung aufgewachsen. Politisch war er Bestandteil der liberal-evangelikalen Reformkoalition gewesen, die im Norden der Union gegen die Sklaverei, den Alkoholmissbrauch, für eine Reform des Justiz- und Schulsystems sowie gegen die Todesstrafe gekämpft hatte. Noch 1912 unterstützte er den progressivistischen Präsidentschaftskandidaten und antimonopolistischen *trust-buster* Theodore Roosevelt. Wie immer progressiv Stewart politisch auch gewesen sein mag, theologisch war er ein strenger Verfechter des Dispensationalismus. Sowohl Moody als auch der Exeget C.I. Schofield hatten ihn maßgeblich beeinflusst. 1891 hatte er in Kalifornien eine Missionsgesellschaft gegründet und danach das *Moody Bible Institute* in Los Angeles finanziell unterstützt (vgl. Marsden 1988: Introduction, Blatt 5–9). 1909 brachte ihn schließlich der gleichfalls dispensationalistische Baptistenprediger Amzi C. Dixon, einer der ganz wenigen Südstaatler, die sich an den Diskussionen beteiligten, auf die Idee, mit seinem Vermögen die Herausgabe der *Fundamentals* zu finanzieren.

Dixon war der womöglich Streitbarste im Kreis der Beiträger zu der Schriftenreihe. Er haßte nicht nur den römischen Katholizismus als im Grunde unchristliches Kryptojudentum, sondern jedwede Variante liberalen theologischen

³⁶ Zur pragmatistischen Religionsdebatte siehe Ricken SJ (2003).

Denkens, vom liberalen Protestantismus über den Unitarismus bis zum Spiritualismus. Seine besondere Feindschaft aber galt dem Kreis um den liberalen Erweckungsprediger Henry Ward Beecher in New York, der, wie die Verfasserin des Romans *Uncle Tom's Cabin* Harriet Beecher Stowe, aus dem einflussreichen Clan des bekanntesten Erweckungspredigers der 1820er Jahre, des Postmillenaristen Charles Grandison Finney, kam. Dieser hatte einst behauptet, Christus sei ihm persönlich erschienen, um den anthropologisch optimistischen und heilsuniversalistischen Postmillenarismus zu verkünden. Die liberalen Beechers waren keinesfalls zimperlich, wenn es darum ging, ihre Feinde zu bekämpfen. Nicht nur waren sie strikt antikatholisch, sie waren zudem willens und in der Lage, persönliche Feinde bis hin zur gesellschaftlichen Vernichtung zu bekämpfen.³⁷

Was die Beechers für Dixon war John D. Rockefeller für Stewart. Zwar waren beide, der fromme Baptist Rockefeller und der Dispensationalist Stewart, gleichermaßen rücksichtslose und erfolgreiche Sozialaufsteiger im Erdölgeschäft gewesen, aber letztlich hatte Rockefellers *Standard Oil of New Jersey* Stewart vom Markt verdrängt, was dieser nun offenbar heimzuzahlen trachtete. Begierig griff er 1909 nach einem Treffen mit Dixon dessen Vorschlag einer Serie von Artikeln gegen die um sich greifende liberale Theologie auf, deren Auswirkungen er in Kalifornien gut beobachten konnte. Von Beginn an waren sich Stewart und Dixon darüber klar, auf innerkonservative Dispute verzichten zu wollen. Ihnen ging es um eine Einheitsfront der Konservativen innerhalb des nordstaatlichen Protestantismus. Es waren dann mit William B. Riley und Charles Curtis Lewis zwei dispensationalistische *Northern Baptists* aus Stewarts Umfeld, die 1919 und 1920 ihrer konservativen Fraktion den Namen «Fundamentalisten» gaben, wobei sie sich direkt auf die *Fundamentals* bezogen. Ohne diese persönlichen Rivalitäten wäre es unter Umständen zumindest nicht zur Schriftenreihe gekommen, wohl aber zu irgendeiner Form konservativer und dispensationalistischer Reaktion auf den theologischen Liberalismus und dessen Antisupernaturalismus. Dafür waren in den Augen der Verteidiger die Wurzeln aller protestantischen Religion gar zu sehr bedroht.

Es zeigt sich also, dass der «Fundamentalismus» anfangs eine rein akademische, durchaus intellektuell hochkarätige Bewegung ohne größere Basis im breiten Volk war, die sich in erster Linie gegen das richtete, was sie als begründungstheoretische Schwächen des aus Deutschland stammenden theologischen Liberalismus sahen. Beide Gruppierungen waren in sich heterogen. Dies erklärt die betont sachliche Argumentationsweise der *Fundamentals*, das Fehlen jeglichen hysterischen Alarmismus und apokalyptischer Rhetorik, welche die

³⁷ Vgl. zum Kreis um die Beechers Goldsmith (1998: 419–424). Bürgerliche Sozialdisziplinierung und Antikatholizismus gingen, gepaart mit einem rigiden Nationalismus, im urbanen Liberalismus oft Hand in Hand (Hunt 1999). Zum historischen Umfeld vgl. D'Emilio/Freedman (1997: 171–222), sowie allgemein White (2017).

konservative Orthodoxie nur abgeschreckt hätten. Die Debatte um 1915 verlief in den Bahnen des etablierten akademischen Comments; sie ging nur bedingt in die Breite der Gesellschaft. Dafür fehlten schlicht die sozialen Grundvoraussetzungen, zumal der Erste Weltkrieg mit seinen Hekatomben von Toten sich auf den anthropologischen Optimismus der Liberalen ähnlich verheerend auszuwirken begann, wie der blutige Amerikanische Bürgerkrieg auf denjenigen der Postmillenaristen des 19. Jahrhunderts. Über die theologische Abwehrhaltung gegenüber dem theologischen Liberalismus hinaus gab es wenig, das die Autoren miteinander verband.

Angesichts dieser Ausgangslage wird man sich gleichzeitig davor hüten müssen, voreilig das heutige Verständnis von Fundamentalismus auf die frühen Fundamentalisten unkritisch zu übertragen oder gar das Konzept der liberalen Moderne, wie es sich heute darstellt, für die Wende zum 20. Jahrhundert vorauszusetzen. Die damalige liberale Moderne war bei allem theoretischen historistischen Relativismus in vielerlei Hinsicht und nationenübergreifend sittlich rigoros, sozialdisziplinierend, imperialistisch, extrem kapitalistisch, sozialdarwinistisch, antisemitisch, antikatholisch, eugenisch und ohne viel Verständnis für die soziale Frage, militaristisch und nationalistisch.³⁸ Diese Aspekte waren keine anachronistischen Abweichungen, sondern ein integraler Bestandteil eines weithin geteilten Verständnisses von Moderne und Modernität. Bezeichnenderweise distanzierten sich die frühen Fundamentalisten von keinem dieser Punkte besonders nachdrücklich, teilten sie doch überwiegend die weltanschaulichen Spezifika des urbanen Bürgertums. Vor allem galt dies für die gemeinsame Furcht vor anarchistischer oder sozialistischer Revolution aus den Reihen der migrantischen Arbeiterklasse. Lediglich in einigen theologischen Punkten übten sie offene Opposition. Die linksliberalen Verfechter eines dezidiert relativistischen, reformistischen Kulturpluralismus befanden sich innerhalb der Bourgeoisie noch allerorten in einer defensiven Minoritätsposition. Ihre Stunde sollte aber noch kommen und mit ihr die Radikalisierung des Fundamentalismus.

3. Die außenpolitische Ebene der Fundamentals

Nach diesen Ausführungen dürfte klar geworden sein, wie wenig kohärent die realpolitischen Positionen der frühen Fundamentalisten waren, die im Grunde außerhalb der theologischen Debatten nicht als Gruppe in Erscheinung traten, was ihre praktischen Optionen nachdrücklich einengte. An diesem Punkt liegt

³⁸ Dies wird sehr deutlich, wenn man sich die Aggressivität vor Augen führt, mit der etwa der neuscholastische Apologet P. Albert Maria Weiß OP in seiner mehrbändigen Apologie des Christentums dieses Verständnis der Moderne attackierte (Weiß 1885–1886). In den USA war die Situation kaum anders als im Wilhelminischen Deutschland.

ein weiterer wichtiger Differenzmarker zum gegenwärtigen Fundamentalismus, der gerne primär unter politischen Gesichtspunkten gesehen wird. Zwar hat Sara Diamond dem vehement widersprochen und auf die sozialen Komponenten des christlichen Fundamentalismus in den USA aufmerksam gemacht, aber so richtig ist man ihr in diese Richtung bislang nicht gefolgt (vgl. Diamond 1998). Am ehesten dürfte sich eine gewisse Handlungseinheit noch auf dem Gebiet der Außenpolitik im Umfeld des Ersten Weltkriegs eruieren lassen, allerdings nur, wenn man das Fundamentalismuskonzept auf Angehörige des evangelikalen dispensationalistischen Prämillenarismus außerhalb des akademischen Milieus ausweitet. Soweit erkennbar positionierten sich einige Angehörige des akademischen Fundamentalismus, entgegen ihrer scharfen Ablehnung der deutschen liberalen Theologie, gerade nicht unter den prinzipiellen Gegnern des wilhelminischen Kaiserreichs. Gemeinsam mit der frühen pentekostalen Bewegung, die vor dem Ersten Weltkrieg sowohl antirassistisch als auch pazifistisch war, und den historischen Friedenskirchen der Mennoniten, Quäker und anderer, bildeten sie anfangs einen Teil der christlich-pazifistisch motivierten Friedensbewegung gegen den kriegswilligen liberalen Mainstream. Im Rahmen der von der Wilson-Regierung durchgeführten nationalistischen und antideutschen *preparedness*-Kampagne, die alle Register der zivilisatorischen Abwertung des Deutschen Reiches zog und einen Sturm chauvinistischer Leidenschaften gerade in der akademischen Jugend entfachte, wurde es jedoch immer schwerer, sich diesen Emotionen zu entziehen.³⁹ Andrew Preston hat nuanciert herausgearbeitet, wie tief gespalten die Fundamentalisten und ihre evangelikalen Bündnispartner am Ende in dieser Frage waren (Preston 2012).

Ein Beispiel für konsequenten Pazifismus gab einzig der Außenminister Woodrow Wilsons, William Jennings Bryan (1860–1925), der sich selbst gerne als Fundamentalist bezeichnete, aber im Grunde gar nicht wusste, was das meinte. So zeigte er sich etwa an Fragen der biblischen Schöpfungslehre weitgehend desinteressiert und verstand nichts von den Komplexitäten der historisch-philologischen Bibelkritik. Bryan war vielmehr die Vorzeigefigur eines antiakademischen Altpopulismus, dreifacher demokratischer Präsidentschaftskandidat und Vorkämpfer des *common man* gegen die Machtansprüche ökonomischer und kultureller Eliten. Mit einer an Fanatismus grenzenden Aversion kämpfte er in der Tradition Thomas Jeffersons für die demokratische Teilhabe der breiten Volksmassen in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft. Den theologischen Liberalismus verabscheute er schon wegen dessen elitärer Konzeption von Christentum als vergeistigter Moralphilosophie ebenso wie den gesellschaftlichen Aristokratismus des (Sozial-)Darwinismus, wobei er Darwin und Herbert Spencer nahezu gleichsetzte. Insbesondere kritisierte er die sozialen Folgen des

³⁹ Zur staatlich gelenkten *preparedness*-Kampagne des *Office for War Information* unter dem Obersten George Creel und der Beteiligung progressivistischer und pragmatistischer Intellektueller daran vgl. Chambers II (2001: 229–256).

Darwinismus, nicht dessen Bedeutung für die Theologie (vgl. Kazin 2006). Den akademischen Fundamentalismus hingegen verstand der überzeugte Nordstaaten-Presbyterianer schlicht nicht, wie sich zehn Jahre später im Affenprozess von Dayton beweisen sollte. Bryan war eher ein relativ einfach gestrickter bibelgläubiger Konservativer. Dafür aber blieb er konsequenter Pazifist und trat aus Empörung über Wilsons Kriegspolitik 1915 von seinem Amt zurück.

Zwar wird man nicht von Bryan auf das Gros der Fundamentalisten schließen dürfen. In der öffentlichen Wahrnehmung jedoch wurden schon wegen seiner öffentlichkeitswirksamen Agitation der Altpopulismus, der antidarwinistische Kreationismus und der antielitäre Antiintellektualismus zu integralen Bestandteilen des Fundamentalismus. Allerdings war sein außenpolitisches Handeln wiederum eng mit seiner innenpolitischen Konzeption verbunden, zuvörderst mit seinen Feldzügen gegen die moderne Eugenik, die er, wie den Krieg, als Instrument der herrschenden Eliten zur Unterdrückung des von ihm romantisch idealisierten *common man* verstand. Anders als sein altpopulistischer Gesinnungsgenosse Thomas Watson aus Georgia war Bryan kein offener Rassist, der etwa die rituellen Lynchings, denen zwischen 1890 und 1920 im Süden der USA rund 3.200 schwarze Männer zum Opfer fielen, lautstark gebilligt hätte.⁴⁰ Aber, anders als in anderen Teilen des Altpopulismus, stand für ihn die Rassenfrage nicht an vorderster Stelle seiner Agenda. Der *common man* Bryans war weiß und rural. Überdies war Bryan ebenso antikatholisch wie Watson und andere evangelikale Altpopulisten, was die Kooperation mit den Katholiken in der sozialen Frage, aber auch im Kampf gegen die Eugenik erheblich erschwerte.⁴¹ Hier waren nach dem Weltkrieg reformorientierte Progressivisten erheblich konzilianter.⁴² Wieder stellt sich die Frage, was hier modern und was antimodern war: Um 1920 wurde, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Eugenik als modern und der Kampf gegen sie als kolossal rückständig perzipiert. Seitdem hat sich das geändert: Die Eugenik wird inzwischen gerne als Pseudowissenschaft apostrophiert und konsequent aus der Geschichte formativer Elemente der Moderne herausgeschrieben. Dadurch wird die Bewertung der ambivalenten Haltung der frühen Fundamentalisten zur Eugenik und zum Sozialdarwinismus noch schwieriger. Zwar standen sie beiden Strömungen von

⁴⁰ Zu den Lynchings s. Hale (1999: 201–239) und Berg (2014). Ein treffendes Charakterbild des opportunistischen Fanatiklers Watson im Gegensatz zu idealistischen Bryan zeichnet Prutsch (2019: 52–55).

⁴¹ Zu den Auseinandersetzungen um die Eugenik, die ein modern-liberales Instrument des *social engineering* darstellte und vor allem im progressivistischen Kalifornien jahrzehntelang mit sämtlichen zur Verfügung stehenden Repressionsmaßnahmen inklusive Zwangssterilisationen gehandhabt wurde, s. Black (2003). Die religiöse Dimension behandelt Rosen (2004), wo die Autorin auf die katholische Opposition gegen Zwangssterilisierungen, Abtreibungen und Empfängnisverhütung eingeht (139–64).

⁴² Zur sozialpolitischen Zusammenarbeit von Anhängern der katholischen Soziallehre um Msgr. John A. Ryan mit progressivistischen Reformern und New Dealern siehe Brown/McKeown (1997).

Ausnahmen abgesehen eher skeptisch bis ablehnend gegenüber, aber die offene Konfrontation mit dem szientistischen Zeitgeist vermieden sie.

4. Ein klares Bekenntnis zur amerikanischen Demokratie und zum Marktkapitalismus

Erheblich klarer war jedoch ihre Haltung zur amerikanischen Demokratie. Sie propagierten die Fundamentalisten das Reich Gottes als eine streng supernaturale, gnadenhaft gegebene Größe.⁴³ Deswegen akzeptierten sie die demokratische Verfassung der USA und die Trennung von Staat und Kirche – solange der christliche, also protestantische Grundcharakter der USA gewahrt blieb – ohne jeden Vorbehalt. Selbsternannte fundamentalistische Politiker wie Bryan waren im Prinzip sogar deutlich demokratischer eingestellt als viele ihrer liberalen Gegner aus dem elitären liberalen Bürgertum, das sich selbst als Avantgarde der kapitalistischen Klassengesellschaft verstand, an dem sich alle anderen Klassen prinzipiell auszurichten hatten. Wieder aber schwieg die Mehrheit der akademischen Fundamentalisten zu dieser Problematik, die jenseits ihres Interessenspektrums lag. Obendrein war es selbst innerhalb des Progressivismus vollkommen unklar, ob nun eine demokratisch verfasste Ordnung von Staat und Gesellschaft unter Teilhabe der ungebildeten Massen wahrhaft modern sei oder eher eine technokratische Variante, in der Sozialingenieure im Interesse des Gemeinwohls den Takt gesellschaftlicher Reformen vorgeben würden.⁴⁴

Auf der sozioökonomischen Ebene ist die Einordnung des frühen Fundamentalismus erheblich leichter. Allein, es bleibt die Frage offen, welche der Positionen unter welchen Gesichtspunkten nun eigentlich modern ist? Generell war zwischen dem Ende des Bürgerkriegs und den 1880er Jahren die Dominanz des klassisch liberalen *free market capitalism* wenigstens nach innen kaum infrage gestellt worden.⁴⁵ Die älteren, whiggistischen Theorien über die Notwendigkeit staatlicher Interventionen in den Bereichen Infrastruktur und Regulation der Märkte im Interesse der Sicherung des freien Wettbewerbs auch unter Teilnahme von Kleinproduzenten, waren zugunsten einer vollkommenen Liberalisierung hintangestellt worden. Einzig die Frage, inwieweit Schutzzölle zum Aufbau einer wettbewerbsfähigen Industrie notwendig sein könnten, wie es vor dem Bürgerkrieg Henry und Matthew Carey im Gefolge Friedrich von Lists propagiert hatte, war noch aktuell. 1890 etwa erreichte das Niveau der

⁴³ Damit standen die frühen Fundamentalisten im Gegensatz zum theokratischen Denkmodell, das annähernd zeitgleich vom damaligen niederländischen Ministerpräsidenten Abraham Kuyper (1901–1906) vorgelegt wurde. Kuypers Theorie vom theonomen Staat fand dann erst in der postmillenaristischen *dominion theology* seit den 1970er Jahren in den USA Anklang.

⁴⁴ Zur inkohärenten Pluralität des Moderneverständnisses innerhalb des Progressivismus s. Flanagan (2007).

⁴⁵ Zum Folgenden s. White (2017: passim).

Schutzzölle, mit welchen der US-amerikanische Binnenmarkt gegen britische und deutsche Konkurrenz abgesichert wurde, dank der *McKinley Tariffs* einsame Rekordhöhen von 80 bis 150%.

Intern aber galten einzig die Gesetze des Marktes mit der Folge, dass Großbanken wie J.P. Morgan oder Kuhn & Loeb sowie die britische Baring Bank massiv ordnend in das entstandene Chaos eingriffen und für eine gewisse Sicherheit durch die Bildung von Trusts, Kartellen, Oligopolen und Monopolen sorgten. Diese wurde durch eine auf Austerität und Geldknappheit beruhende Politik des Goldstandards abgesichert. Jede Form von Mitbestimmung der Arbeitnehmer, vor allem Gewerkschaften und Streiks, wurde gewaltsam, durch den Einsatz der Polizei, des Militärs und der Pinkerton Detektei, die zu einer Art Ersatzmilitär mutierte, niedergeschlagen. Politisch dominierten die Interessen der Monopolisten und Oligopole die gesamte amerikanische Politik, die zu einer Klassendiktatur des Wirtschaftsbürgertums verkam.

Ohne diesen Hintergrund ist der Radikalismus eines William Jennings Bryan kaum zu verstehen. Seit den 1880er Jahren, verstärkt aber seit den 1890er Jahren kam eine neue Generation von Reformliberalen auf, deren intellektueller Referenzrahmen nicht mehr von Adam Smith, sondern von den deutschen Kathedersozialisten bestimmt wurde. Sie forderten ein Ende der Monopole und Oligopole, um den liberalen Markt überhaupt wieder funktionsfähig zu machen, in Verbindung mit staatlichen Interventionen und Regulationen, etwa im Arbeitsschutz oder zugunsten von Gewerkschaften, denen aber erst 1937 im Rahmen des New Deal das Recht auf Tarifverhandlungen (*collective bargaining*) zugestanden wurde. Progressivistische Reformer setzten sich für die Ausbildung und die soziale Sicherheit von Armen und Migranten ein und wurden, anfangs höchst zögerlich, von der katholischen Kirche unterstützt, die sich auf die neuscholastisch inspirierte päpstliche Soziallehre Leos XIII. berufen konnte.

Im Protestantismus bildete sich eine Koalition aus liberalen Protestanten und den Überresten der alten postmillenaristischen Tradition aus der Reformära vor dem Bürgerkrieg, die als *social gospel* bekannt wurde.⁴⁶ Auch die Altpopulisten zählten, trotz ihrer primär ruralen Herkunft, zu dieser höchst heterogenen Koalition (Postel 2007). Über die populistische Schiene waren im Süden und im Mittelwesten möglicherweise zudem dispensationalistisch-prämillenaristische Evangelikale und Pentekostale eingebunden und zwar trotz ihrer theologischen Gegnerschaft zum liberalen Protestantismus. Allerdings bleibt dies höchst ungewiss, da beide Gruppen staatliche Interventionen im Grunde ablehnten und unter den Vorbehalt des gnadenhaften Eingreifens Gottes stellten beziehungsweise – im pentekostalen Lager – sowieso auf die *rapture* als Beginn der Apo-

⁴⁶ Vgl. z.B. Dorrien (2011) sowie White/Hopkins (1975) und Curtis (2001). Der *social gospel* bezeichnet eine genuine protestantische Soziallehre mit ausgeprägt liberaler, sozialreformistischer Grundhaltung, die durchaus für eine Rezeption marxistischer Analysekatoren offen war.

kalypse warteten. Allerdings fielen im Mittelwesten erweckte Hochburgen und Hochburgen des Populismus oft zusammen und die Populisten bedienten sich überdies gerne einer religiös-apokalyptischen Rhetorik. Selbst wenn es also weltanschauliche Vorbehalte gegenüber den Reformern gab, war das sozioökonomische Interesse in den ländlichen Distrikten dennoch für eine Teilnahme an den Protesten gegen das ökonomische Establishment wohl ausschlaggebend (Creech 2006: 178–180).

Diese Interessenlage war indes bei den akademischen Fundamentalisten so nicht gegeben. Sie sahen sich in einer doppelten theologischen Frontstellung, einmal gegen den marxistischen Sozialismus, aus dessen ideologischem Reservoir einige Prediger des *social gospel*, so etwa Walter Rauschenbusch, ein postmillenaristischer Baptist, sich unbefangen bedienten, zum anderen gegen den Postmillenarismus, der für die Fundamentalisten schlicht eine Häresie darstellte. Obendrein gehörten sie zu einer Generation des Bildungsbürgertums, in welcher der freie Markt noch weithin nachgerade dogmatisch als alternativlos angesehen wurde. Schließlich sah die Interessenlage des prämillenaristischen Flügels der Bewegung in den urbanen Zentren anders aus als auf dem flachen Land. Erweckungsprediger wie Moody oder Billy Sunday kooperierten nachdrücklich mit Fabrikbesitzern und Kaufhauskönigen wie Joseph Wannamaker in Philadelphia, wo sie regelmäßig vor Arbeitern gegen Sozialismus und Anarchismus predigten und sie zum Respekt gegenüber den Arbeitgeberinteressen aufriefen (vgl. dazu Leach 1993). Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum sich die akademischen Fundamentalisten in den *Fundamentals* zur sozialen Frage kaum äußerten⁴⁷ und sich bestenfalls, wenngleich eher am Rande, gegen Sozialismus, Postmillenarismus und *social gospel* aussprachen.

Eine Ausnahme bildete der Beitrag von Charles Erdman, der eine Art Solitär in der gesamten Reihe darstellte. Erdman war Theologieprofessor am *Princeton Theological Seminar*, zählte also zur Kerngruppe der theologisch Konservativen unter den Autoren. Dennoch argumentierte er explizit dafür, von der Bibel her die Heiligkeit des säkularen Staates besser zu erfassen und diesem entsprechend mehr Kompetenzen für soziale Reformen zu geben. Auf diese Weise begriff er, bei aller Kritik, die Anliegen des Sozialismus als vollkommen berechtigt, insofern es um eine Besserung der Situation der Armen gehe. Der Sozialismus stelle eine berechtigte Anfrage an die Kirche dar, die sozialen Lehren der Heiligen Schrift besser und adäquater zu erfassen und auf die Gegenwart anzuwenden.⁴⁸

In der historischen Forschung hat dieser Artikel schon immer für Aufsehen gesorgt, weil er den ansonsten erkennbaren sozialpolitischen Positionen der anderen akademischen Fundamentalisten so gar nicht entsprach (vgl. Marsden 1988: Blatt 7). Man kann demnach spekulieren, ob Erdmans Artikel dem aus-

⁴⁷ Vgl. z.B. die eher vagen und konventionellen Ausführungen von Arthur T. Pierson, «Our Lord's Teachings about Money» (F, IV, 39–47).

⁴⁸ Charles R. Erdman, «The Church and Socialism» (F, XII, 108–19).

drücklichen Wunsch des Finanziers Stewart entsprach, der als moderat konservativer Anhänger Theodore Roosevelts keinen Grund hatte, sich prinzipiell gegen den *social gospel* und den Progressivismus auszusprechen. Demgegenüber hat Frances Fitzgerald auf Stewarts wachsende Abneigung gegenüber dem *social gospel* aufmerksam gemacht, der sich in erster Linie gegen die Zentralität sozialer Fragen in den Predigten der Geistlichen richtete (FitzGerald 2017: 97). In der fundamentalistischen Rezeptionsgeschichte ist Erdmans Ansatz, der in gewisser Weise der katholischen Soziallehre nicht vollkommen fremd gegenüberstand, freilich zur Gänze verlorengegangen. Die Frontstellung gegen den vorgeblichen Marxismus des staatsinterventionistischen *social gospel* hat sich auf lange Sicht durchgesetzt und damit eine faktisch religiös verbrämte Variante des Marktliberalismus.

Zusammenfassend wird man dem frühen Fundamentalismus, zumindest in seinem akademischen beziehungsweise orthodox-konservativen Flügel, konzedieren müssen, nicht generell antimodern gewesen zu sein. Man könnte von Moderneskepsis sprechen oder auch – und dies würde ebenso für die dispensationalistischen Prämilleraristen gelten – von einer ambivalenten, selektiven oder instrumentellen Modernität, da ja keineswegs die Gesamtheit dessen, was in der Zeit als modern galt, abgewiesen wurde. Vor allem aber darf man sich nicht zu einer anachronistischen Rückprojektion eines heutigen Verständnisses von (Post-)Moderne in die Welt des Jahres 1910 hinreißen lassen. Mehr noch: Es gilt weiterhin, die Warnungen Hans-Ulrich Wehlers aus dem Jahr 1975 ernst zu nehmen und kein ausschließlich positiv konnotiertes, normativ aufgeladenes Konzept von Moderne unter Auslassung der Schattenseiten zum Maßstab der Beurteilung zu machen (Wehler 1975). Insbesondere ist zu bedenken, dass etwa der biologische Darwinismus zu dieser Zeit selbst in den Naturwissenschaften gerade noch nicht als Ausweis der Moderne galt,⁴⁹ zumal die Wiederentdeckung der Genetik die urdarwinistische Lehre von der inneren Gestalt- und Formlosigkeit der Lebewesen und damit die Vorstellung einer permanenten Fluidität der Gattungen unterminierte. Ansonsten akzeptierten die frühen Fundamentalisten – anders als die ebenfalls moderneskzeptischen ultramontanen Neuscholastiker oder die sozialreformistischen Altpopulisten – den marktwirtschaftlichen Kapitalismus ohne große innere Vorbehalte. Dies galt, anders als bei den Neuscholastikern, aber mit den Altpopulisten, für die liberale Demokratie. Die mit den Altpopulisten eng verbundenen Prämilleraristen waren mitunter deutlich demokratischer gesonnen als viele bürgerlich-elitäre Liberale.

Zweifellos instrumentell modern war der Gebrauch von Massenmedien, dem viele Liberale, erneut aus kulturellem Dünkel, erheblich skeptischer gegenüberstanden, als die moderneskzeptischen Bewegungen. Schließlich darf nicht außer Acht gelassen werden, wie sehr das Selbstverständnis des liberalen Bürgertums,

⁴⁹ Zu den Diskussionen um den darwinistischen Evolutionismus in den USA vgl. Hoeveler (2007).

Avantgarde des Fortschritts und einer besseren Menschheit zu sein, am Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Druck des Sozialismus ins Wanken geraten war. Insofern stellten der frühe Fundamentalismus (und mit ihm der Altpopulismus, aber eben auch die Neuscholastik)⁵⁰ diskussionswürdige Versuche dar, die traditionelle Religion im Rahmen konfessionell bestimmter inhaltlicher Pfadabhängigkeiten intellektuell zu positionieren. Dabei griff die Neuscholastik auf eine intellektualistische Ausrichtung zurück, der Altpopulismus auf antielitär-antiakademische Topoi und der frühe Fundamentalismus auf eine akademische Variante des moderaten Experimentalglaubens mit voluntaristischen Zügen. Keines dieser Angebote war in sich antimodern. Was indes strikt negiert wurde, waren sämtliche Bemühungen der theologischen Liberalen (die – wie bemerkt – keinesfalls mit Weltanschauungsliberalen verwechselt werden dürfen), die Transzendenz und Übernatürlichkeit der christlichen Religion und des christlichen Gottes zu relativieren und zugunsten einer religiös verbrämten Moralphilosophie aufzugeben. Allerdings war diese selektive Modernität im frühen Fundamentalismus das Resultat eines Kompromisses zwischen akademischen Orthodoxen und Konservativen auf der einen Seite und den deutlich radikaler antiintellektualistischen Dispensationisten auf der anderen Seite. Angesichts dieser Sollbruchstelle musste die fundamentalistische Ambivalenz gegenüber der Moderne vorläufig bleiben.

5. Ende und Neuaufbau

Das Ende kam rasch und unerwartet. Die 1920er Jahre wurden zum Ausgangspunkt einer medialen Rekonstruktion des Fundamentalismuskonzepts und führten dann, vor allem ab den 1960er Jahren, zum Entstehen eines ganz anders gelagerten Neofundamentalismus⁵¹, dem das intellektuelle Format der älteren moderneskeptischen Bewegungen abging und der einer sehr viel deutlicher antimodernen Position bezogen auf seine Gegenwart huldigte.

Was war geschehen? Mit dem Massensterben im Ersten Weltkrieg und während der Spanischen Grippe, die zusammen weit über 50 Millionen Menschenleben gefordert hatten, verlor die liberale Theologie zuerst ihr solides ideengeschichtliches Fundament und mit der weiteren Entfaltung der Industriemoderne und dem Aufkommen der neuen Mittelklassen ihre soziale Basis im älteren Bürgertum. Damit büßte für die akademischen Konservativen die Konfliktkon-

⁵⁰ Noch sehr viel breiter, bis weit in die bildende Kunst und die Literatur, die katholische Position, nicht aber Fundamentalismus und Populismus berücksichtigend, beschreibt T.J. Jackson Lears (1994) den «Antimodernismus» dieser Zeit. Für ihn zählten die Fundamentalisten vorrangig zum Kreis republikanischer, antikatholischer Moralisten, die Populisten erwähnt er nicht einmal im Kreis des «Antimodernismus».

⁵¹ Wie Fundamentalismus ist Neofundamentalismus keine Selbstbezeichnung, sondern dient hier als heuristischer Differenzbegriff zum frühen Fundamentalismus der *Fundamentals*.

stellation der Vorkriegszeit an Relevanz ein. Mit dem Aufkommen der Dialektischen Theologie und dann der Neo-Orthodoxie, die in der Zeit zwischen 1925 und 1965 das theologische Feld gerade in den USA dominierten, waren für viele der Konservativen die wichtigsten Schlachten erfolgreich geschlagen. Die Zusammenarbeit mit den Prämillenaristen machte vor diesem Hintergrund keinen Sinn mehr. Außerdem waren einige der älteren Protagonisten bereits vor 1915 verstorben.

Gleichzeitig radikalisierten sich die Prämillenaristen, weil die klassische nordstaatliche Reformkoalition des 19. Jahrhunderts aus Evangelikalen, freilich primär postmillenaristischer Provenienz, und philanthropischen Liberalen der Aufklärungstradition zu einem Ende kam. Mit dem Darwinismus und Sozialdarwinismus wurden Spannungsfelder zwischen Evangelikalismus und einem sich nunmehr säkular definierenden Liberalismus erkennbar. Aber vor allem das Scheitern des letzten gemeinsamen sozialdisziplinatorischen Reformprojekts, der nationalen Prohibition, machte die Trennlinien zwischen beiden Strömungen überdeutlich.⁵² Die Evangelikalen wurden damit konfrontiert, als normativ prägende Kraft aus der amerikanischen Geschichte in wachsendem Maße herausgeschrieben zu werden. Sowohl die Revolution als auch die Reformära des 19. Jahrhunderts, die nunmehr in den 1930er Jahren zur formativen Phase des New Deal gemacht wurde, galten unter akademischen Historikern mehr und mehr als liberale und säkulare Errungenschaften. Parallel dazu wurden die Altpopulisten von den liberalen *New Deal*-Historikern, allen voran Richard Hofstadter, zu einer protofaschistischen Bewegung umgedeutet. Dem Evangelikalismus kam seine kulturelle Hegemonie im schulischen Bereich abhanden. Dabei war, in Anbetracht einer fehlenden Dienstpflicht beim Militär, die Schule in den USA wirklich die Schule der Nation. Wer den Schulunterricht beherrschte, kontrollierte die nationalen Identitätsnarrative.⁵³ Da es zudem keinen konfessionellen Religionsunterricht gab, der eine Partizipation der religiösen Gruppen an der schulischen Ausbildung hätte garantieren können, wurden die Schulcurricula zu den entscheidenden Orten der Auseinandersetzung über Fragen nationaler Identität. Schließlich sorgte der perzipierte Verfall der moralischen Ordnung in den amerikanischen Großstädten nach dem Ersten Weltkrieg für Unruhe unter den moralisch selbstgewissen Evangelikalen. Die *Roaring Twenties* oder *Golden Twenties* der säkularen, urbanen Liberalen mit ihrem neuen Frauenbild, ihrer offenen Einstellung zu Sexualität und Alkoholgenuss, aber auch der ansteigenden organisierten Bandenkriminalität in katholischen und jüdischen migrantischen Kontexten, sowie die neue Bedeutung der urbanen schwarzen Kultur im Jazz und in der *Harlem Renaissance*⁵⁴, beunruhigten sie nachhaltig. Mit der freudianischen Psychoanalyse erwuchs ihnen über den

⁵² Vgl. dazu die bestechende Analyse von Welskopp (2010: 11–32).

⁵³ Zur fortwährenden Aktualität dieses Konflikts s. Zimmerman (2002).

⁵⁴ Zur ambivalenten Modernität der *Harlem Renaissance* s. Finzsch (2012).

Darwinismus hinaus eine weitere ideelle Bedrohung religiöser Geltungsansprüche, insbesondere in einem biblizistischen Milieu. Während ein Teil von ihnen im 1915 neu gegründeten Ku-Klux-Klan im Süden, Mittelwesten und an der Pazifikküste darauf mit Gewalt reagierte, entfremdete sich die Mehrheit weitgehend friedlich, aber frustriert von den urbanen Lebenswelten ihrer Zeit. Immerhin konnten die frühen Radioevangelisten auf diesem Feld der technischen Moderne ziemlich mühelos mit ihren liberalen Kontrahenten mithalten.⁵⁵ Aber gerade im medialen Feld sollte sich dann ihre entscheidende Niederlage abspielen.

Ausgangspunkt war eine verheerende Fehlentscheidung des Stadtrats von Dayton in Tennessee (Conkin 1998; Moran 2002; Hochgeschwender 2012). In Anbetracht einer ökonomischen Krise hatte man 1925 gehofft, den Tourismus anzukurbeln, indem man sich auf der Ebene der nationalen Medien ins Gespräch brachte. Als Ausgangspunkt betrachtete man ein nicht nur in Tennessee gültiges Gesetz, das untersagte, die darwinistische Evolutionslehre alternativlos an den Schulen des Staates zu unterrichten. Hinter dem Gesetz standen weniger die frühen Fundamentalisten, die im Süden ohnehin kaum präsent waren, sondern Politiker der Demokratischen Partei, die ihre evangelikale Stammwählerschaft mitsamt ihrer antiurbanen Grundstimmung hatten befriedigen wollen. Große Aufregung hatte es um diese Gesetze, die kaum angewandt wurden, bislang nicht gegeben.

Die Stadtväter von Dayton baten nun den jungen Biologielehrer John Scopes, offen gegen das Gesetz zu verstoßen. Plangemäß wurde er angeklagt und die nationalen Medien informiert. Von da an lief alles aus dem Ruder. Nicht nur nahm sich die neu gegründete liberale und säkularistische *American Civil Liberties Union* (ACLU) des Falles an, sondern mit dem Anwalt Clarence Darrow und dem Journalisten H.L. Mencken erschienen zwei Akteure vor Ort, die einem dezidiert atheistischen, elitär-nietzscheanischen und aristokratischen Gedankengut verpflichtet waren. Ihr Erscheinen markierte den endgültigen Wendepunkt, da gerade Mencken, der als syndikalisierte Autor und Kommentator in einer Vielzahl landesweiter Zeitungen publizierte, aus dem Prozess eine Generalabrechnung mit den vorgeblich primitiven, obskurantistischen und fanatischen Hinterwäldlern Daytons machte. Nach dem Besuch des Gottesdienstes bei einer pentekostalen, schwarzen Gemeinde mit ihren pittoresken Frömmigkeitspraktiken von der Ekstase mit Zungenrede bis hin zu enthusiastischen Tanzeinlagen, sah er überall nur noch «Fundamentalisten». Dabei gab es solche in Dayton nicht, nur Pentekostale und prämillenaristische Evangelikale ohne besondere apokalyptische Neigungen. Nicht einmal der Ku-Klux-Klan war dort besonders präsent. Tatsächlich stand die Mehrheit der Einwohner dem jungen Scopes eher positiv gegenüber und interessierte sich nicht besonders

⁵⁵ Vgl. Hankins (2010); Idema (1990); Green (2000); Hawley (1992). Zum 2. Ku Klux Klan vgl. Bennett (1995: 199–237).

für die weltanschaulichen Anliegen des Falls. Dennoch erblickte Mencken nicht nur in den schwarzen Pentekostalen, sondern auch in den weißen Baptisten und Methodisten nichts als rückständige und gefährliche Vulgärdemokraten, was aus seiner nietzscheanischen Perspektive eine unfassbare Gefahr für die Geistesaristokratie darstellte.

Darrow sah die Dinge ähnlich. Allerdings fühlte sich wegen des Auftritts von Mencken und Darrow dessen ehemaliger Freund und nunmehriger Erzrivale, der alternde Ex-Außenminister William Jennings Bryan, genötigt, sich nun seinerseits als zusätzlicher Ankläger in das Verfahren einzuschalten, was dem Fall nur noch mehr Publizität verlieh. Mencken und die anderen Journalisten machten aus dem Aufeinandertreffen Darrows und Bryans das ultimative Duell zwischen der säkularen Moderne einerseits und dem rückständigen Fundamentalismus andererseits. Dabei erwies sich Bryan theologisch als schlecht vorbereitet. Allerdings ging es ihm auch gar nicht um Theologie. Er wollte sein Lieblingsthema stark machen, die Frage, welchen Stellenwert technokratische und wissenschaftliche Experten in einer demokratischen Gesellschaft hätten und ob sie dem *common man* vorschreiben dürften, was er zu glauben hätte.

Zeugen vor Ort empfanden das Duell als eher langweilig und überholt. Zwei Altstars aus dem 19. Jahrhundert diskutierten auf dem Forschungsstand von 1750. Die Zuschauer applaudierten vielmehr dem katholischen Scheidungsanwalt Dudley Malone von der ACLU, der sich vehement für die Eigenständigkeit und Vereinbarkeit von Religion und Naturwissenschaften einsetzte. Ansonsten war vor allem die Verteidigung damit beschäftigt, naturwissenschaftliche und theologische Experten aufzurufen, um zum einen die Geltung der darwinistischen Theorien und zum anderen ihre Kompatibilität mit einer modernen Theologie zu belegen.

Der Prozess fand wegen der vielen Zuschauer, die aufgrund der Medienberichterstattung herbeigeströmt waren, teilweise im Freien stattfand, verlief im Übrigen aber eher schleppend. Von einer modernefeindlichen, antidarwinistischen Stimmung war vor Ort nichts zu bemerken. Viele Zuschauer verfolgten die langen Redueduelle eher amüsiert und betrachteten den Prozess als eine Art Unterhaltungsspektakel. Im Grunde war es eine Spätblüte der oralen Unterhaltungskultur des 19. Jahrhunderts.

Scopes wurde am Ende, trotz erkennbarer Sympathien in der Jury, gemäß dem Gesetz zur Mindeststrafe verurteilt, was eine Berufung in die nächsthöhere Instanz ausschloss. Damit hätte alles sein Bewenden haben können, wenn Mencken und seine journalistischen Freunde aus dem Fall nicht eine andauernde *cause célèbre* im Ringen um die bedrohte Moderne gemacht hätten. In den 1950er Jahren erschien der Spielfilm *Wer den Wind sät* mit Spencer Tracy, der Menckens Bild des «Affenprozesses von Dayton» Punkt für Punkt wiedergab, und bis in die 1990er Jahre hielten auch die liberalen Historiker in den USA an der Mencken-Version fest, ehe ein neuer Blick in die Quellen für eine Revision

der Darstellungen sorgte. Zu diesem Zeitpunkt waren die Würfel aber längst gefallen: Das Bild des Fundamentalismus war durch die Linse des Scopes-Prozesses irreversibel verzerrt worden. Das einschlägige Gesetz allerdings wurde erst in den 1960er Jahren abgeschafft. Außerhalb der USA war der «Affenzug» weitaus weniger bedeutungsvoll, selbst in evangelikalen und pietistisch erweckten Kreisen in Europa. Dort wurde er zwar medial wahrgenommen, aber aufgrund der ganz anders gearteten Schulstrukturen, etwa wegen des staatlich beaufsichtigten Religionsunterrichts, den es in den USA nicht gab, fehlte die unmittelbare soziale und politische Relevanz für eine breite Rezeption.

Zur kritischen Umdeutung des Fundamentalismus hatten gleichwohl auch Entwicklungen innerhalb des moderneskeptischen Protestantismus seit den 1920er Jahren beigetragen. Aus den oben genannten Gründen hatten sich die konservativen und orthodoxen Akademiker bereits vor dem Scopes-Prozess aus der fundamentalistischen Bewegung zurückgezogen. Nach 1925 waren fortan die verbliebenen dispensationalistischen Prämilleraristen sozial wie intellektuell dermaßen desavouiert, dass sie, als seit den 1940er Jahren insbesondere Billy Graham eine neue Erweckungsbewegung anstieß, in ihren südstaatlichen und mittelwestlichen Residualzonen erst einmal abseitsstanden. Fundamentalismus war zum Schimpfwort geworden, weswegen Graham konsequent darauf verzichtete, sich auf die Relikte der Prämilleraristen zu stützen, um auf diese Weise dem neuen Evangelikalismus ein moderneres Antlitz zu geben. Da die theologischen Konservativen, allen voran die Vertreter der Neo-Orthodoxie, nach Dayton nicht mehr als Fundamentalisten galten, reduzierte sich der jetzt streng pejorative Gebrauch des Begriffs ganz und gar auf die strikt antiintellektualistischen prämilleraristischen Dispensationalisten.

Erst mit den rapiden und konfliktreichen gesamtgesellschaftlichen Veränderungen der 1960er Jahre trat dann aus den Reihen der prämilleraristischen Dispensationalisten nunmehr im Süden der USA ein gänzlich veränderter Neofundamentalismus ins Licht einer breiteren Öffentlichkeit, die ihn jedoch in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität mit dem frühen Fundamentalismus und damit mit den *Fundamentals* interpretierte.⁵⁶ Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte des Neofundamentalismus in aller Ausführlichkeit darzustellen, daher müssen einige wenige strukturelle Ausführungen genügen:

Obwohl bereits die dispensationalistischen Prämilleraristen der 1910er Jahre gerade aufgrund ihres Dispensationalismus und wie zuvor sämtliche evangelikale Erweckungsbewegungen in den USA massiv apokalyptisch geprägt waren,

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden v.a. Hartman (2016); Daniels (2006); Rodgers (2011). Eine abweichende, aber interessante und anregende Interpretation bietet Grace Elisabeth Hale (2011: 237–302), die die christlichen Fundamentalisten als *Christian counterculture* in eine gewisse Kontinuität mit der studentischen Protestbewegung der 1960er Jahre stellt. Dafür spricht auch die personelle und teilweise ideelle Kontinuität zwischen den Hippies der 1960er Jahre und den Evangelikalen der 1980er und 1990er Jahre, s. dazu Shires (2007).

war dieses Moment in den *Fundamentals* im Interesse der Koalition mit der konservativen Orthodoxie deutlich zurückgetreten. Dies wiederum hatte die dispensationalistischen Vertreter im frühen Fundamentalismus dazu geführt, einen insgesamt eher moderaten Ton einzuschlagen und sich im intellektuellen Format an ihre akademischen Kollegen anzupassen.

Dieses Format ging nun verloren, was den soziokulturellen Rahmenbedingungen, die überdies den Resonanzraum für die apokalyptische Leidenschaft des Neofundamentalismus abgaben, geschuldet war. Um 1910 nämlich waren die Debatten um den historistischen Relativismus, die darwinistische Evolutionslehre, den empiristisch-positivistischen oder pragmatistischen Anti-Supernaturalismus und den Kulturrelativismus beziehungsweise Kulturpluralismus im Kern noch rein innerakademische Konflikte gewesen. Obendrein hatten Fundamentalisten und säkulare Liberale die moralischen Codes ihrer Gesellschaft bei allen Unterschieden noch geteilt. Danach, bedingt durch die Große Depression, den Zweiten Weltkrieg und vor allem den systemischen Außendruck durch die materialistisch-kommunistische Sowjetunion im Kalten Krieg, war es zu einer, wenn auch fragilen, Konsensbildung gekommen, die ihre soziale Basis in den konventionalistischen und konformistischen neuen Mittelklassen der weißen *suburbs* hatte, die als Transmissionsriemen urbaner und ruraler Lebenswelten dienten. Diese konservative Normativität begünstigte einen breiten gesellschaftlichen Anschluss an eine traditionelle bürgerliche Moral des 19. Jahrhunderts mit klaren Zuschreibungen in den Genderrollen, in der – moderaten – Religiosität, in der Arbeitsethik und im Konsumverhalten. Selbst ethnische und rassische Minderheiten, aber auch Homosexuelle passten sich an diese Vorgaben an, mitunter nur zähneknirschend.

Mit der Revolte der *baby boomer* in den 1960er Jahren beehrte eine Generation weißer Mittelklassekinder auf, welche die USA auf der einen Seite stets durch die idealistische Brille des Schulunterrichts wahrgenommen hatten und nun durch den Vietnamkrieg und seine Gräueltaten am Selbstbild der Nation zu zweifeln begannen, die aber auf der anderen Seite den konsumistischen Materialismus ihrer krisengeplagten Elterngeneration in keiner Weise nachvollziehen konnten. Der soziale, moralische, ökonomische und religiöse Konsens zerbrach. Auf beiden Seiten drehte sich alles um die Frage, wer in Wahrheit unter den gegebenen Bedingungen ein guter Amerikaner sein konnte, die Verfechter einer neuen Unübersichtlichkeit von Pluralismus und Relativismus oder die Verteidiger der etablierten kulturellen Ordnung. Diese waren in keiner Weise sozial marginalisierte, sondern sahen sich als die Wahrer echten Amerikanertums. Die religiöse Rechte stützte sich nun exakt auf die Zuschreibungen, durch welche die Liberalen zuvor den frühen Fundamentalismus intellektuell an den Rand gedrängt hatten. Die gesellschaftlichen Hauptträgerschichten dieses Neofundamentalismus fanden sich nicht zufällig in den *suburbs*, den Horten des konformistischen Konsenses der 1950er Jahre (vgl. McGirr 2001). Wie die

baby boomer sahen sie sich dennoch selbst als radikalen Gegenentwurf zum Konventionalismus, obwohl sie ganz offen die Restauration der Ordnungen der 1950er Jahre (und nicht etwa eines biblischen Gottesreiches) anstrebten.

Beide Seiten sahen sich in einem Konflikt um das Ganze, nicht mehr um Hegemonie im akademischen Bereich wie in den 1910er Jahren. Dies erklärt den alarmistisch-hysterischen Ton im Neofundamentalismus, der ansonsten die ambivalente Haltung seiner geistigen Ahnen zur Moderne beibehielt, wenn auch unter veränderten Rahmenbedingungen, insbesondere bei einem komplett veränderten Verständnis von Moderne und Postmoderne. Mehr noch als die frühen Fundamentalisten akzeptierten sie den Marktkapitalismus, den sie nunmehr sogar mit aller Härte als genuin christliches Konzept verteidigten, wobei, wie einst in den 1880er Jahren, Geschäftsleute sie darin großzügig unterstützten (Phillips-Fein 2009; und besonders Moreton 2009). Ferner waren sie fest davon überzeugt, die wahren Werte der amerikanischen, demokratischen und liberalen Verfassung gegen die säkularistischen und relativistischen Feinde der Republik verteidigen zu müssen. Schließlich akzeptierten sie vorbehaltlos die Errungenschaften der Technik und der Massengesellschaft. *Televangelism* und *Megachurches* revolutionierten beispielsweise das Selbstverständnis der neofundamentalistischen Religionsgemeinschaften. Dies alles stand nicht nur in der Kontinuität der *Fundamentals*, sondern mehr noch des Liberalismus im Stil des 19. Jahrhunderts. Die Neofundamentalisten hielten an einer älteren Variante der Moderne, nicht zuletzt an deren Geschlechter-, Sexualitäts- und Familienverständnis unbeirrt fest. Dies machte sie in den Augen ihrer Gegner zu finster-reaktionären Abtrünnigen, denen die Zeichen der Zeit entgangen waren.

Dennoch brachen die Neofundamentalisten an mindestens einem Punkt mit der Tradition der *Fundamentals*: Ihr antiakademischer Antiintellektualismus stand mehr in einer populistischen als in derjenigen der *Fundamentals*, zu denen sie an einem Punkt sogar in einen regelrechten Gegensatz gerieten. Neben dem Kampf gegen das Abtreibungsurteil von 1973 *Roe v. Wade*, stand das Ringen um Alternativen zum Darwinismus im Unterricht an öffentlichen Schulen im Mittelpunkt neofundamentalistischer Anliegen. Dabei kaprizierten sie sich auf zwei unterschiedliche Lösungsansätze, den streng biblizistischen, auf der Literallexegese des Buches *Genesis* beruhenden Kreationismus und auf die Lehre vom *Intelligent Design*, die an die natürliche Theologie William Paleys in der Aufklärung zurückgriff.

Der Kreationismus führte jedoch alsbald dazu, sich mit der gesamten Naturwissenschaft zu überwerfen, da man nicht lediglich die Evolutionslehre, sondern überdies physikalische und chemische Lehre im Rahmen von Datierungstechnologien sowie geologische Positionen attackieren musste. Den Kreationisten fiel es dabei schwer, Kriterien dafür anzugeben, wann naturwissenschaftliche Erkenntnisse akzeptabel waren und wann nicht. Noch problematischer war

die Rezeption des *Intelligent Design*, dessen Schöpfungsbegriff notorisch weltimmanent ausgerichtet war. Der Designer war nun einmal kein transzendenter Gott, sondern eine innerweltliche Intelligenz, was zum einen die Frage nach der Schöpfung nur verschob, zum anderen aber, entgegen den fundamentalen Ursprungsintentionen der *Fundamentals* die Supernaturalität Gottes in keiner Weise zu wahren verstand. Das heißt, nicht nur in der Tonlage, auch inhaltlich brach man mit Kernelementen der *Fundamentals*.

Dies führte bereits in den 1970er Jahren zu der berechtigten Frage, ob die *Fundamentals* überhaupt fundamentalistisch waren oder ob es eine Kontinuität zwischen ihnen und dem Neofundamentalismus gab. Der Religionshistoriker Ernest Sandeen und aus evangelikaler Sicht George W. Dollar verneinten rundweg beide Fragen.⁵⁷ George Marsden hingegen bemerkte nur ein wenig verzagt, es sei nun einmal üblich, die *Fundamentals* mit dem Fundamentalismus in eine Linie zu bringen, was argumentativ nicht wirklich überzeugend war. Neuerdings hat Frances FitzGerald in einer facettenreichen Untersuchung auf die Diskontinuitäten aufmerksam gemacht, insbesondere auf das Fehlen jeglichen Dispensationalismus in den *Fundamentals*. Dennoch stellt sie ebenfalls die Kontinuität von *Fundamentals*, frühem Fundamentalismus und Neofundamentalismus, gerade vor dem Hintergrund anhaltender Dispute mit dem theologischen Modernismus nicht in Frage (FitzGerald 2017: 95–142). Tatsächlich dürfte diese Position korrekt sein, wenn man sich der Frage hermeneutisch nähert. Es findet sich eine Auslegungstradition der *Fundamentals* sowohl in der Zuschreibung von außen als auch aus der Binnenperspektive der divergenten Fundamentalismen in ihren jeweiligen situativen Konstellationen, die es erlauben, hier eine Kontinuität anzusetzen, solange klar bleibt, dass die *Fundamentals* und der frühe Fundamentalismus in eine gänzlich andere Situation hinein sprachen und dies auf eine ganz andere Art taten, als es im Neofundamentalismus unserer Tage üblich ist. Eines aber sollte klar geworden sein: Der Fundamentalismus war und ist eine Strömung, die sich aus Fragestellungen der Moderne speist und die durchweg in einem je und je unterschiedlich gearteten funktionalen und inhaltlichen Verhältnis zur jeweils als dominant gedachten Variante der Moderne steht. Einen vormodernen Fundamentalismus, etwa der Inquisition oder der Hexenverfolgung, hat es nicht gegeben und kann es nicht geben. Fundamentalismus und Moderne sind zwei Seiten einer Münze.

Literatur

Bennett, David H. (1995): *The party of fear. The American Far Right from nativism to the militia movement*, New York: Vintage Books.

⁵⁷ Sandeen (1970); Dollar (1973). Siehe dagegen Marsden (1980).

- Berg, Manfred (2014): *Lynchjustiz in den USA*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Black, Edwin (2003): *War against the weak. Eugenics and America's campaign to create a master race*, New York: Four Walls Eight Windows.
- Blaschke, Olaf (2000): «Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter», in: *Geschichte und Gesellschaft*, 26, Nr. 1, S. 38–75.
- Brinktrine, Johannes (1947): *Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie Bd. 1*, Paderborn: Schöningh.
- Brown, Dorothy M. / McKeown, Elizabeth (1997): *The poor belong to us. Catholic charities and American welfare*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chambers II, John W. (2001): *The tyranny of change. America in the progressive era, 1890–1920*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Conkin, Paul K. (1998): *When all the gods trembled. Darwinism, Scopes, and American intellectuals*, Lanham, MD, Oxford: Rowman & Littlefield.
- Creech, Joe (2006): *Righteous indignation: Religion and the populist revolution*, Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Curtis, Susan (2001): *A consuming faith. The social gospel and modern American culture*, Columbia, MO, London: University of Missouri Press.
- Daniels, Robert V. (2006): *The fourth revolution. Transformations in American society from the sixties to the present*, New York, London: Routledge.
- D'Emilio, John / Freedman, Estelle B. (1997): *Intimate matters. A history of sexuality in America*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Diamond, Sara (1998): *Not by politics alone. The enduring influence of the Christian Right*, New York: Guilford Press.
- Dollar, George W. (1973): *A history of fundamentalism in America*, Greenville, SC: Bob Jones University Press.
- Dorrien, Gary (2011): *Social ethics in the making. Interpreting an American tradition*, Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Finzsch, Norbert (2012): «The Harlem Renaissance: American modernism, multiple modernities or postcolonial diaspora?», in: Thomas Welskopp, Alan Lessoff (Hg.), *Fractured modernity. America confronts modern times, 1890s to 1940s*, München: Oldenbourg, S. 191–212.
- FitzGerald, Frances (2017): *The Evangelicals. The struggle to shape America*, New York: Simon & Schuster.
- Flanagan, Maureen A. (2007): *America reformed. Progressives and progressivisms, 1890s–1920s*, New York: Oxford University Press.
- Fleckenstein, Gisela / Schmiedl, Joachim (Hg.) (2005): *Ultramontanismus: Tendenzen der Forschung*, Paderborn: Bonifatius.
- Frank, Thomas (2020): *People, No. A brief history of anti-populism*, New York: Metropolitan Books.
- Goldsmith, Barbara (1998): *Other powers. The age of suffrage, spiritualism, and the scandalous Victoria Woodhull*, New York: Knopf.

- Green, Harvey (2000): *The uncertainty of everyday life, 1915–1945*, Fayetteville: University of Arkansas Press.
- Hale, Grace E. (1999): *Making whiteness. The culture of segregation in the South, 1890–1940*, New York: Vintage Books.
- Hale, Grace E. (2011): *A nation of outsiders. How the white middle class fell in love with rebellion in postwar America*, New York: Oxford University Press.
- Hankins, Barry (2010): *Jesus and gin. Evangelicalism, the roaring twenties and today's culture wars*, New York: Palgrave Macmillan.
- Hart, Darryl G. (2003): *Defending the faith. J. Gresham Machen and the crisis of conservative Protestantism in modern America*, Phillipsburg, NJ: P & R.
- Hartman, Andrew (2016): *A war for the soul of America. A history of the culture wars*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Hawley, Ellis W. (1992): *The Great War and the search for a modern order. A history of the American people and their institutions, 1917–1933*, New York: St. Martin's Press.
- Hochgeschwender, Michael (2012): «The Scopes trial in the context of competing modernity discourses», in: Thomas Welskopp, Alan Lessoff (Hg.), *Fractured modernity. America confronts modern times, 1890s to 1940s*, München: Oldenbourg, S. 213–233.
- Hochgeschwender, Michael (2017): «Populismus in der US-amerikanischen Präsidentschaft: Die Progressivisten und <das Volk>», in: Thorsten Beigel, Georg Eckert (Hg.), *Populismus. Varianten von Volksherrschaft in Geschichte und Gegenwart*, Münster: Aschendorff, S. 145–162.
- Hochgeschwender, Michael (2019): «US Populism in the Late 19th Century», in: Heike Paul, Ursula Prutsch, Jürgen Gebhardt (Hg.), *The comeback of populism. Transatlantic perspectives*, Heidelberg, S. 55–64.
- Hoeveler, J. David (2007): *The evolutionists. American thinkers confront Charles Darwin, 1860–1920*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Hunt, Alan (1999): *Governing morals. A social history of moral regulation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Idema, Henry (1990): *Freud, religion, and the roaring twenties. A psychoanalytic theory of secularization in three novelists: Anderson, Hemingway, and Fitzgerald*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Käsehage, Nina (Hg.) (2021): *Religious fundamentalism in the age of pandemic*, Bielefeld: Transcript.
- Kazin, Michael (2006): *A godly hero. The life of William Jennings Bryan*, New York: Knopf.
- Kienzler, Klaus (1996): *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, München: Beck.
- Kitchen, Kenneth A. (2012): *Das Alte Testament und der Vordere Orient. Zur historischen Zuverlässigkeit biblischer Geschichte*, Giessen: Brunnen.
- Lange, Sebastian (2021): «Religiöser Fundamentalismus», in: Michael G. Festl (Hg.), *Handbuch Liberalismus*, Stuttgart: J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung & Carl Ernst Poeschel GmbH, S. 329–332.

- Leach, William (1993): *Land of desire. Merchants, power, and the rise of a new American culture*, New York: Vintage Books.
- Lears, T. J. Jackson (1994): *No place of grace. Antimodernism and the transformation of American culture, 1880–1920*, Chicago: University of Chicago Press.
- Marsden, George (Hg.) (1988): *The fundamentals. A testimony to truth*, New York: Garland.
- Marsden, George M. (1980): *Fundamentalism and American culture. The shaping of twentieth-century evangelicalism, 1870–1925*, New York: Oxford University Press.
- McGirr, Lisa (2001): *Suburban warriors: The origins of the New American Right*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Moran, Jeffrey P. (2002): *The Scopes trial. A brief history with documents*, Boston, MA: Bedford/St. Martin's.
- Moreton, Bethany (2009): *To serve god and Wal-Mart. The making of Christian free enterprise*, Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- Phillips-Fein, Kim (2009): *Invisible hands. The businessmen's crusade against the New Deal*, New York, London: Norton.
- Postel, Charles (2007): *The populist vision*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Preston, Andrew (2012): *Sword of the spirit, shield of faith. Religion in American war and diplomacy*, New York: Anchor Books.
- Prutsch, Ursula (2019): *Populismus in den USA und Lateinamerika*, Hamburg: VSA-Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung.
- Ricken SJ, Friedo (2003): *Religionsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, München: Beck.
- Rodgers, Daniel T. (2011): *Age of fracture*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rosen, Christine (2004): *Preaching eugenics: religious leaders and the American eugenics movement*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Rovira Kaltwasser, Cristóbal / Taggart, Paul / Ochoa Espejo, Paulina / Ostiguy, Pierre (Hg.) (2019): *The Oxford handbook of populism*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Sandeen, Ernest R. (1970): *The roots of fundamentalism. British and American millenarianism, 1800–1930*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Schmid, Konrad (2014): *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Shires, Preston (2007): *Hippies of the Religious Right. From the counterculture of Jerry Garcia to the subculture of Jerry Falwell*, Waco: Baylor University Press.
- Weber, Christoph (1991): «Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus», in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, S. 20–45.
- Wehler, Hans-Ulrich (1975): *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

-
- Weiß, Albert Maria (1885–1886): *Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Cultur*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Welskopp, Thomas (2010): *Amerikas große Ernüchterung. Eine Kulturgeschichte der Prohibition*, Paderborn: Schöningh.
- White, Richard (2017): *The republic for which it stands. The United States during Reconstruction and the Gilded Age, 1865–1896*, New York: Oxford University Press.
- White, Ronald C. / Hopkins, C. Howard (1975): *The social Gospel. Religion and reform in changing America*, Philadelphia: Temple Univ. Press.
- Zenger, Erich (2012): *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von Christian Frevel, Stuttgart: Kohlhammer.
- Zimmerman, Jonathan (2002): *Whose America? Culture wars in the public schools*, Cambridge, MA, London: Harvard University Press.

Rationalitätsprimat und Verehrungspraxis: Konkurrierende Interpretationen der Modernisierung des Buddhismus im kolonialen Ceylon

Martin Baumann

«Reibungsgewinne» und «Reibungsverluste» als titelgebende Stichworte, unter denen der Sammelband die Reaktionen von Religionen auf die Moderne analysiert, können treffend auf die zahlreichen Veränderungen von Religionen in Ländern Asiens angelegt werden. Charakteristisch für das 19. und frühe 20. Jahrhundert sind Anpassungen und Neuinterpretationen bestehender Lehren, Praktiken, Rollen und Organisationsformen. Diese Reformen und Neuansätze lassen sich als Reaktionen auf die grundlegenden Veränderungen der ökonomischen, politischen, sozialen und religiösen Gesellschaftsbereiche infolge der europäischen Kolonialherrschaft sowie innergesellschaftlicher Kritik an den Religionen lesen. Die Begegnung mit neuen philosophischen und ethischen Idealen, die Herausforderungen verschiedener christlicher Missionen und das in Europa und Nordamerika vorherrschende idealisierte Bild ›orientalischer Spiritualität‹ motivierten Reformen, ihre jeweiligen religiösen Traditionen nach modernen Grundsätzen zu restrukturieren und zu standardisieren. Dieser Typ von Reformern machte es sich zur Aufgabe, vermeintlich Überholtes, nicht mehr der neuen Zeit Angemessenes wie etwa bestimmte rituelle Praktiken und Sozialbräuche zu kritisieren und auszusortieren. Die religiöse Tradition sei zu reinigen und durch Text-, Laien- und Rationalisierungsbezug zu aktualisieren. Der Beitrag wird dieses am Beispiel der in Ceylon des späten 19. Jahrhunderts wirkenden buddhistischen Erneuerer, dem Amerikaner Henry Steel Olcott und dem ceylonesischen Reformen Anagārika Dharmapāla, genauer aufzeigen.

Neben diesen Modernisierern, die sich als ›Reibungsgewinner‹ für die buddhistische Sache verstanden, gab es jedoch noch einen weiteren, weniger bekannten Typ von Erneuerern. Auch die bisher führenden Vertreter der Priester- und Mönchsgemeinschaften sahen sich zu Reaktionen auf die Herausforderungen neuer Techniken und Ideale, des missionarischen Christentums und neu entstehender sozialer Schichten in den städtischen Zentren veranlasst. In Ceylon waren dies gelehrte buddhistische Mönche, die neue Vermittlungsformen, Ausbildungsstrukturen und formalisierte Frömmigkeitspraktiken schufen, wie der Beitrag verdeutlichen wird. Beide Seiten, neu auftretende Reformen und etablierte Religionsvertreter, standardisierten Glaubensansichten und Rituale und legten in religiösen Texten und populären Erbauungsschriften Wert auf

ein eigenverantwortliches Verständnis lehrbezogener, ethischer und ritueller Grundlagen.

Die Entwicklungen in Ceylon stehen im Kontext und teils direkter Wechselwirkung mit ähnlichen Veränderungen und Reformen in anderen Ländern Asiens. Für Indien zeigt der Beitrag von Frank Neubert in diesem Band auf, wie indische Reformer die Vielzahl von Hindu-Religionen in Orientierung an europäischen Idealen und monotheistischen Religionen mittels als zentral erachteter Inhalte, Texte und Praktiken vereinheitlichten und ihrem Verständnis nach modernisierten (dazu auch Radice 1999; King 1999; Beckerlegge 2008). In China trat ab 1912 der Ch'an-buddhistische Mönch Taixu (T'ai Hsü, 1890–1947) der Kritik chinesischer Intellektueller am Buddhismus als Reformler entgegen: Er gründete Laiengesellschaften, hielt öffentliche Vorträge, publizierte u.a. in einer eigenen Zeitschrift und etablierte ein buddhistisches Bildungsinstitut. Taixu verwandte eine neue Begrifflichkeit gegen den Vorwurf, der Buddhismus sei «primitiver Aberglaube», erklärte Buddhismus und Wissenschaft als miteinander übereinstimmend und setzte sich für eine Reform des buddhistischen Ordens ein (Pittman 2001; Jones 2021). In Japan sahen sich buddhistische Mönche und Gelehrte angesichts der zunehmenden Unterdrückung des Buddhismus durch die Meiji-Regierung, der Restauration des kaiserlichen Shinto und der Verunglimpfung als unjapanische, nutzlose und jenseitige Religion genötigt, Reformen anzustoßen. Buddhistische Schulen und Tempel gelobten die Unterstützung des Kaisers und der Nation. Um die Nützlichkeit für Staat und Volk zu erweisen, engagierten sie sich für Bildung, Wohlfahrt, moralische Erziehung, Spenden für die imperiale Armee und weiteres (Davis 1989; Lopez Jr. 2002: xxiii–xxv).

Charakteristisch für chinesischen, japanischen, indischen und ceylonischen Reformer war, dass sie eine Orientierung an westlicher Technik und Wissenschaft, an sozialer Wohlfahrt, karitativen Diensten und Schulbildung, der Aufwertung des Individuums, allen voran nicht-ordinierter Laien, und eine teils aus christlicher Polemik gespeiste Kritik an bestimmten Ritualpraktiken verfolgten. Sie strebten eine positiv konnotierte Modernisierung an, lehnten eine Verwestlichung jedoch entschieden ab. Als modern galten diesen Reformern neue Techniken wie Buchdruck und rasche Mobilität, Naturwissenschaften, Rationalismus, Weltzugewandtheit, Bildung, soziale Dienste für das Gemeinwohl, Eigenorganisation in Laiengesellschaften, Selbstverantwortung und Autonomie des Individuums (Beckerlegge 2008; McMahan 2008: 61–76, 91–101). Die Kehrseite der Moderne erfuhren die Völker und ihre Sprecher in den Ländern Süd-, Südost- und Ostasiens unmittelbar in der kolonialen Umgestaltung und ökonomischen Ausbeutung ihrer Länder, in missionarischem Christentum mit seiner Geringschätzung, zumeist Verachtung bestehender religiöser Praktiken und Lehren sowie – eher indirekt – in der orientalistischen Fremddarstellung

und epistemologischen Hegemonie über die Kulturen und Religionen (Said 1978; King 1999; App 2010).

Vor dieser Folie stehen im Folgenden konkurrierende Buddhismusinterpretationen von aktivistischen Laienreformern und gelehrten Mönchen im Fokus. Beide beziehen sich auf den südlichen Buddhismus bzw. Theravāda-Buddhismus, der vornehmlich in Ceylon (seit 1972 Sri Lanka), Thailand, Burma (seit 1989 Myanmar) und Laos anzutreffen ist. Diese Buddhismusrichtung betont traditionell eine strikte Unterscheidung zwischen Ordinierten (Mönchen, Nonnen) und Laienbuddhisten und -buddhistinnen und orientiert sich inhaltlich an den Schriften des Pāli-Kanons.

Der Beitrag setzt mit einer Skizze der historischen Entwicklungen des Buddhismus auf Ceylon ein und benennt die Auswirkungen des britischen Kolonialsystems für den buddhistischen Mönchsorden, den *Sangha*. Der nachfolgende Teil stellt die in der Forschung bislang tonangebende Meistererzählung der Modernisierung des südlichen Buddhismus durch neue religiöse Akteure wie Henry Steel Olcott und Anagārika Dharmapāla vor. Diese konzipierten einen individualistischen, textbegründeten und ritualekritischen Buddhismus, der kompatibel mit den Ansprüchen moderner Zeit sei. Dieser Meistererzählung stelle ich im nachfolgenden Teil neuere Forschungen gegenüber, die aufzeigen, dass nicht nur die Laienreformer Antworten auf die religiösen und sozialen Herausforderungen konzipierten, sondern sehr wohl auch gelehrte buddhistische Mönche. Diese nahmen neue Rollen an, indem sie neue Bildungsinstitutionen schufen und Frömmigkeitspraktiken mit einheitlicher Abfolge propagierten. Der Schlussteil führt die Befunde zusammen und argumentiert in der analytischen Perspektive Shmuel N. Eisenstadts, dass Buddhisten unterschiedliche Wege und Mittel heranzogen, um den Herausforderungen der Moderne zu begegnen. Der Beitrag argumentiert, dass einem ritualekritischen Rationalitätsprimat buddhistischer Lehre mit Orientierung am euroamerikanischen Moderne- und Wissenschaftsdiskurs und viktorianischen Normenkatalog für städtisch-gebildete Laienbuddhisten eine andere, stark devotional ausgerichtete Buddhismusinterpretation gegenüberstand. Diese führte die buddhistische Tradition mit Vorrang des *Sangha* fort, aktualisierte sie durch neue Bildungsimpulse und Techniken, und popularisierte überkommene Frömmigkeitspraktiken für ländliche Laienbuddhisten.

1. Historischer Kontext des britisch-kolonialen Ceylon

Historisch geht der Buddhismus in Ceylon auf das 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung zurück. Der Sohn des großen indischen Königs Aśoka, der buddhistische Mönch Mahinda, brachte die buddhistische Lehre und begründete das enge Austauschverhältnis von ceylonesischem Königtum und

buddhistischem Orden. Der König in Kandy spendete in den nachfolgenden Jahrhunderten dem *Sangha*, dem buddhistischen Orden, Klöster und teils ganze Ländereien. Der *Sangha* legitimierte die Herrschaft des Königs, und die zu Beginn weltabgewandten Mönche entwickelten sich zu weltzugewandten Beratern, Lehrern, Ritualspezialisten und königlichen Chronisten (Carrithers 1984; Gombrich 1988: 148–166).

Ab dem frühen 16. Jahrhundert errichtete die portugiesische Kolonialmacht Handels- und Militärstützpunkte in den Küstenebenen Ceylons. Den Portugiesen folgte Mitte des 17. Jahrhunderts die Niederländische Ostindien-Kompanie, die jedoch auch nur die Küstenregionen beherrschte. Das britische Empire, das zuvor schon Teile Indiens seinem weltweiten Handels- und Kolonialgebiet einverleibt hatte, machte Ceylon 1803 zur Kronkolonie und eroberte neben den Küstenregionen 1815 auch das zentral im Hochland gelegene letzte noch unabhängige Königreich Kandy. In den Folgejahrzehnten gestaltete die britische Kolonialmacht die bisher dorfzentrierte agrarische Subsistenzwirtschaft zu einer Handels- und Exportwirtschaft um: Die Kolonialbeamten ließen Tee- und Kaffeeplantagen anlegen und die Güter für den Export nach Europa verschiffen. In der Folge verschob sich das gesellschaftliche Leben fort von den Dörfern hin zu den neu entwickelten städtischen Zentren in den Küstenregionen. Dort führte die Kolonialverwaltung das britische Schul- und Bildungssystem ein, das fortan der Schlüssel für sozialen Aufstieg und Status wurde (Bond 1988: 13–19).

Der Mönchsorden war in mehrfacher Weise von den kolonialen Eingriffen betroffen. Das Ende des Königreichs Kandy hatte das Ende der königlichen Patronage und der engen, jahrhundertelangen Königtum-Ordens-Symbiose zur Folge. Der Mönchsorden wurde wider Willen freigesetzt und verlor den bisher herausgehobenen Status, Einfluss und Schutz. Auch der Reichtum des *Sangha* an umfangreichen Ländereien reduzierte sich durch die britischen Umverteilungen und das Anlegen von Plantagen. Wie George Bond resümiert: «The net effect of British policies was to disestablish Buddhism by ceasing to protect the Sangha and its landholdings» (1988: 19). Der *Sangha* war durch die vielfältigen kolonialen Umgestaltungen eindeutiger «Reibungsverlierer» der Modernisierung sozialpolitischer Strukturen.

Die Mönche sahen sich überdies neuen, starken Konkurrenten im religiösen Feld gegenüber: Mit der Kolonialmacht kamen bald auch christliche Missionsgesellschaften nach Ceylon. Diese waren als Folge der evangelikalen Erweckungsbewegung im ausgehenden 18. Jahrhundert in Großbritannien entstanden und hatten die «Rettung der Seelen» im Mutterland und den Kolonien des Empire zum Ziel (Harris 2006: 13). Die von Baptisten, Presbyterianern, Methodisten und Anglikanern errichteten Missionsschulen und Krankenhäuser warben in den Dörfern für die christliche Botschaft und verunglimpften aggressiv buddhistische Praktiken und Lehren als «abergläubisch», unmoralisch und ritualistisch. Die kolonialen Verwaltungsbeamten, die zu Beginn die buddhisti-

sche Tradition respektiert hatten, waren sich ab etwa 1830 mit den Missionaren einig darin, durch Fürsorge und Gerechtigkeit <zivilisierend> in Ceylon zu wirken, was den *Sangha* und die buddhistische Tradition zunehmend unter Druck brachte (Bond 1988: 20–21; Gombrich 1988: 176–181; Harris 2006: 37–41).

Überdies hatte der *Sangha* das Privileg der Ausbildung der Jugend in den Tempelschulen an das neu eingeführte britische Bildungssystem, zu dem christliche Missionsschulen integral gehörten, verloren. Gerade die Missionsschulen waren strategisch wichtig, da sie das buddhistische Bildungssystem zurückdrängten und Kinder und Jugendliche früh und aufdringlich in christlichen Lehren und Werten unterrichteten. In den Missionsschulen bildete sich so eine neue ceylonische Elite heraus, die in der britischen Verwaltung Karriere machte und westlich-britisch orientiert war. Eine neue singalesische Mittelschicht mit Verwaltungsbeamten, Händlern, Lehrern, Ärzten und Rechtsanwälten wuchs in den städtischen Zentren heran.

Die buddhistischen Mönche hatten die christlichen Missionare zu Beginn in ihren Dörfern reden und agieren lassen. Mit der zunehmenden Verunglimpfung buddhistischer Lehren und Praktiken wandelte sich jedoch die zuvor passive Einstellung zu einer aktiven, argumentativ geschulten Auseinandersetzung mit den selbstgerecht auftretenden Missionaren. Gebildete städtische Mönche widersetzten sich ab 1865 in öffentlichen Debatten vor großem Publikum der Herabsetzung durch die Missionare. 1873 fand eine solche Debatte in Panadura, nicht weit von der Hauptstadt Colombo entfernt, zwischen dem buddhistischen Mönch Mohottivatte Guṇānanda Thera (1823–1890) und dem Konvertiten und Methodisten-Missionar David de Silva der *Wesleyan Missionary Society* statt. Der gelehrte Mönch Guṇānanda Thera kritisierte biblische Aussagen und pries die reine Moral des Buddhismus und die erbauliche und rationale Natur der Allwissenheit des Buddha. Der Mönch stellte den Buddhismus dem Christentum als ebenbürtig in Alter und philosophischer Tiefe dar, mit einem herausgehobenen Gründer, umfangreichem Textkorpus und profundem Lehrgebäude. Die missionarische Kritik am Buddhismus und die triumphale Selbstdarstellung des Christentums durch viele Missionare kehrte Guṇānanda Thera gekonnt um, um auf textlicher Exegese buddhistische Lehren zu verteidigen und alt- und neutestamentliche Glaubensauffassungen scharf anzugreifen (Peebles 1878; Gombrich 1988: 181–183; Harris 2006: 201–203).

Die Debatte, die buddhistischen Zuhörern zufolge Guṇānanda Thera für sich entscheiden konnte, druckten singalesische und englische Zeitungen in Zusammenfassung ab. Zudem erschienen die Reden 1878 in Buchform in Indien und den USA als *The Great Debate – Buddhism and Christianity Face to Face* (Peebles 1878). Dieses Buch und die Darstellungen zum Buddhismus las auch der an esoterischen Themen interessierte Amerikaner Henry Steel Olcott (1832–1907) (Bechert 1966: 45). Der Oberst und Anwalt Olcott hatte 1875 gemeinsam mit dem spiritistischen Medium Helena Petrovna Blavatsky (1831–

1891) die Theosophische Gesellschaft in New York gegründet. Die Gesellschaft hatte den Anspruch, die so bezeichnete verborgene «alte Weisheitsreligion», die allen bekannten Religionen zugrunde liege, mittels spiritistischer Eingebungen in der Jetztzeit wieder zur Sprache zu bringen. Im Hinduismus und insbesondere im Buddhismus sahen Blavatsky und Olcott die edelsten und am wenigsten verderbten Überbleibsel der großen alten Weisheitsreligion. Olcott kontaktierte Guṇānanda Thera in Ceylon per Brief und erhielt von ihm eine Einladung nach Ceylon. Blavatsky und Olcott reisten 1879 erst nach Indien – das sie für den «Urgrund aller Religionen» hielten – und konvertierten nach ihrer Ankunft in Ceylon 1880 öffentlich zum Buddhismus (Lopez Jr. 2002: xii–xiii). Der Ankunft folgten bald reformerische Aktivitäten, die die bisherige Forschung als Meistererzählung der Modernisierung des südasiatischen Buddhismus darstellte. Dieses gilt es im nächsten Schritt aufzuzeigen.

2. *Buddhistischer Modernismus: Henry Steel Olcott und Anagārika Dharmapāla*

Der Übertritt der zwei prominenten westlichen Personen Blavatsky und Olcott zum Buddhismus stärkte das buddhistische Selbstbewusstsein, dem missionarischen Einfluss energischer entgegenzutreten. Während Blavatsky bald wieder abreiste, verblieb Olcott in Ceylon und verschrieb sich mit seinem organisatorischen Talent der Wiederbelebung des Buddhismus. 1880 gründete er als neue Laienorganisation die buddhistisch-theosophische Gesellschaft Ceylon mit dem Ziel, das buddhistische Vermächtnis zu erhalten und in neu gegründeten buddhistischen Schulen neben dem offiziellen Curriculum eine buddhistische Ausbildung zu fördern. Denn am britischen Ausbildungssystem waren die christlichen Missionen mit ihrem Konfessionsunterricht unmittelbar beteiligt, bestehende buddhistische Tempelschulen jedoch waren aufgrund fehlender Standards nicht offiziell anerkannt (Gombrich 1988: 164–186).

Das Lehrmittel für die neuen buddhistischen Schulen entwickelte der umtriebige Olcott sogleich selbst. Er legte 1881 mit seinem *Buddhistischen Katechismus* in englischer und singalesischer Sprache eine Einführung zum Leben des Buddha, der Lehre und dem Orden in Frage-und-Antwort-Form vor (Olcott 1982 [1881]). In diesem Katechismus ist das theosophisch-modernistische Buddhismusverständnis Olcotts greifbar, insofern Olcott sich nicht an der gelebten buddhistischen Tradition Ceylons orientiert, sondern an der theosophisch gefärbten Figur des Buddha als großem Weisheitslehrer. So heißt es in der Antwort auf die Frage, wer der Buddha gewesen sei: «An all-seeing, all-wise Counsellor; one who discovered the safe path and pointed it out» (Olcott 1982 [1881]: 52, Antwort auf Frage 167). Dieser habe ein vernunftbegründetes philosophisch-psychologisches Lehrsystem verkündet, das frei von rituellen

und priesterlichen Handlungen sei. Zur Haltung Buddhas zu kultischen Handlungen heißt es entsprechend: «From the beginning, he condemned the observance of ceremonies and other external practices, which only tend to increase our spiritual blindness and our clinging to mere lifeless forms» (Olcott 1982 [1881]: 57, Antwort auf Frage 182). Anstatt ritueller Verehrungshandlungen sei der Buddhismus als eine rein moralische Philosophie, als ein System der Ethik und transzendentalen Metaphysik charakterisiert (Olcott 1982 [1881]: 111, Antwort auf Frage 329). Olcotts Buddhismusinterpretation, die auf Texte des Pāli-Kanons und nicht auf die Traditionsgeschichte rekurrierte, orientierte sich an typisch modernen Konzepten wie Rationalismus, Wissenschaft, Vernunft, individuell verantworteter Ethik jenseits institutioneller Religion und Antiritualismus, gefärbt durch eine theosophische Weltanschauung (Prothero 1996; McMahan 2008: 98–101; Bretfeld/Zander 2017).

Die Auffassung, der «eigentliche» Buddhismus sei eine ethische Lehre und vernunftbegründete Philosophie, frei von Ritualen und religiösen Handlungen, stand in Übereinstimmung mit dem dominanten, orientalistisch geprägten Buddhismusverständnis in Europa und Nordamerika (Almond 1988; Baumann 2018: 387–391). Insbesondere die ab den 1880er Jahren verstärkte Rezeption buddhistischer Pāli-Texte, die historisierend als am nächsten der Frühphase des Buddhismus angesehen wurden, beförderte das Bild einer ethisch hochstehenden, rationalen und anti-ritualistischen Religion. Genau in dieser Perspektive verstand sich die 1881 vom britischen Pāli-Gelehrten Thomas W. Rhys Davids (1842–1922) und seiner Frau Caroline A.F. Rhys Davids (1857–1942) gegründete Pali Text Society. Sie wollte mit der Übersetzung und Publikation der Lehrtexte des Pāli-Kanons die vermeintlich ursprünglichen, durch Tradition unverfälschten Lehrinhalte dem gebildeten Publikum in Europa und Asien näherbringen. Rituale und Verehrungsformen seien im frühen Buddhismus abwesend gewesen. Das gleiche Bild zeichnete der deutsche Indologe Hermann Oldenberg (1854–1920) in seinem vielgelesenen Buch *Buddha* (1881). Der Pāli-Kanon sei hinsichtlich der in ihm enthaltenen Legenden und Wundergeschichten, die späteren Texteditionen entstammen würden, zu reinigen, um so erst ein entmythologisiertes, faktenbasiertes Porträt des Buddha als großem Lehrer und Philosophen freilegen zu können (Hallisey 1995: 34–38, 44–47; Snodgrass 2007; Baumann im Druck).

Im kolonialen Ceylon hatte Olcott 1880 die Bekanntschaft mit Don David Hēvāvitāraṇa (1864–1933) gemacht. Die buddhistischen Eltern von Hēvāvitāraṇa gehörten als Handelskaufleute der kleinen englisch-sprachigen Mittelklasse Colombos an und ließen den Sohn in einer katholischen Grund- und anglikanischen Mittelschule ausbilden. 1881, 17-jährig, legte Hēvāvitāraṇa die Gelübde eines «Hauslosen» ab und nahm den buddhistischen Namen Anagārika Dharmapāla, «Beschützer des Dharma», an. Nicht als Mönch dem strikten Regelwerk unterworfen, sondern mit neu erfundener Statusrolle zwi-

schen buddhistischem Laien und Ordiniertem, wollte er sich aktiv für die Wiederbelebung des Buddhismus einsetzen (Gombrich/Obeyesekere 1988: 217; Kemper 2015).

Dharmapāla engagierte sich in der buddhistisch-theosophischen Gesellschaft Ceylon, reiste mit Olcott 1889 nach Japan, um für die Erneuerung und Einheit des Buddhismus zu werben, und besuchte 1891 in Nordindien Bodh Gaya, den Ort der Erleuchtungserfahrung des Buddha. Dieser für Buddhisten einst herausragende Pilgerort war jedoch im Besitz eines hinduistischen Priesters und seines Shiva-Tempels und symbolisierte damit erkennbar den Niedergang des Buddhismus in seinem Ursprungsland. Dharmapāla rief die Maha Bodhi Society ins Leben, um den Ort für den Buddhismus zurückzugewinnen und eine Regeneration buddhistischer Tradition in Indien und Ceylon herbeizuführen. Bald entstanden in europäischen Ländern und Nordamerika Zweigstellen der Gesellschaft. Durch Dharmapālas rege Reisetätigkeit konnten sie die Gesellschaft als real bestehende – und nicht etwa nur rhetorische – weltweite buddhistische Interessensbewegung etablieren. Dharmapālas gefeierte Teilnahme am Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago ließ ihn international zu einem der wichtigsten Sprecher und Vertreter der buddhistischen Erneuerung in Südasien werden (Gokhale 1973; Gombrich 1988: 189–190; Lopez Jr. 2002: xvii).

Als Angehöriger der gebildeten, englischsprechenden Mittelklasse war Dharmapāla stark an Inhalten und weniger an den religiösen Ritualen und Verehrungspraktiken interessiert. Die englischen Übersetzungen buddhistischer Texte durch die Pāli Text Society eröffneten ihm wie auch anderen Mittelklasse-Angehörigen einen Zugang zum Selbststudium kanonischer Texte. Auf die traditionell in den Klöstern praktizierten Lehrdarlegungen durch Mönche griff Dharmapāla nicht mehr zurück. Vielmehr eignete er sich ohne Vermittlung durch Mönche buddhistische Inhalte im Zuge einer Selbstermächtigung an. Auf den rituellen Dorfbuddhismus schaute Dharmapāla von seinem rational geprägten Buddhismusverständnis her mit Verachtung herab. Er vertrat einen von kultischen Handlungen gereinigten, an rationalen Lehrinhalten, ethischen Ansprüchen und sozialem Handeln orientierten Buddhismus des selbstverantwortlichen Individuums (McMahan 2008: 95). Dharmapāla orientierte sich damit auffallend eng am textbasierten Buddhismusbild europäischer Orientalisten (insbesondere Rhys Davids), das er als selbsternannter Erneuerer des ceylonesischen Buddhismus nicht kritisch hinterfragte. Vielmehr führte er damit Strukturen von Wissens- und Machtungleichheit in Form einer «interkulturellen Mimesis» fort (Hallisey 1995: 33). Genau dieses orientalistische und damit stark moderne geprägte Buddhismusbild vertrat Dharmapāla auf seinen Vortragsreisen in den USA und Europa und fand dort viel Anklang.

In einem Punkt unterschied sich Dharmapālas weltzugewandtes Buddhismusverständnis jedoch von dem der europäischen Orientalisten. In romanti-

scher Rückprojektion glorifizierte er die Frühphase des singalesischen Buddhismus, in der dieser gereinigte Buddhismus einst bestanden habe. In seinen Schriften und Reden pries Dharmapāla singalesisch-nationalistisch zentrale buddhistische Lehr- und Normaspekte als Mittel, die alte Größe Ceylons wieder zu erlangen und die britische Kolonialmacht und das von ihm verachtete missionarische Christentum zu überwinden. Eine Modernisierung der ceylonesischen Gesellschaft stehe nicht im Gegensatz zu buddhistischen Werten und Inhalten. Vielmehr sei ein Wiederanknüpfen an Kerninhalte buddhistischer Lehre und Ethik und deren Reintegration in das nationale Leben der Schlüssel zu ökonomischem Erfolg und Unabhängigkeit (Gokhale 1973: 39; Gombrich 1988: 190–193; McMahan 2008: 111–113; Kemper 2015).

Der bedeutende Göttinger Buddhismus- und Südasiensforscher Heinz Bechert hatte die seit 1870 einsetzenden Aktivitäten von gelehrten Mönchen und Erneuerern wie Olcott und Dharmapāla als «buddhistische[n] Modernismus» bezeichnet (Bechert 1966: 37). Dieser buddhistische Modernismus kennzeichne ein Betonen rationalistischer Elemente, der Anspruch der Übereinstimmung mit den modernen Wissenschaften, die Gründung buddhistischer Laienorganisationen, soziale Reform und aktivistische Umgestaltung der Welt (Bechert 1966: 37–42, 1973: 91). Nachfolgende Buddhismusforscher wie Ganath Obeyesekere und Richard Gombrich hoben als Charakteristika die aktive Konfrontation mit dem missionarischen Christentum bei gleichzeitiger Übernahme von christlich-protestantischen Elementen wie Text-, Ethik- und Laienbezogenheit hervor. Sie prägten für die Veränderungen des ceylonesischen und allgemein des südasiatischen Buddhismus den Begriff des «protestantischen Buddhismus» (Obeyesekere 1970: 46; Gombrich 1988: 172–197; Gombrich/Obeyesekere 1988: 202–240; Prothero 1996).

Anders als bei Bechert verdeckt jedoch der Protest- und Protestantisierungsbezug – demnach der Widerstand gegen Missionare bei direkter Übernahme ihrer Formen – charakteristische Merkmale einer modernisierenden Neuinterpretation buddhistischer Praxis, Lehre und Organisationsformen, so wie diese der Soziologe Shmuel N. Eisenstadt (2000b, 2000a) in der generellen Perspektive multipler Modernen herausgearbeitet hat. Modern bzw. modernistisch war die neue aktive Rolle von Laienbuddhisten, die sich wie Olcott und Dharmapāla weitgehend unabhängig von den traditionellen Repräsentanten des Buddhismus, den Mönchen, in Wort und Schrift für die buddhistische Sache öffentlichkeitswirksam einsetzten. Laiengesellschaften wie die buddhistisch-theosophische Gesellschaft Ceylon und die Maha Bodhi Society entstanden und trugen buddhistische Anliegen national und international nach außen. Mit Besuchen und Vortragsreisen in Japan, China, den USA und Europa entstand erstmals das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer weltumspannenden buddhistischen Gemeinschaft (vgl. Eisenstadt 2000b: 4). Eine starke Betonung erhielten Texte und Bildung, volksreligiöse Kulthandlungen traf scharfe Kritik.

Olcott und Dharmapāla stellten die Übereinstimmung des Buddhismus mit den Wissenschaften heraus und priesen ihn als Religion der Vernunft. Als paradigmatisch modern galt ihnen «der Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt» und entmythologisierend redeten sie der «Naturalisierung» von Mensch, Gesellschaft und Natur» (Eisenstadt 2000a: 24) das Wort. Olcott und Dharmapāla waren von der Veränderbarkeit vorhandener Strukturen überzeugt (vgl. Eisenstadt 2000a: 25) und betonten einen weltzugewandten, universalen, sozial-aktiven Buddhismus, in dem der Einzelne ethische Verantwortung trägt. Das Ethos des buddhistischen Modernismus zielte auf eine Legitimierung des Buddhismus als zeitgemäße, der Moderne adäquate Religion, mit der sich die gebildeten, beruflich erfolgreichen Singalesen der neuen Mittelklasse identifizieren konnten (Obeyesekere 1970: 55; Gombrich 1988: 192–193). Diese individualistische, an Lehr- und Ethikkonzepten orientierte Form für Laienbuddhisten trugen Olcotts *Katechismus* und Dharmapālas Reisen nach Europa und Nordamerika, wodurch dortige orientalistische Buddhismusbilder verstärkt wurden, die ihrerseits die Vorlage dieser Interpretation waren. Mit Obeyesekeres und Gombrichs Forschungen galt diese Interpretation als Meistererzählung der Erneuerung des ceylonesischen und südasiatischen Buddhismus.

Bereits Bechert (1966: 42, 46) und weitere neuere Forschungen weisen, wie nachfolgend auszuführen sein wird, darauf hin, dass neben Olcott und Dharmapāla, die sich für die Rationalisierung und Ethisierung buddhistischen Laienlebens einsetzten, auch Mönche neue Antworten auf die Herausforderung der kolonialen Moderne gaben. Sie erreichten damit andere als die vornehmlich urban-gebildeten Gesellschaftsschichten, die Dharmapāla und Olcott adressierten.

3. Rituell-moderner Buddhismus: die gelehrten Mönche

Die historische Skizze hatte zuvor darauf hingewiesen, dass gelehrte Mönche sich in öffentlichen Debatten den Kritikern und Verunglimpfungen des Buddhismus durch christliche Missionare entgegenstellten. Dabei blieb es jedoch nicht, den anfänglichen Reibungsverlust des *Sangha* ändernde herausragende Mönche mit Bildung neuer Strukturen und ritualbezogener Standardisierungen in einen Reibungsgewinn um. Mohoṭṭivatte Guṇānanda Thera, der wortgewandte Verteidiger der buddhistischen Sache 1873 in der Debatte von Panadura, hatte 1862 in Colombo die singalesische *Society for the Propagation of Buddhism* gegründet und kopierte damit das anglikanische Vorbild der *Society for the Propagation of the Gospel*. Die buddhistische Gesellschaft kaufte eine Druckerpresse, die einst die anglikanische Mission nach Colombo gebracht hatte, und begann ab 1862 eine monatliche Zeitschrift herauszugeben. In dieser verteidig-

ten Guṇānanda Thera und weitere Autoren buddhistische Lehrinhalte gegen missionarische Angriffe und kritisierten ihrerseits christliche Lehrsätze. Auch in der größten Stadt im Süden Ceylons, in Galle, hatte der gelehrte Mönch Bulathgama Sumana (1795–1891) 1862 eine buddhistische Zeitschrift begonnen und verbreitete buddhistische Traktate und Schriften (Pematana 2020: 35). Von großer Bedeutung sollte zudem die 1873 von Hikkaḍuvē Sumaṅgala Thera (1827–1911) gegründete höhere Ausbildungsstätte Vidyodaya Pirivena in Colombo werden. Als Vorsteher der wohl wichtigsten buddhistischen Pilgerstätte Ceylons, dem Adam's Peak, galt Sumaṅgala Thera als einer der herausragenden Mönche und Repräsentanten des singalesischen Buddhismus. Die von ihm geleitete Bildungsstätte für buddhistische Gelehrsamkeit sollte fortan Mönche befähigen, rhetorisch versiert und konzeptionell bewandert für die Wiederbelebung des Buddhismus einzutreten. Die Finanzen für das College, ebenso für ein kurz später gegründetes zweites College, kamen von wohlhabenden buddhistischen Laienunterstützern aus Colombo (Bechert 1966: 46; Gombrich 1988: 181–185; Blackburn 2010: 35–68).

Im Rahmen dieser organisatorischen Erneuerungen buddhistischer Tradition hatte Guṇānanda Thera Olcott und Blavatsky nach Ceylon eingeladen. Nach ihrer Ankunft organisierte er eine öffentlichkeitswirksame Kampagnentour mit den <weißen Buddhisten> durch Ceylon (Snodgrass 2007: 199). Zwar hatte die Konversion der zwei in Ceylon hoch geachteten Persönlichkeiten der buddhistischen Sache neuen Aufschwung gegeben, doch trat Guṇānanda Thera den theosophisch gefärbten Auffassungen Olcotts und den Aktivitäten der buddhistisch-theosophischen Gesellschaft bald entgegen. 1887 publizierte er eine Gegenschrift zu Olcotts *Buddhistischem Katechismus*, ebenso in der Form von Antworten auf gestellte Fragen. Er sah die Notwendigkeit, «to reassert Buddhist truths in the face of false teachings introduced by foreign sympathizers» (Blackburn 2010: 136). Die singalesische Schrift *Bauddha Praśnaya (Fragen bezüglich Buddhismus)* betonte nicht nur, dass ordinierte Mönche und nicht Laien, zumal so bezeichnete <fremde Sympathisanten>, wieder die Autorität der Repräsentation des Buddhismus beanspruchten. Vielmehr hoben diese Schrift und die im gleichen Jahr publizierte Anleitung buddhistischer Lehre und Praxis, *Buddha Ādahilla*, entgegen Olcotts ritualkritischer Buddhismusinterpretation die Wichtigkeit von Frömmigkeits- und Ritualpraktiken als Teil des gelebten Buddhismus hervor (Pematana 2017: 60–67).

Die gelehrten Mönche zeichnete aus, dass sie einerseits mit Traktaten und Zeitschriften sowie neuen Ausbildungsinstitutionen wie den buddhistischen Colleges, zu denen auch Laienbuddhisten Zugang hatten, die gebildeten singalesischen Schichten adressierten. Andererseits betonten sie in ihren öffentlichen Auftritten gerade rituelle Verehrungspraktiken aus dem Repertoire der über Jahrhunderte gewachsenen buddhistischen Tradition. Diese umfassten Ehrerweisung gegenüber dem Buddha durch Verneigungen, Rezitation von

Pāli-Versen und Spenden von Blumen, Licht und Duft. Auch die Praxis der Pāli-Rezitation der buddhistischen Zufluchtnahme zum Buddha, *Dharma* (der Lehre) und *Sangha* und der fünf sittlichen Vorsätze gehörten dazu (Pematana 2020: 34, 41). Zur praktischen Anleitung und zum besseren Verständnis dieser devotionalen Praktiken der Ehrerweisung (Pāli *Buddha-vandanā* bzw. *Buddha-pūjā*) erschienen ab 1887 gedruckte liturgische Büchlein in Singalesisch, die die zu rezitierenden Pāli-Verse erläuterten. Das früheste dieser Liturgiebüchlein hatte Guṇānanda Thera verfasst. Mit diesem und zahlreichen weiteren konnten Bevölkerungsgruppen jenseits der städtischen Eliten erreicht werden. Zielgruppe waren die zunehmend lesekundigen Buddhisten und Buddhistinnen in den Dörfern (Pematana 2020: 36–37). Diese waren angesichts gesellschaftlicher Umwälzungen der Kolonialzeit, des Drängens christlicher Missionare zur Konversion und oft lediglich geringem buddhistischen Praxiswissen verunsichert. Angezeigt war keine intellektuelle Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehrinhalten, sondern eine Selbstvergewisserung buddhistischer Identität durch gelebte Praxis – Frömmigkeitspraktiken, Besuche buddhistischer Pilgerstätten, Verehrung buddhistischer Reliquien und Schutzrituale (Pematana 2020).

Die Grenzen des Einflusses des ritualkritischen und rationalistischen buddhistischen Modernismus hat die Buddhismusforscherin Anne M. Blackburn aufgezeigt. Sie legt dar, «that, even in central urban Buddhist institutions and associations linked to new forms of lay Buddhist participation, we do not see a substantial decline in monastic power and prestige, but rather continued collaboration between laypeople and monastics» (Blackburn 2010: 199–200). Der *Sangha* hatte politisch und ökonomisch zwar erheblich an Macht verloren, jedoch nicht an Ansehen und Einfluss beim Großteil der Laienbuddhisten und -buddhistinnen. Hier kam den Mönchen eine große Bedeutung zu, da eine Wiederbelebung des Buddhismus durch Vergewisserung buddhistischer Identität gerade im breiten, wenig gebildeten Volk in den praktischen Vollzügen anzusetzen hatte. Dies war eine Brücke, die gelehrte Mönche wie Guṇānanda Thera und Sumaṅgala Thera zu schlagen wussten.

4. *Schluss: Buddhismus, vielfältige Modernen und die Laien*

Anne M. Blackburn (2010: 197–199), Soorakkulame Pematana (2020: 30) und andere weisen in ihrer Kritik an buddhismuswissenschaftlichen Konzepten eines protestantischen Buddhismus darauf hin, dass Modernisierungsformen des ceylonesischen und generell südasiatischen Buddhismus nicht nur unter dem Rationalitätsprimat städtisch-gebildeter Eliten und Laienaktivitäten zu lesen seien. Neben grundsätzlichen Neuerungen von Buddhismusinterpretationen durch Anbindung an euroamerikanische Modernediskurse, Ritualkritik

und viktorianische Normvorstellungen seien ebenso Kontinuitäten in Form lokaler Standardisierung buddhistischer Frömmigkeitspraktiken vorzufinden. Buddhistische Antworten auf die Herausforderungen der kolonialen Moderne in Ceylon waren vielfältiger, als es die bisherige Meistererzählung des buddhistischen Modernismus als eines <protestantischen Buddhismus> unterstellt. Einerseits erkannten gelehrte Mönche wie Guṇānanda Thera die Notwendigkeit, argumentativ den christlichen Missionaren in Rhetorik und Schrift entgegenzutreten. Die öffentlichen buddhistisch-christlichen Streitgespräche ab 1865 knüpften an die Form der buddhistischen Kontroversengespräche an, die Themen der Sprachwissenschaft und Literaturkritik verhandelten (Bechert 1966: 44). Neu war jedoch die Rolle des performativen Auftritts Guṇānanda Theras, auf öffentlichem Platz stehend und den rechten Arm gestikulierend erhoben und nicht wie traditionell im Kloster sitzend, das Gesicht hinter einem Fächer verborgen (Gombrich/Obeyesekere 1988: 218–219). Andererseits war von Bedeutung, dass sich herausragende Mönche wie Sumaṅgala Thera der Schulung des buddhistischen Klerus in eigenen Ausbildungsstätten annahmen. Es galt, den Bildungsstand zumindest eines Teils der Mönche durch Schaffung neuer Bildungsstrukturen, der höheren buddhistischen Lehranstalten, zu heben und vermögende Laienbuddhisten als finanzielle Unterstützer einzubinden.

Breitenwirksamer waren Bemühungen um eine standardisierte Frömmigkeitspraxis, deren Elemente aus der lang etablierten Traditionspraxis für Laien kamen. Genauso wie die städtisch orientierten Reformer waren die gelehrten Mönche im Sinne Eisenstadts überzeugt, «durch bewusstes menschliches Handeln und kritische Reflexion die Welt verändern zu können» (Eisenstadt 2000a: 25). Die Mittel der Veränderung und die Zielgruppe sahen jedoch gänzlich anders aus. Guṇānanda Thera und Mitglieder der *Society for the Propagation of Buddhism* aktualisierten und schärften, ja buchstabierten devotionale Ritualpraktiken in erläuternden Liturgiebüchlein im wahrsten Sinne aus. Die Praktiken und die erklärenden Hilfestellungen waren für die ländliche, oft noch leseunkundige buddhistische Bevölkerung wichtig, um angesichts raschen gesellschaftlichen Wandels, christlicher Missionen und teils begrenzten Praxiswissens durch rituelle Praktiken eine buddhistische Identität zu sichern. Nicht über buddhistische Rationalitätskonzepte, sondern über die handelnde Vergewisserung buddhistischer Identität erfolgten Antworten auf die Zumutungen der Moderne.

Eisenstadts Ansatz der multiplen Modernen, den die Einleitung als Analysefolie stark macht, lässt sich insofern exemplarisch auf die konkurrierenden Buddhismusinterpretationen im kolonialen Ceylon des ausgehenden 19. Jahrhundert anwenden. Gemeinsam war beiden Interpretationssträngen das Bemühen um eine Schärfung buddhistischer Identität und eine Standardisierung von Verhaltensweisen – hier viktorianischer Sittenkodex, wie ihn Dharmapāla 1898 im *Daily Code for the Laity* mit 200 Regeln publizierte (Obeyesekere 1970: 56),

dort standardisierte Elemente der Abfolge von Frömmigkeitspraktiken (Pemarātana 2020: 41). Während Olcott und Dharmapāla als Laienbuddhisten neue Rollen als öffentlichkeitswirksame Sprecher und selbst ernannte Repräsentanten definierten, nahmen die gelehrten Mönche adaptiv Rollen an als öffentliche Redner, Zeitschriftenherausgeber, Autoren und wie Sumāṅgala Thera als internationaler Netzwerker mit Verbindungen nach Siam (Thailand), Burma und Kambodscha (Blackburn 2010: 150–196). Sowohl Olcott und Dharmapāla als auch die gelehrten Mönche zeichnete das Vermögen zu Handlungsfähigkeit, Reflexivität und zu Selbstkorrektur aus. Gerade die Mönche korrigierten ihr zuvor passiv-duldendes Nichthandeln den Missionaren gegenüber und traten ihnen in öffentlichen Debatten gegenüber. Und später zeigte sich das Vermögen zur Selbstkorrektur, indem Guṇānanda Thera zunehmend den theosophisch gefärbten Buddhismusinterpretationen Olcotts entgegentrat und beanspruchte, dass seine Darstellung buddhistischer Lehre und Praxis alleinige Gültigkeit habe.

Prägnant unterschieden sich jedoch die Buddhismusinterpretationen in ihren Inhalten und Zielgruppen. Olcott und Dharmapāla orientierten sich am Rationalitätsprimat westlicher Modernediskurse und orientalistischer Buddhismusforscher wie denjenigen eines Rhys Davids. Zielgruppe waren die aufstrebenden, städtisch gebildeten Buddhisten der neuen Mittelklasse. Einer Orientierung an buddhistischer Tradition, Ritual und monastischer Autorität setzten sie selbstbewusst den primären Bezug auf buddhistische Texte und deren eigenständige Interpretation entgegen. Die gelehrten Mönche hingegen setzten auf Kontinuität und standardisierende Aktualisierung buddhistischer Tradition, um mittels devotionaler Verehrungspraktiken in der breiten ländlichen, oft wenig gebildeten Bevölkerung Ceylons eine gefestigte buddhistische Identität und Selbstvergewisserung zu fördern. Die buddhistische Modernisierung in Ceylon spiegelt insofern exemplarisch Eisenstadts Ansatz der multiplen Modernen wider, als die Laienreformer um Olcott und Dharmapāla euroamerikanische Modernekonzepte und -diskurse zugrunde legten, während die gelehrten Mönche einheimische Modernereformen durch Standardisierung und Schärfung singalesisch-buddhistischer Frömmigkeitspraktiken entwickelten.

Ab den 1880er-Jahren nutzten Vertreter des buddhistischen Establishments, die gelehrten Mönche, und reformerische Erneuerer die neuen Möglichkeiten und Freiräume, um in der kolonial-ceylonesischen Moderne für die buddhistische Sache einzutreten und Reformen anzustoßen. Wie in anderen Ländern Asiens waren Antworten auf die Herausforderungen der Moderne Vereinheitlichungen von doktrinären, ethischen und rituellen Fundamenten und die Zentralisierung religiöser Strukturen. Adressaten der Reformen waren vielfach Laienpraktizierende, die sich in neu gegründeten Gesellschaften einbringen konnten. «Reibungsgewinner» moderner Veränderungen in Ländern Asiens, Europas und Nordamerikas waren neben den Reformern zuvorderst Mitglieder der auf-

strebenden Mittelschichten, die sich zusehends eigenständig und in kritischer Distanz zu überkommener Tradition religiöse Lehr- und Praxiskonzepte aneignen konnten. Eine Selbstermächtigung religiöser Laien durch Lesen und Lesezirkel, eine Ethisierung der Lebensführung und eine Aufwertung des Laienstandes scheinen eng an die Herausforderungen, aber auch neuen Möglichkeiten der Moderne gekoppelt zu sein. Eine zunehmende Autonomie des Individuums und das Hinterfragen überkommener Weltsicht und institutioneller Strukturen, so die Einleitung in Rekurs auf Eisenstadt, zeigt sich auch bei den Buddhisten der aufstrebenden Mittelschichten ceylonesischer Städte. Ein herausragendes Beispiel eines selbstermächtigten, etablierte Normen und Strukturen hinterfragenden Laienbuddhisten stellt hier der aus einer prosperierenden Händlerfamilie stammende Reformler Dharmapāla dar, der sich ein modernistisches Buddhismusverständnis im Selbststudium aneignete.

Wer wäre jedoch sonst noch aus den aufstrebenden Mittelschichten anzuführen, zumal Obeyesekere und Gombrich fast alleinig auf Dharmapāla rekurrieren (Gombrich/Obeyesekere 1988: 207–217)? Die Forschung weiß mittlerweile viel über die <Anbieterseite> modernistischer Vertreter (Olcott, Dharmapāla) und Repräsentanten der Theravādatradition (die gelehrten Mönche). Wenig Zeugnisse und Studien liegen jedoch bislang für die <Nachfrage-> und Rezipientenseite vor, demnach die buddhistischen Laien der englischsprachigen, moderne- und bildungsaffinen Mittelschichten in den Städten. Wie gingen sie mit den Reformen und Neuerungen um, was übernahmen und was verwarfen sie? Führte die religiöse Individualisierung und Ermächtigung zu Anfragen an bisherige religiöse Hierarchieunterschiede und damit zu Forderungen stärker egalitärer Strukturen, wie sie in den neu gegründeten Laiengesellschaften praktiziert wurden (vgl. Gombrich 1988: 191–195)? Die Analysefolie Eisenstadts wäre insofern zusätzlich zur <Anbieterseite> religiöser Reformler in einem weiteren Schritt auf die <Anwenderseite> religiöser Nutzer auszuweiten. Hier öffnet sich ein Forschungsfeld zu Reaktionen religiöser Laien auf die Herausforderungen der Moderne nicht nur für das koloniale Ceylon, sondern ebenso mit Blick auf weitere Länder Asiens und vermutlich auch Europas, Afrikas und den zwei Amerikas.

Literatur

- Almond, Philip C. (1988): *The British discovery of Buddhism*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- App, Urs (2010): *The birth of orientalism*, Philadelphia u.a.: University of Pennsylvania Press.

- Baumann, Martin (2018): «Buddhismus im Westen: Geschichte und Analyse der Anpassung und Etablierung in Ländern außerhalb Asiens», in: Manfred Hutter (Hg.), *Der Buddhismus III. Ostasiatischer Buddhismus und Buddhismus im Westen*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 379–462.
- Baumann, Martin (im Druck): «Discovering and appropriating the Buddha: Scholarly studies of the so-called Southern Buddhism in 19th Century Europe», in: Hans Martin Krämer, Stephan Licha (Hg.), *Learning from the West, learning from the East. The emergence of the study of Buddhism in Japan and Europe before 1900*, Leiden: Brill.
- Bechert, Heinz (1966): *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus. Band 1*, Frankfurt a.M. u.a.: Metzner.
- Bechert, Heinz (1973): «Sangha, state, society, <nation>: Persistence of traditions in <post-traditional> Buddhist societies», in: *Daedalus*, 102, Nr. 1, S. 85–95.
- Beckerlegge, Gwilym (Hg.) (2008): *Colonialism, modernity, and religious identities. Religious reform movements in South Asia*, Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, Anne M. (2010): *Locations of Buddhism: Colonialism and modernity in Sri Lanka*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bond, George D. (1988): *The Buddhist revival in Sri Lanka. Religious tradition, reinterpretation, and response*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Bretfeld, Sven / Zander, Helmut (2017): «Henry S. Olcott: The Buddhist catechism», in: Björn Bentlage, Marion Eggert, Hans-Martin Krämer, Stefan Reichmuth (Hg.), *Religious dynamics under the impact of imperialism and colonialism. A sourcebook*, Leiden, Boston: Brill, S. 472–477.
- Carrithers, Michael B. (1984): ««Sie werden die Herren der Insel sein». Buddhismus in Sri Lanka», in: Heinz Bechert, Richard Gombrich (Hg.), *Die Welt des Buddhismus*, München: Beck, S. 133–146.
- Davis, Winston (1989): «Buddhism and the modernization of Japan», in: *History of Religions*, 28, Nr. 4, S. 304–339.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000a): *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000b): «Multiple modernities», in: *Daedalus*, 129, S. 1–30.
- Gokhale, Balkrishna Govind (1973): «Anagarika Dharmapala: Toward modernity through tradition in Ceylon», in: Bardwell L. Smith (Hg.), *Tradition and change in Theravada Buddhism. Essays on Ceylon and Thailand in the 19th and 20th centuries*, Leiden: Brill, S. 30–39.
- Gombrich, Richard (1988): *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Gombrich, Richard / Obeyesekere, Gananath (1988): *Buddhism transformed. Religious change in Sri Lanka*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hallisey, Charles (1995): «Roads taken and not taken in the study of Theravada Buddhism», in: Donald S. Lopez Jr. (Hg.), *Curators of the Buddha. The study of Buddhism under colonialism*, Chicago, London: University of Chicago Press, S. 31–61.

- Harris, Elizabeth J. (2006): *Theravada Buddhism and the British encounter. Religious, missionary and colonial experience in nineteenth century Sri Lanka*, London: Routledge.
- Jones, Charles B. (2021): *Taixu's «On the establishment of the pure land in the human realm». A translation and study*, London, New York: Bloomsbury Academic.
- Kemper, Steven (2015): *Rescued from the nation. Anagarika Dharmapala and the Buddhist world*, Chicago: University of Chicago Press.
- King, Richard (1999): *Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and «the mystic East»*, London, New York: Routledge.
- Lopez Jr., Donald S. (Hg.) (2002): *A modern Buddhist bible. Essential readings from East and West*, Boston, MA: Beacon Press.
- McMahan, David (2008): *The making of Buddhist modernism*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Obeyesekere, Gananath (1970): «Religious symbolism and political change in Ceylon», in: *Modern Ceylon Studies*, 1, S. 43–63.
- Olcott, Henry S. (1982): *The Buddhist catechism*, 46. Auflage, Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, zuerst 1881 publiziert.
- Peebles, James Martin (1878): *The great debate – Buddhism and Christianity face to face*, <https://archive.org/details/THEGREATDEBATEBUDDHISMAndChristianityFACEToFACEPeeblesJ.M.MohattiwatteGunandaDeSilva/mode/2up> (Stand: 23.8.2021).
- Pemaratana, Soorakkulame (2017): *Bringing the Buddha closer: The role of venerating the Buddha in the modernization of Buddhism in Sri Lanka*, Dissertation: University of Pittsburgh.
- Pemaratana, Soorakkulame (2020): «Reviving the Buddha: The use of the devotional ritual of Buddha-Vandanā in the modernization of Buddhism in colonial Sri Lanka», in: *Journal of Global Buddhism*, 21, S. 29–50.
- Pittman, Don A. (2001): *Toward a modern Chinese Buddhism. Taixu's reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Prothero, Stephen (1996): *The white Buddhist. The Asian odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Radice, William (Hg.) (1999): *Swami Vivekananda and the modernisation of Hinduism*, New Delhi: Oxford University Press.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, London: Penguin Books.
- Snodgrass, Judith (2007): «Defining modern Buddhism: Mr. and Mrs. Rhys Davids and the Pali Text Society», in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27, Nr. 1, S. 186–202.

Moderne im Diskurs

Religion als globales Korrektiv zur Moderne: Die Globalisierung von Hindu-Religionen als moderne Antwort auf Modernisierungsprozesse

Frank Neubert

Bei der Eröffnung des Weltparlaments der Religionen 1893 (vgl. Lüddeckens 2002) in Chicago stahl – wenn man den Medienberichten der Zeit Glauben schenken darf – ein junger Mönch aus Indien allen die Schau. Mit seinen ersten Worten, «Sisters and Brothers of America», löste Swami Vivekananda einen Sturm der Begeisterung aus und eröffnete damit den Weg zum Erfolg nicht nur für sich, sondern auch für andere Vertreter der asiatischen Religionen, allen voran für den singhalesischen Theravada-Buddhisten Anagarika Dharmapala¹ und den japanischen Zen-Buddhisten Soen Shaku. Gleichzeitig wurden die anderen Vertreter aus Indien durch Vivekananda in den Hintergrund gedrängt – er wurde zu ihrem Leidwesen zum anerkannten Vertreter «des Hinduismus» auf dem Weltparlament. Bei näherem Hinsehen fallen an Vivekanandas Auftritten in den USA einige Dinge auf, die im Zentrum dieses Aufsatzes zum Verhältnis von Religion und Moderne stehen sollen: *Erstens* sieht er sich selbst in einer Mission des Austauschs zwischen dem sozial und ökonomisch modernen Westen einerseits und dem «spirituell» überlegenen Indien andererseits. *Zweitens* präsentiert Vivekananda den Hinduismus als Modell für eine universelle Menschheitsreligion, die den Ansprüchen der modernen globalisierten Welt gerecht wird. Der Austausch soll in seinen Augen zu einer Art Auflösung der seinen Zeitgenossen so geläufigen Gegenüberstellung von Religion und Moderne führen.

Der Topos der Gegenüberstellung eines im modernen Sinne «fortschrittlichen» Westens mit einem in religiöser Hinsicht überlegenen Indien, wie er etwa seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert in verschiedenen Ausprägungen in Indien und in Europa bestand, soll im Zentrum dieses Textes stehen. Ich werde dazu zunächst einige theoretische Überlegungen anstellen. Sie betreffen den hier gewählten Ansatz einer Analyse von Topoi in Diskursen (1), das Verhältnis von Religion und Moderne (2) und Adaptionen der Gegenüberstellung von Religion und Moderne im Kontext des Kolonialismus (3). Anschließend werde ich dieser Gegenüberstellung in zwei Etappen folgen: als Motiv hinter Vivekanandas erster Reise in die USA (4) sowie bei den Vaishnava-Missionaren im Westen bis hin zu Bhaktivedanta Swami von der ISKCON und beim Rücktransfer

¹ Siehe den Beitrag von Martin Baumann in diesem Band.

von Krishnabewusstsein nach Indien (5). Im abschließenden Teil (6) werde ich aufzeigen, wie Hindu-Akteure den Hinduismus immer wieder neu als Teil der globalen Moderne konstituieren, indem sie die Gegenüberstellung von Europa bzw. dem Westen und Indien kreativ weiterverwenden und umdeuten und dabei die jeweils neuesten technischen, medialen und anderen Entwicklungen berücksichtigen.

1. Zur Analyse und Interpretation von Topoi in Diskursen

Es geht in diesem Text um Topoi, mit denen verschiedene Akteure den Diskurs der Moderne und die Konstitution des Hinduismus als einer inhärent modernen Religion seit dem 19. Jahrhundert stark geprägt haben. Unter Topoi verstehe ich Aussagen, die im Verlauf von Diskursen immer wieder mit großer Gleichförmigkeit wiederkehren. Die Gleichförmigkeit kann sprachlicher Natur sein, wenn beispielsweise Aussagen wortwörtlich wiederholt werden. Sie kann aber auch andere Formen annehmen – beispielsweise in immer gleichen Gegenüberstellungen oder indem bestimmte Aussagen stereotype Reaktionen hervorrufen. Dieser äußerlichen Gleichförmigkeit von Topoi steht die bereits von Michel Foucault hervorgehobene Singularität von Aussagen gegenüber. Jedes Aussageereignis – wie sehr es auch einem früheren Aussageereignis zu gleichen scheinen mag – steht für sich in einem bestimmten diskursiven Kontext. Auch die Wiederholung einer früheren Aussage ist immer als ein neues singuläres Aussageereignis zu begreifen und zu analysieren. Und so muss auch die Wiederholung eines Topos bei aller Gleichförmigkeit dennoch jedes Mal als neues Aussageereignis verstanden werden. Sie transportiert im neuen Kontext andere Bedeutungen als bei früherem Auftauchen. Dieses Paradox wirft interessante Probleme für die Analyse auf. Während es relativ leicht ist, Topoi aufgrund ihrer gleichförmigen Wiederholung zu identifizieren, darf dies nicht dazu verleiten, darin auch eine immer gleiche Aussagewirkung zu sehen. Vielmehr ist jedes Auftauchen für sich zu analysieren, um zu sehen, wie stark möglicherweise auch inhaltliche Kontinuitäten sind, die dann ganze Diskurse so stark prägen, wie dies eben beim Topos der Unvereinbarkeit von Religion und Moderne der Fall ist. Solche Topoi gilt es mit Foucault (1992: 14) besonders zu hinterfragen, kritisch zu sein: nicht zu akzeptieren, was uns unsere eigenen Diskurse als wahr vorgaukeln. Dies ist besonders herausfordernd, wenn es um die wissenschaftliche Erforschung von Religion geht, da – wie bereits vor längerer Zeit der Religionswissenschaftler Hubert Seiwert (1995) zu Recht betont hat – die Existenz und Autorität der Wissenschaften historisch sehr stark auf dem Topos der Abgrenzung alles «Modernen» von allem «Religiösen» beruhen. Das zeigt sich beispielsweise auch darin, dass in vielen historischen Studien zur Moderne die Prozesse von Rationalisierung und Säkularisierung als historische

Gegebenheiten geradezu selbstverständlich vorausgesetzt und nicht hinterfragt werden.²

2. *Ein religionswissenschaftlicher Blick auf das Verhältnis von Religion und Moderne*

In Abgrenzung von der üblicherweise vorgebrachten Idee einer unversöhnlichen Gegenüberstellung oder gar Unvereinbarkeit von Religion und (säkularer) Moderne möchte ich hier von einer anderen These ausgehen. Ich folge dafür zunächst Seiwerth (1995: 92) Unterscheidung von «mindestens drei Bedeutungsnuancen» des Begriffs «Moderne»: «als Name für eine Epoche der europäischen Geschichte», als Kennzeichnung einer bestimmten Gesellschaftsformation und als «Chiffre für eine Utopie» (siehe dazu auch die Einleitung zu diesem Band). Ich behaupte aber, dass Religionen integraler Bestandteil moderner Gesellschaften sind und dass «Religion» integraler Bestandteil von «Moderne» ist, da «Moderne» ohne die Gegenüberstellung zu «Religion» kaum denkbar ist. Nur unter dieser Voraussetzung lassen sich meines Erachtens die Prozesse der Modernisierung und Globalisierung religiöser Traditionen historisch wie soziologisch angemessen einordnen. Ich möchte diese These daher sehr kurz aus vier verschiedenen Perspektiven begründen.

a) Historisch: Wenn «Moderne» ein Epochenbegriff sein kann, dann muss man selbstverständlich auch religiöse Entwicklungen und Religionsgemeinschaften als Teil dieser Epoche betrachten. Sie existieren in der Moderne, auch wenn sie von vielen als bloße Anachronismen oder Überbleibsel betrachtet werden.³ Religionsgemeinschaften durchlaufen die zeitgenössischen Entwicklungen ebenso wie andere Teilbereiche der Gesellschaft. Sie reagieren darauf, eignen sich Neuerungen an oder verweigern sich ihnen und verändern sich in diesen Prozessen. Religionshistorische Prozesse sind dementsprechend in ihren Auswirkungen auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungen, ökonomische und politische Veränderungen etc. in die historische Betrachtung ganz selbstverständlich einzubeziehen, wie dies in verschiedenen historisch ausgerichteten Disziplinen in den letzten Jahrzehnten nach der teilweisen Überwindung der Säkularisierungsideologie⁴ wieder verstärkt geschehen ist.

² Siehe als ein Beispiel Bauer (2004).

³ Vgl. auch Rudolf Stichwehs Ausführungen zur Gleichzeitigkeit von Tradition und Moderne, die «als koexistierende Zustände in der Gesellschaft der Gegenwart verstanden» werden (Stichweh 2000: 211).

⁴ Vgl. zum ideologischen Gehalt der so genannten Säkularisierungstheorien bereits die klassische Studie von Hermann Lübbe (1965).

- b) Systemtheoretisch: Der Soziologe Niklas Luhmann hat sich intensiv mit Prozessen der funktionalen Ausdifferenzierung westlicher Gesellschaften befasst. Fortschreitende Differenzierung in Funktionssysteme ist für ihn geradezu ein Kennzeichen moderner Gesellschaften – und dazu gehört auch, dass sich ab dem 19. Jahrhundert ein Funktionssystem Religion herausbildete. Dieser Prozess verlief aber nach Luhmanns Analyse in verschiedener Hinsicht anders als die Herausbildung anderer Funktionssysteme (Politik, Wissenschaft, Kunst etc.). Die Ausgrenzung von Religion aus anderen Funktionssystemen wird dabei von allen Beteiligten mit unterschiedlicher Bewertung als «Säkularisierung» beschrieben. Religion als zunächst fremdreferenziell unterschiedenes System muss sich in die neu zugewiesene gesellschaftliche Rolle finden, und dies gelingt ihr nach Luhmann zunächst nur schlecht: «Säkularisierung heißt also nicht: Funktions- oder Bedeutungsverlust von Religion, vielleicht aber vorübergehende (?) Schlechtanpassung an die Bedingungen der modernen Gesellschaft» (Luhmann 2000: 301).
- c) Diskursgeschichtlich: Aus diskurshistorischer Perspektive gehen verschiedene Autoren davon aus, dass ein neuzeitlicher, in komparativer Weise verwendbarer Religionsbegriff sich erst im späten 18. Jahrhundert herauszubilden und im Laufe des 19. Jahrhunderts in einem globalen Rahmen gesellschaftlich durchzusetzen beginnt (vgl. u.a. Kippenberg 1997; Bergunder 2012; Feil 2012, 2013; Neubert 2015). Erst dadurch – und damit eben erst ab dem späten 18. Jahrhundert – wurde eine allgemeine Kategorie «Religion» etabliert, unter der sich zahlreiche Akteure, Gemeinschaften und Traditionen nunmehr als «religiös» oder «Religionen» selbst konstituieren konnten. Die weiterbestehende inhaltliche Unschärfe des Begriffs trägt dabei zu einer starken diskursiven Dynamik bei und eröffnet verschiedenste Möglichkeiten des Gebrauchs und – so könnte man sagen – der Manipulation dieser Kategorie.⁵
- d) Diskurstheoretisch: Der «Diskurs der Moderne» grenzt «Religion» aus, er ist geradezu durch diese eigene Gegenüberstellung zu ihr definiert (Seiwert 1995). «Religion» ist daher konstitutives Außen zu «Moderne» und als solches integraler Bestandteil der diskursiven Formation, die wir «Moderne» nennen. Die Grenze zwischen Moderne und Religion ist, mit Laclaus und Mouffes Hegemonietheorie gesprochen, eine «innere Grenze», und «das, was jenseits der inneren Grenze ist, [wird] als das konstruiert, was sie [die diskursive Formation; F.N.] nicht ist» (Laclau/Mouffe 2006: 186). Zugespitzt könnte man formulieren: Moderne kann sich ohne Religion als Außen nicht konstituieren. Und weiter: Wäre nichts mehr von dem vorhanden, was bislang «Religion» hieß, müsste der Diskurs der Moderne andere

⁵ Vgl. bspw. Peter Sloterdijks (2011) sehr bedenkenswerte, vergleichende Analyse der intentionalen Nutzung des Religionsbegriffs bei Pierre de Coubertin und L. Ron Hubbard.

Dinge nun als «religiös» kategorisieren, um sie ausschließen und dadurch die Illusion eines Außen aufrechterhalten zu können.⁶

Der Diskurs der Moderne schließt «Religion» als konstitutives Außen aus und macht sie sich dadurch gleichzeitig – einem Derrida'schen Paradox folgend – zu eigen. Die so bezeichneten und ausgeschlossenen Akteure – als solche konstituierte Religionsgemeinschaften und ihre Vertreter – reagieren darauf, wie im weiteren Text am Beispiel hinduistischer Akteure aufgezeigt werden soll, indem sie die Topoi des Diskurses der Moderne aufgreifen, sie kreativ umdeuten oder auch umkehren. Der These einer wissenschaftlich-fortschrittlichen Moderne, die Religion nicht mehr nötig habe, setzen sie die Diagnose einer religiös-spirituellen Verarmung der modernen Menschen entgegen. Wenn Säkularisierung als notwendige Folge von Modernisierung betrachtet wird, kommt im Gegenzug den Religionen die Rolle als Heilmittel gegen eben diese spirituelle Verarmung zu. In anderen Fällen wird wissenschaftliche Rationalität als Kennzeichen von Moderne der «Irrationalität des Religiösen»⁷ gegenübergestellt. Demgegenüber nehmen gerade asiatische religiöse Traditionen sehr bald die Position ein, selbst ihrem Wesen nach rational zu sein und die Ergebnisse moderner westlicher Wissenschaft in ihren Schriften und in ihrer Geschichte schon längst vorweggenommen zu haben. Damit ist bereits eine ganze Reihe von Topoi benannt, die in der einen oder anderen Weise den Diskurs der Moderne mit Bezug auf Religion prägen.

3. Die Instrumentalisierung von Religion und Moderne in Kolonialismus und Globalisierung

Die diskursive Gegenüberstellung von Religion und Moderne gewinnt in der kolonialen Situation des 19. Jahrhunderts nochmals an Komplexität. Der durch die Moderne hervorgebrachte Fortschritt stellt den europäischen Nationen nicht nur ein Überlegenheitsgefühl und die Mittel zu weltweiter Eroberung und Ausbeutung zur Verfügung, sondern insbesondere auch einen entscheidenden Legitimationsgrund für kolonialistische Aktivitäten. Zivilisierung, Modernisierung, später auch Demokratisierung werden zu teils tatsächlich (naiv) geglaubten, teils bewusst vorgeschobenen Begründungen für Eroberung, Kontrolle und

⁶ Man bedenke beispielsweise, wie unliebsame wissenschaftliche Theorien und Positionen gern einmal mit Labels des «Religiösen» oder «Theologischen», der «Scharlatanerie» oder des «magischen Denkens» versehen werden. Ganz aktuell fand diese diskursive Strategie umfangreich Anwendung während der Corona-Pandemie, als den viel zitierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, Politikerinnen und Politikern seitens der kritischen Bewegungen (oft einfach mangels stichhaltiger Gegenargumente) vorgehalten wurde, sie hätten geradezu eine Corona-Religion ins Leben gerufen, an die die Menschen glauben sollten.

⁷ Diese «Irrationalität des Religiösen» wird auch in religionswissenschaftlichen Studien geradezu zum Definitionskriterium von Religion, vgl. auch Seiwert (1995: 94–95).

Fremdherrschaft. Mit Blick auf Religion hat dabei bereits Albrecht Koschorke (2013: 258) festgestellt, dass «der Westen in religiösen Dingen ein doppeltes Antlitz zeigt – er gibt sich teils verweltlicht [...], teils christlich-missionarisch». Dies führt dazu, dass auch die Reaktionen der verschiedenen Handelnden darauf sehr uneinheitlich ausfallen. Die Antwort «besteht wechselweise darin, durch erneuerten religiösen Eifer dem Mangel an Spiritualität zu begegnen oder sich in Abgrenzung vom Christentum westlicher Prägung auf die eigene Religiosität zu besinnen» (Koschorke 2013: 258–259). Im Falle neohinduistischer Bewegungen im Indien des 19. Jahrhunderts finden wir beide Tendenzen vereint, verstärkt noch durch eine starke Bezugnahme auf westlich-moderne Konzepte von Religion, Nation und Wissenschaftlichkeit. Es kann dabei – so sollte aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein – nicht darum gehen, dass diese Begriffe aufgrund der kolonialen Machtverhältnisse den Kolonisierten aufoktroiert wurden, die sie eins zu eins übernahmen und auf die ihnen bekannten Verhältnisse anwandten, wie dies eine einseitig an Saids (1978) Idee von Orientalismus orientierte Sichtweise vertreten würde. Vielmehr eignen sich die «subalternen» Akteure solche Konzepte kreativ an und deuten sie aufgrund der je eigenen Vorerfahrungen um, wodurch sie bewusst oder unbewusst scheinbar festgeschriebene Bedeutungen subvertieren.⁸ Solche diskursiven Prozesse sind in Verflechtungen verankert, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts global immer stärker verdichten, gefördert durch Prozesse politischer, ökonomischer und auch kultureller Globalisierung – mit Osterhammel und Petersson (2007: 24) verstanden als der «Aufbau, die Verdichtung und die zunehmende Bedeutung weltweiter Vernetzung».

In diesem Kontext einer zunehmenden globalen Vernetzung unter den Bedingungen einer kolonialistisch geprägten Welt sind die Beispiele zu verorten, die im Folgenden aus der Geschichte einer Globalisierung von Hindu-Religionen heraus das bislang Gesagte illustrieren sollen.

4. Westen/Moderne vs. Indien/Spiritualität bei Swami Vivekananda

Im September 1892 schrieb ein junger Mönch, der sich seit einigen Jahren auf einer Reise durch Indien mit dem ganzen Land und seinen Problemen vertraut gemacht hatte, aus Bombay (heute Mumbai) einen Brief an einen seiner Gönner, Pandit Shankarlal in Khetri. Er verwies darin auf die wirtschaftlichen und sozialen Missstände im kolonialen Indien seiner Zeit und darauf, dass die westlichen Gesellschaften – insbesondere Großbritannien als Kolonialmacht sowie die als Inbegriff der Moderne geltenden Vereinigten Staaten von Amerika – der

⁸ Vgl. Bergunder (2012), der die Herangehensweisen von Orientalismuskritik und Postkolonialismus am Beispiel der gegenseitigen Einflüsse zwischen Swami Vivekananda und dem Indologen Paul Deussen zusammenfasst.

indischen Gesellschaft in verschiedener Hinsicht überlegen seien. Wenn Indien, wie die USA, eine moderne und unabhängige Nation werden wolle, müsse man von den fortschrittlichen Ländern lernen und sich ein eigenes Bild von ihnen machen:

So you see, we must travel, we must go to foreign parts. We must see how the engine of society works in other countries, and keep free and open communication with what is really going on in the minds of other nations, if we really want to be a nation again.⁹

Schon in den religiös-sozialen Reformbewegungen des frühen 19. Jahrhunderts wie dem Brahma Samaj war die These einer sozialen und materiellen Überlegenheit Europas – verkörpert in Indien durch die britische Kolonialmacht – und damit verbundenen Verbesserungschancen für die indische Gesellschaft verbreitet. Swami Vivekananda¹⁰ – so der Name des noch vergleichsweise unbekanntem jungen Briefschreibers – war mit diesen Thesen gut vertraut. Er war während seiner Ausbildung an einer der kolonialen Bildungsstätten in Calcutta (heute Kolkata) in das Spannungsfeld von kolonial geprägter Moderne und neohinduistischen sowie indisch-nationalistischen Reformbestrebungen (unter anderem der Brahma Samaj) geraten. Nach dem Tod mehrerer für ihn einflussreicher Persönlichkeiten hatte er sich für die Seite religiöser Reform entschieden. Im Namen seines spirituellen Meisters, des volkstümlichen Heiligen Sri Ramakrishna, hatte er dann einen Orden gegründet, um seine Reformideen selbst zu leben und voranzutreiben. Auf einer Reise durch Indien lernte er Land und Leute kennen und knüpfte wertvolle Kontakte. Erst kurz vor dem zitierten Brief hatte er beschlossen, eine Reise in die USA zu unternehmen, und war nun auf der Suche nach Sponsoren und Unterstützern, denen gegenüber er in Briefen die Notwendigkeit und Zulässigkeit einer solchen Reise begründete.¹¹ Insbesondere war Chicago sein Ziel, denn wo sonst könnte man die Errungenschaften der westlichen Welt besser studieren als auf ihrer größten Schau, der World's Columbian Exhibition, die 1893 aus Anlass des 400-jährigen Jubiläums der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus eben in Chicago stattfinden sollte.

Bereits auf seiner Schiffsreise über den Pazifik bewunderte er die Entwicklungen in Hong Kong und Japan und fühlte sich in seiner Mission bestätigt, da er sah, wie man sich dort «den Notwendigkeiten der gegenwärtigen Zeit» ge-

⁹ Vivekananda, Brief an Pandit Shankarlal (Khetri), Bombay 20.9.1892, in: Vivekananda (1995: Bd. 5, 4–5).

¹⁰ Vgl. zu Vivekananda aus der Fülle an Literatur Sen (2000); Neubert (2005). Wichtigste Quelle sind die gesammelten Werke Vivekanandas (1995) in acht Bänden.

¹¹ Es bestand insbesondere gegenüber religiösen Gelehrten durchaus ein gewisser Begründungsbedarf für solche Reisen, der in Zusammenhang steht mit der Debatte über die Zulässigkeit von Seereisen für hochkastige Hindus. Dies geht zurück auf ein Verbot solcher Reisen in alten normativen Texten. Diese Debatte konnte auch Swami Vivekananda nicht ganz umgehen. Vgl. zum Seereiseverbot Arp (2000).

öffnet hatte.¹² In Amerika angekommen begab er sich direkt nach Chicago und besichtigte intensiv die Weltausstellung, beklagte sich jedoch bei seinen Gönnern in Indien bald über die immensen Lebenshaltungskosten und bat um Geldsendungen. Er wurde aufgrund seines Auftretens und Erscheinungsbildes auch seitens der Organisatorenkreise angefragt, ob er am geplanten Weltparlament der Religionen teilnehmen wolle, lehnte zunächst aber aufgrund seiner knappen Finanzen ab, da er sich weitere Wochen in Chicago nicht leisten konnte. Er reiste weiter nach Boston, wo er auf der Farm Breezy Meadows bei Familie Sanborn unterkam, dort Vorträge hielt und in Kreise eingeführt wurde, die dem Transzendentalismus nahestanden, an Asien und seinen Traditionen interessiert waren und sich für soziale Reformen wie Gleichberechtigung der Geschlechter oder eine Verbesserung der Zustände in Gefängnissen einsetzten. Die Mitglieder dieser Kreise ermöglichten ihm schließlich doch noch die Teilnahme am Weltparlament. So stand er endlich als Teilnehmer dieser Veranstaltung am Eröffnungstag vor seinem Publikum und eröffnete seine Antwort auf die Begrüßung durch die Veranstalter mit den bereits einleitend zitierten Worten «Sisters and Brothers of America».

Schon in dieser kurzen Skizze der Ereignisse treten die verschiedenen Facetten dessen hervor, was Vivekananda als «moderne» westliche Gesellschaften bezeichnete. Einerseits stehen da – verkörpert in der Weltausstellung – die ökonomischen, technischen, industriellen und wissenschaftlichen Fortschritte im Mittelpunkt. Andererseits beeinflussen ihn diejenigen Kreise in besonderem Maße, die dem wirtschaftlichen Fortschritt soziale und spirituelle Reformen gegenüberstellen und dadurch selbst nicht dem «modernen» Mainstream des späten 19. Jahrhunderts angehören.

War von Indien aus gesehen Vivekanandas Fokus für die Reise noch, von den «fortschrittlichen Nationen» – den USA und den Ländern Europas – für Indien zu lernen, so trat nun auf dem Weltparlament eine zweite Idee deutlicher hervor: Indien könne mit seiner langen religiösen Tradition des Hinduismus der Welt etwas zurückgeben. Auch hiermit griff Vivekananda gängige Topoi auf: Schon in der europäischen Romantik galt das alte Indien als geheimnisvolles Ursprungsland und Ideal von Philosophie und Religion der Menschheit, und namhafte Philosophen (bspw. Arthur Schopenhauer) oder Literaten (bspw. Friedrich Rückert, in den USA insbesondere die Transzendentalisten) übernahmen dieses Bild und verhalfen ihm zu weiter Verbreitung in gebildeten Kreisen in Europa und Amerika. Vivekanandas Idee des Hinduismus als einer Art globales Gegengewicht zur westlichen Moderne steht zunächst auch im Einklang mit den Grundzielen der Organisatoren des Weltparlaments: Ideen für eine Menschheitsreligion zu formulieren. War diese aber von den Organisatoren als eine Form christlicher Religion gedacht, so stellte Vivekananda demgegenüber

¹² Vivekananda, Brief an Alasinga Perumal (Madras), Yokohama 10.7.1893, in: Vivekananda (1995: Bd. 5, 5–10).

den Hinduismus als geeignete Basis einer solchen universalen Religion dar. Sein Referat über den Hinduismus war auf genau dieses Argument ausgerichtet.¹³ Die anzustrebende universale Religion dürfe, so Vivekananda,

[...] nicht in Raum und Zeit vertreten sein. Sie muss unendlich sein, wie der Gott, den sie predigen will. Ihre Sonne soll auf die Anhänger von Krishna und Christus, auf Heilige wie Sünder scheinen. [...] Es wird eine Religion sein, die in ihrem Gemeinwesen keinen Raum für Verfolgung oder Intoleranz hat, die Göttlichkeit in jedem Mann und jeder Frau erkennt, und deren ganze Autorität und ganze Kraft dazu da sein wird, ihre wahre, göttliche Natur zu verwirklichen.

(Vivekananda 2009: 28)

Genau diese Eigenschaften – Zeitlosigkeit, Universalität, Toleranz und das Streben nach Verwirklichung der Göttlichkeit in jedem einzelnen Menschen – hatte Vivekananda zuvor als die Merkmale des Hinduismus geschildert. Während des ganzen Vortrags flocht er immer wieder auch Bemerkungen ein, die sein Thema an aktuelle, «moderne» Diskurse anbanden. So kommen immer wieder naturwissenschaftliche Erkenntnisse zum Tragen. Einerseits zieht Vivekananda sie als Metaphern heran, um sie dann auf religiöse Vorgänge anzuwenden, die vielleicht auf diese Weise einem westlichen Publikum verständlicher gemacht werden konnten: «Wie das Gesetz der Schwerkraft vor seiner Entdeckung bestanden hat und weiterbestehen würde, wenn die ganze Menschheit es vergäße, ebenso verhält es sich mit den Gesetzen, die die geistige Welt regieren» (Vivekananda 2009: 15). Andererseits tauchen naturwissenschaftliche Themen auch als Bezugspunkt auf, wenn Vivekananda zeigen möchte, dass der Hinduismus in seinem Schrifttum sie bereits mindestens teilweise vorweggenommen habe: «[a]ngefangen mit den hohen Gedankenflügen der Vedanta-Philosophie, die in den neuesten Entdeckungen nachhallt» (Vivekananda 2009: 14). Auch gesellschaftspolitische Themen der Zeit kommen immer wieder vor, wozu wohl unter anderem die Gespräche vor dem Weltparlament in Boston mit den Kreisen um die Familie Sanborn beigetragen haben dürften. Besonders die wiederholt auftretende Betonung der wichtigen Rolle von Frauen im Hinduismus und der Göttlichkeit des Menschen, die in Männern und Frauen gleichermaßen angelegt sei, trägt gewissermaßen die Signatur der emanzipatorischen Bewegung in sich, zu der Kate Sanborn und ihr Umkreis gehörten.

Der Erfolg, den Vivekananda mit seinen Reden und Vorträgen sowie den anschließenden Vortragsreisen in den USA und Europa hatte, verbreitete sich sehr schnell auf medialem Wege auch in Indien. Es zeigen sich in dieser Reise deutlich die Auswirkungen des großen Globalisierungsschubes Ende des 19. Jahrhunderts. Waren es die Dampfschiffahrt und der Bau des Suez-Kanals, die Vivekanandas Reisen nach Europa und Amerika und auch zurück nach Indien leichter möglich machten, so trug auch die durch die Erfindung und Verbreitung der Telegraphie ausgelöste globale mediale Revolution zur Verbrei-

¹³ Referat über den Hinduismus, in: Vivekananda (2009: 14–29).

tion von Vivekanandas Ruf in Indien bei. Er wusste insbesondere die mediale Aufmerksamkeit durchaus geschickt zu seinen Gunsten zu nutzen. Bei seiner Rückkehr nach Indien 1896 wurde er als Berühmtheit empfangen und konnte darauf aufbauend mit großem Erfolg die Ramakrishna-Mission gründen und zu einer einflussreichen religiösen Bewegung machen.

5. *Westen/Moderne vs. Indien/Spiritualität in der Geschichte der Hare-Krishna-Bewegung*

Ein zweites Beispiel soll insbesondere die Wandlungen der Dualität zwischen dem «spirituellen» Indien und dem «modernen» Westen kurz beleuchten. Ganz im Einklang mit den Ideen, auf die auch Vivekananda zurückgriff, aber dennoch oft in deutlicher Abgrenzung von dessen religiösem Universalismus und seiner einseitigen Betonung des Advaita-Vedanta, suchten am Anfang des 20. Jahrhunderts auch andere religiöse Strömungen aus Indien, ihre religiösen Vorstellungen und Praktiken einer westlichen Öffentlichkeit bekannt zu machen.¹⁴ Auch diese Bewegungen waren oft als Nebenwirkung ihrer missionarischen Aktivitäten an Erfahrungen mit neuen Organisationsmodellen und sozialen Reformen interessiert. Zu diesen Bewegungen gehört nicht zuletzt der bengalische Vishnuismus, der unter Bhaktivinoda Thakur (Kedarnath Datta, 1838–1914) zu einer neuen Blüte gelangte. Dessen Sohn Bhaktisiddhanta Sarasvati (Bimal Prasad Datta, 1874–1937) setzte es sich besonders zur Aufgabe, Krishnabewusstsein außerhalb Indiens zu verbreiten. Bhaktisiddhanta beauftragte mehrere seiner Schüler mit missionarischen Aufgaben in Europa, von denen keiner so erfolgreich wurde wie Bhaktivedanta Swami (Abhay Caran De, 1896–1977), der Gründer der International Society for Krishna Consciousness (ISKCON).¹⁵ Sie alle entstammten, wie auch Swami Vivekananda und viele soziale und religiöse Reformer des 19. Jahrhunderts, den in britisch-indischen Bildungseinrichtungen ausgebildeten Eliten und fühlten sich gleichzeitig aus familiärer Tradition und/oder aus politischen Gründen zu den nationalistischen und religiös-reformerischen Bewegungen ihrer Zeit hingezogen. Die damit erworbene Fähigkeit, sich gleichermaßen in «traditionell» hinduistischen wie auch in «modern» westlichen Diskursen äußern zu können und zurechtzufinden, wurde zu einem grundlegenden Baustein für ihre Erfolge als religiöse Autoritäten in modernen Kontexten.

¹⁴ Die verschiedenen Bewegungen repräsentierten oft «different trajectories within modern Hinduism, born of the same cultural and religious domain», wie Sardella (2013: 242) mit Bezug auf Vivekananda und Bhaktisiddhanta festhält.

¹⁵ Vgl. ausführlicher Neubert (2010: bes. 23–28). Zu Bhaktisiddhanta Sarasvati und seinen Reform- und Globalisierungsideen vgl. Sardella (2013).

Die missionarischen Bestrebungen Bhaktisiddhanta Sarasvatis richteten sich in den 1920er und 1930er Jahren nach Europa, wohin er 1933 erstmals drei seiner Schüler entsandte.¹⁶ Nach den globalen Krisen des Ersten Weltkriegs und der 1920er Jahre ist sein Blick auf die westliche Moderne aber deutlich kritischer als derjenige von Vivekananda. Weiterhin erkennt er eine materielle Überlegenheit des Westens an, von der man auch etwas übernehmen könne. Es überwiegt aber klar die Kritik am Fehlen von Bewusstsein und an der Fehlwahrnehmung, mit dem materiellen Fortschritt sei Überlegenheit in allen Belangen verbunden. Besonders deutlich wird dies in einer seiner Schriften (*Gaudiya Mission to the West*, 1933), wo er die missionarischen Bestrebungen in Europa begründet:

They indeed possess superior material force. They are disposed to think that their superiority in brute force is evidence of their superior spiritual condition. The only answer to this terrible self-deception is being supplied by the recent never-ending crises of the affairs of the world that have been the outcome of their short-sighted handling by the self-conceited dominating temperament engendered in all modern peoples by their utter neglect of the spiritual issue.

(zit. nach Sardella 2013: 142)

Den Missionsideen Bhaktisiddhantas war erst lange nach seinem Tod globaler Erfolg beschieden. Während die ersten Missionare nur wenige, aber nicht unbedeutende Mitglieder europäischer Eliten erreichen konnten, entfaltete Bhaktivedanta Swamis Reise nach New York 1965 ungeahnte Wirkung. Er hatte den kritischen Ton seines Lehrers gegenüber der «westlich-materialistischen» Lebensweise übernommen und verschärft, und diese Kritik ins Zentrum seiner theologischen Erläuterungen gestellt. Dies fiel bei seinem Publikum – den jugendlichen Aussteigern der Hippie- und Beat-Szene in New York – auf fruchtbaren Boden. Auch diese waren auf der Suche nach alternativen Lebensweisen, und Bhaktivedanta Swami machte da ein nicht nur exotisches Angebot, sondern nahm sich seiner Zuhörer auch persönlich an. Die beiden berühmtesten Slogans der frühen Hare-Krishna-Bewegung verdeutlichen das, indem sie speziell Bezug auf die Lebensumstände der jungen Leute nahmen. Deren eigene Gesellschaftskritik wurde aufgenommen und mit den religiösen Ideen des Vishnuismus verknüpft. «We are not this body – we are spirit-soul» stellt materielle Bedürfnisse und «physische Befriedigungen» als kritikwürdig und unbedeutend dar gegenüber den dauerhaften spirituellen und seelischen Freuden des Krishnabewusstseins. «Stay high forever» betont Letztere zusätzlich und sollte zudem die Vergänglichkeit von Drogenrausch, sexuellen Freuden und anderen «physical pleasures» hervorheben.

In seinen Vorträgen, Gesprächen und Interviews kritisierte Bhaktivedanta Swami immer wieder in scharfen Worten die moderne «materialistische» Lebensweise und pries Krishnabewusstsein als Heilmittel an. An manchen Stellen

¹⁶ Vgl. zu den konkreten Entwicklungen und Motiven Sardella (2013: 134–180).

tauchte dort auch die Idee eines Austausches wieder auf, wie wir sie schon bei Vivekananda gesehen hatten. Indien sei, so Prabhupada in einem Gespräch mit einem Professor, in technischer Hinsicht rückständig: «From [a] materialistic point of view, technological point of view, they are hundred years back.» Indien könne aber in anderer Hinsicht punkten: «But there is one thing that I am experiencing. India's the spiritual asset, if that is distributed, that will increase India's honor. That is my view... Because everywhere I go, still people adore India's spiritual culture» (beide Zitate aus Prabhupada o. J.).

Auch nach Bhaktivedanta Swamis Tod 1977 blieb die Gegenüberstellung von «modernem», «westlichem», «materialistischem» Lebensstil und «spiritueller» Lebensweise des Krishnabewusstseins das zentrale Thema in den Lehren seiner Schüler und Nachfolger. Eine erneute Weiterentwicklung und Umdeutung erfuhr der Topos, als sich die ISKCON ab den 1970er Jahren in Indien zu etablieren und auszubreiten begann (vgl. dazu Brooks 1989). Man schrieb sich nun selbst als ISKCON die spirituelle Reinheit zu, die es nach Indien zu reimportieren gelte. Indien selbst laufe nun nämlich Gefahr, nach langer Zeit europäischer Herrschaft und durch die fortschreitende Modernisierung seine spirituellen Wurzeln zu vergessen. Damit werden in den verschiedenartig miteinander verknüpften Gegenüberstellungen von Moderne und Religion, Europa und Indien die Zuordnungen und Rollen vertauscht. Die europäischen und amerikanischen Hare-Krishna-Devotees schreiben sich zu, selbst das spirituelle Indien am besten zu verkörpern. Indien kommt dagegen nun die Rolle zu, unter den Bedingungen der (teils kolonial aufgezwungenen, teils gewünschten) Modernisierung einer spirituellen Verarmung verfallen zu sein, der man nun wieder entgegenwirken müsse.

6. *Schluss*

Sowohl Vivekanandas Bewegung als auch die ISKCON werden damit zu Beispielen dafür, wie Religionsgemeinschaften sich nicht etwa nur gegen Moderne stellen, sondern die ihnen gegebenen Möglichkeiten aktiv und kreativ nutzen, um unter den vorherrschenden gesellschaftlichen Bedingungen erfolgreich bestehen zu können. Dazu gehört auch, dass die Akteure die Topoi des zeitgenössischen Diskurses entsprechend reinterpretieren und mit angepasster Deutung weiterverwenden. Interessant ist es dann zu beobachten, wie auch die Gegner dieser Entwicklungen, die Konkurrenten Vivekanandas oder der ISKCON im jeweiligen Feld, die Adaption der Moderne zwar nach außen hin kritisieren und zu verlangsamen versuchen, gleichzeitig aber auf ihre – bspw. mediale – Anwendung selbst angewiesen sind, wenn sie sich unter den gegebenen Bedingungen im Diskurs überhaupt Gehör verschaffen wollen. Der Widerspruch zwischen einer sich als nicht religiös verstehenden Moderne und Religionen, die sich

selbst als Teil der Moderne verstehen, tritt dadurch nur noch deutlicher als diskursiv geprägt hervor. Statt nach der Vereinbarkeit von «Religion» und «Moderne» zu fragen, tut religionswissenschaftliche Forschung also vielleicht gut daran, Religionsgemeinschaften auch in der Moderne als historisch, gesellschaftlich und diskursiv in ihrer jeweiligen Gegenwart verortet zu begreifen und zu erforschen.

Literatur

- Arp, Susmita (2000): *Kālāpāni. Zum Streit über die Zulässigkeit von Seereisen im kolonialzeitlichen Indien*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Bauer, Franz J. (2004): *Das <lange> 19. Jahrhundert (1789–1917). Profil einer Epoche*, Stuttgart: Reclam.
- Bergunder, Michael (2012): «Indischer Swami und deutscher Professor: <Religion> jenseits des Eurozentrismus», in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin: de Gruyter, S. 95–107.
- Brooks, Charles R. (1989): *The Hare Krishnas in India*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Feil, Ernst (2012): *Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst (2013): «<Religion> im Maelstrom der Diskussionen», in: Tobias Müller, Thomas M. Schmidt (Hg.), *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, Paderborn: Schöningh, S. 55–75.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Kippenberg, Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck.
- Koschorke, Albrecht (2013): «<Säkularisierung> und <Wiederkehr der Religion>: Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript, S. 237–260.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (2006): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Lübbe, Hermann (1965): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, München: Alber.
- Lüddeckens, Dorothea (2002): *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Dissertation von 1999, Berlin: de Gruyter.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Neubert, Frank (2005): *Charisma und soziale Dynamik. Religionswissenschaftliche Untersuchungen am Beispiel von Śrī Rāmākṛṣṇa und Svāmī Vivekānanda*, Aachen: Shaker.

- Neubert, Frank (2010): *Krishnabewusstsein. Die International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) – «Hare-Krishna-Bewegung»*, Marburg: REMID.
- Neubert, Frank (2015): «Formungen neuzeitlicher Religionsverständnisse: Eine Landpredigt zum Thema «Was ist Religion?» (1799)», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 23, Nr. 2, S. 227–257.
- Osterhammel, Jürgen / Petersson, Niels P. (2007): *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*, München: Beck.
- Prabhupāda (o. J.): *Conversation with Prof. Kotovsky. June 22, 1971*, <https://vedabase.io/en/library/transcripts/710622r1-moscow/?query=western+materialist#bb479725> (Stand: 2.5.2022).
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, London: Penguin Books.
- Sardella, Ferdinando (2013): *Modern Hindu personalism. The history, life and thought of Bhaktisiddhānta Sarasvatī*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Sen, Amiya P. (2000): *Swami Vivekananda*, New Delhi, New York: Oxford University Press.
- Sloterdijk, Peter (2011): «Religionen gibt es nicht: Von Pierre de Coubertin zu L. Ron Hubbard», in: Peter Sloterdijk (Hg.), *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 133–170.
- Stichweh, Rudolf (2000): *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Vivekananda, Swami (1995): *The complete works of Swami Vivekananda*, 21st reprint, 1. ed. 1965, Calcutta: Advaita Ashrama.
- Vivekananda, Svami (2009): *Wege des Yoga. Reden und Schriften*, übers. und hg. von Martin Kämpchen, Frankfurt a.M., Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

Das Vokabular der Moderne als Ressource im Kampf um das religiöse Feld im kolonialen Kontext

Anne Beutter

In diesem Beitrag steht die Auseinandersetzung mit der diskursiven Dimension des Modernebegriffs im Zentrum. «Moderne» als Selbstbeschreibung und die dazu gehörende Motivik fanden globale Verbreitung, indem sie das Selbstverständnis und die Infrastruktur kolonialer Staatlichkeit begleiteten und legiti­mierten. Doch auch lokale und unter ihnen lokal-religiöse Akteure argumen­tierten im Namen der Moderne und mobilisierten deren Vokabular als Ressour­ce für eigene Anliegen.

Dieser globale Maßstab bildet hier den Rahmen, wenn es gleich um ein Fallbeispiel aus Accra (Ghana) geht, das den diskursiven Umgang konkreter sozialer Akteure mit dem lebensweltlichen Wandel und den Ansprüchen und Versprechen der Moderne aufzeigt. Das Verhältnis von Religionen zum Staat unter den Bedingungen der «Moderne» zu thematisieren, bedeutet im globalen Maßstab auch, das Verhältnis der jeweiligen Religionen zu den Zumutungen kolonialer Staatlichkeit zu betrachten. Denn für einen Kontext wie Accra ging das Auftreten der «Moderne» einher mit der Etablierung kolonialer Herrschaftsansprüche und Infrastrukturen, welche die Motivik der Moderne portierten.

Das Fallbeispiel spielt in den 1890er- bis 1920er-Jahren, einer Zeit also, in der Accra sowohl Hauptstadt der britischen Kronkolonie Goldküste, als auch das politische, kulturelle und religiöse Zentrum der lokalen Ga-Kultur war (Parker 2000: 170).¹ Die Hauptpersonen sind die *woyei* – weibliche Medien der Ga-Gottheiten – und ihre Konkurrenten, die eine zeitweilige Verbannung dieser Akteurinnen aus der Stadt erwirkten.

Der Beitrag argumentiert, dass die Diskurse rund um die *woyei* in Accra musterhaft zeigen, wie lokal-religiöse Akteure das Vokabular der Moderne einsetzen und damit kolonialstaatliche Strukturen für sich mobilisieren konnten, um die eigene Position im pluralen religiösen Feld gegen religiöse Konkurrentinnen durchzusetzen (Parker 2000: 181). Es geht also um eine punktuelle Allianz religiöser Akteure mit einem – sich unter dem Banner der Moderne und unter kolonialer Herrschaft restrukturierenden – Staat gegen die religiöse Konkurrenz.

¹ Ga bezeichnet die Sprache ebenso wie die ethnische Gruppe, welche die Küstenregion rund um Accra prägten.

Um zu unterstreichen, dass nicht nur Religionen, die als modernekompatibel verhandelt wurden (Dipper 2013: 217), das Vokabular der Moderne aufgegriffen,² geht es hier nur am Rande um die diskursprägende Rolle christlicher Akteursgruppen. Ich lege den Fokus hier vielmehr bewusst auf Akteure aus dem Spektrum lokaler, das heißt sogenannt «traditioneller» afrikanischer Religionen. Diese stellten in den Semantiken zeitgenössischer Entwicklungsmodelle – mehr noch als der Katholizismus und der Islam – das zu Überwindende *par excellence* und den unbedingten Gegenpol der Moderne dar (Molendijk 2004: 322–329; Meyer 1999: 213; Hanretta 2013: 299). Es wird deutlich, dass das Vokabular der Moderne nicht nur die Repräsentation der religiös pluralen Bedingungen im Allgemeinen entlang seiner Zäsur- und Fortschrittslogik (Einleitung S. 8ff.) strukturierte, sondern auch die Bewertungen innerhalb der jeweiligen religiösen Traditionen prägte, die es unterschied.

Die Argumentation gliedert sich in vier Schritte, die sich mit verschiedenen, diesen Sammelband als Analyse Kriterien durchziehenden Aspekten von Moderne (Einleitung S. 13f.) befassen: Als erstes skizziere ich mit der «diskursiven Inszenierung» (Analyse Kriterium 5) welche Begriffsnuance von «Moderne» dieser Beitrag adressiert und explizit macht – was also mit dem «Vokabular» bzw. der «Motivik der Moderne» konkret gemeint ist. Als zweites stelle ich die für das hier diskutierte Beispiel zentralen sozialen Akteurinnen, die *woyei*, vor und verorte sie im religiösen Feld (Analyse Kriterium 1). In diesem wurden die *woyei* als Konkurrenz von verschiedenen Seiten bekämpft, waren aber dennoch höchst erfolgreich. Als nächstes folgt ein Schlaglicht auf die Konnotationen der «Moderne» im Stadtraum von Accra und auf die paradoxe Bewertung von «Tradition» in diesem Kontext (Analyse Kriterium 4). Der vierte und letzte Schritt zieht all diese Fäden zusammen, um zu argumentieren, dass und wie hier das Vokabular der Moderne als Waffe im Kampf um die Präsenz im religiösen Feld, das diesen Stadtraum prägte, zum Einsatz kam.

1. *Moderne als Motivik – die diskursive Inszenierung einer Zäsur*

Ich thematisiere hier «Moderne» nicht primär als eine Zeitdiagnose, die bestimmte soziopolitische oder philosophisch-kulturelle Zuständlichkeiten zu beschreiben beansprucht. Es geht auch nicht darum, einen bestimmten historischen Zeitraum zu markieren. Es geht vielmehr um einen diskursiven Effekt, der sich aus dem von Hubert Seiwert (1995) herausgestellten Charakter ergibt, dass «Moderne» sich als das positiv besetzte Produkt einer historischen Zäsur versteht, die sich in ihrer Rationalität aus den Abhängigkeiten der Vergangen-

² Vgl. auch die Einleitung dieses Bandes sowie die Beiträge von Wasmaier-Sailer, Hochgeschwender, Baumann und Neubert.

heit gelöst habe (Meyer 1999: 213; vgl. Appiah 1992: 125; Bauman 2005: 27–28).

Die diskursive Formation, um die es hier gehen soll, operiert über eine Dichotomisierung der Welt, die für sich die positiv besetzte Seite der Dichotomie beansprucht. Diese Beobachtung ist mit Blick auf die Analyse von Wissensordnungen ein zentrales Argument orientalismuskritischer Analysen in Anschluss an Edward Said (1978) und zeigt sich in postkolonialen und globalgeschichtlichen Perspektiven auch für die praktischen Ebenen sozio-ökonomischer Bedingungen: Was in den (Selbst-)Beschreibungen sich als modern verstehender Staatlichkeit nicht von ungefähr außen vor bleibt, ist, dass die Prozesse der Industrialisierung, des gesteigerten Wohlstands und der zunehmenden Freiheitsrechte in den europäischen und nordamerikanischen Staaten (vgl. Einleitung) durch eine globale Infrastruktur von despotischem Zwang und die Extraktion von Rohstoffen und Arbeitskraft mitbedingt waren (Beckert 2015; Koditschek 2011). Damit ist die Moderne nicht nur auf einer diskursiven Ebene konstitutiv auf ihr Anderes (Spivak 1985) angewiesen, sondern auch ganz praktisch mit den als ihr Gegenteil entworfenen Zuständen als Kehrseite der modernen Medaille verbunden (Chidester 2014: 5–11; Bauman 2005: 32–33). Auf diese Weise lebt die «Moderne» auf diskursiver wie auf praktischer Ebene von Bedingungen, die sie als ihr Gegenteil stilisiert und disqualifiziert.³

Aus diesem Grund verstehe ich hier unter dem «Vokabular der Moderne» ein Konglomerat von Motiven, Schlagworten, Narrativen und Bewertungen, die als binäre Codes operieren. Diese diskursive Formation lässt sich mit Laclau und Mouffe (Laclau et al. 2012: 161–187) als Differenz- und Äquivalenzkette beschreiben, in der im zeitgenössischen Diskurs «Moderne» einerseits mit einer Reihe von Adjektiven und Ideen assoziiert und andererseits von deren jeweiligem Gegenteil abgegrenzt wurde. Gleichzeitig wirkte das so Ausgelagerte als konstitutives Außen wiederum definierend.

Zusammengenommen bot diese Motivik ein normativ aufgeladenes Argumentarium, das bestimmte politische, soziale, ökonomische und religiöse Interventionen legitimierte. Und sie bildete ein Narrativ, das Identitäten, Selbstverständnisse und Fremdzuschreibungen nachhaltig prägte. Insbesondere, aber nicht nur im Zusammenhang mit kolonisierten Kontexten, geht es um eine Reihung von Dichotomien die ein positiv besetztes, «nach vorne» gerichtetes «modern» (Wagner 2009: S. 13–14; Latour 1997) mit einem negativ besetzten «nach hinten» gerichteten «traditionell» kontrastiert.⁴ Im hier diskutierten Zeitraum waren die Schlagworte: «zivilisiert» im Kontrast zu «unzivilisi-

³ Vgl. auch Neubert in diesem Band.

⁴ Dass sich diese Bewertungsstruktur bei genauerer Betrachtung verkompliziert – bzw. «verdoppelt» – kommt weiter unten noch zur Sprache.

siert», «primitiv» und «wild» (Chidester 2014: xiif.; Coe 2005: 33).⁵ An diese mittlerweile obsoleten Schlagworte schlossen sich eine Reihe von Konnotationen an, die teils auch aktuell noch in dieser binären Codierung in Gebrauch sind. Das konkrete Vokabular ist hinreichend bekannt, dennoch will ich hier jene Elemente explizit und in verdichteter Form auflisten, die im analysierten Beispiel zum Tragen kommen werden:

«Modern» war «geplant», «ordentlich/geordnet», «ruhig», «sauber», «hygienisch», «gesund» und strahlte vor seinem Gegenteil, das «ad hoc», «chaotisch» (vgl. Pietz 1985: 8), «nackt», «laut», «schmutzig», «unhygienisch», «krank» war (vgl. Rogaski 2004; Parker 2000: 222–228). «Moderne» Herangehensweisen waren «wissenschaftlich», «technisch», «medizinisch», «effizient», «rational», «vernünftig», «individualistisch» und galten als «männlich», ihr Gegenteil war «religiös», «rituell», «tradiert», «verschwen-derisch», «kollektiv», «irrational», «emotional», «rauschhaft», «triebhaft» und galt als «weiblich» (Wheeler-Barclay 2010: 215–242; Brunotte 2008: 71–72). Die Elemente der Dichotomie konnotierten auch legitime, weil «vernünftige» Herrschaft auf der einen und irrationalen Despotismus auf der anderen Seite. Und sie stellten die Idee der «komplexen», «differenzierten» – auch im Sinne der Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem, Säkularem und Religiösem – der «einfachen», weil «undifferenzierten» Gesellschaft gegenüber, in der dies alles zusammenfalle (vgl. Latour 1997: 20; Goody 1977; Bauman 2005: 29).

Mir geht es nun darum zu zeigen, wie diese spezifische dichotomisierende Motivik, die ich hier als «Vokabular der Moderne» bezeichne, in der Praxis wirkmächtig war, indem sie als diskursives Arsenal von Teilnehmenden am religiösen Feld mobilisiert wurde, um die eigene Position gegen Konkurrentinnen durchzusetzen. Das geschah *nota bene* nicht nur von christlicher Seite, die, obwohl zahlenmäßig im untersuchten Zeitraum noch nicht dominant, den Diskurs massiv prägte,⁶ sondern auch innerhalb des lokal-religiösen, sogenannten «traditionellen» Spektrums. Diese Akteure gilt es nun als nächstes vorzustellen.

⁵ Es sei angemerkt, dass diese Dichotomien *Charakteristikum*, aber nicht *Proprium* des hier beschriebenen Diskurses waren. Auch historisch und geographisch anders gelagerte Diskurse teilen diese Eigenschaft. Darunter solche, die im hier beschriebenen Kontext historisch unabhängig vom Einfluss Europas verankert waren und die bisweilen mit direkt vergleichbaren dichotomen Motiviken arbeiteten (Parker 2006). Über solche Äquivalenzen fanden bisweilen diskursive Allianzen statt, die quer liegen zur Unterscheidung «kolonisierend» – «kolonisiert».

⁶ Es ist hier auch mit zu bedenken, dass in der heutigen Rekonstruktion dieser Diskurse schriftliche Quellen eine überproportional große Rolle spielen und dass diese schriftlichen Zeugnisse wiederum überdurchschnittlich stark die Perspektive christlicher Akteure repräsentieren.

2. Woyei in der Religionslandschaft von Accra und deren Transformation unter den Bedingungen kolonialer Moderne

Im Zentrum stehen die *woyei*, eine bestimmte Gruppe aus den Reihen der lokalen Ritualspezialistinnen und -spezialisten. *woyei* (Einzahl in Ga: *woyoo*) waren die Medien der Ga-Gottheiten (*won* und *jemawoji*). Ga-Gottheiten hatten in der Regel nur weibliche Medien – im Gegensatz zu anderen Gottheiten in der Region. Die Gottheit ergriff die betreffende Frau, woraufhin diese eine mehrjährige Ausbildung absolvierte (Kilson 1972: 174, 176; 1971: 17, 20). Eine *woyoo* besaß ein sakrales Tongefäß, das mit speziellem Wasser gefüllt war (Ammah 2016c). Unterstützt von Assistierenden (*dadefoi*) mit Schlaginstrumenten nahm sie über dieses Wasser mit der betreffenden Gottheit⁷ Kontakt auf und trat in tranceartige Zustände ein. Hatte die Gottheit von ihr Besitz ergriffen, sprach die *woyoo* nicht mehr als sie selbst, sondern die Gottheit sprach durch sie (Kilson 1972: 175; Parker 2000: 184–185). Auf diese Weise stellten die *woyei* als «mouthpieces» die direkte Verbindung zu den Gottheiten her. Durch diesen direkten Kontakt mit den Gottheiten, einen Kontakt, den keine andere Personengruppe unter den Ga-Ritualspezialisten und -spezialistinnen in dieser Form hatte, genossen die *woyei* einen hohen Status in der patriarchal strukturierten Ga-Gesellschaft. Und sie konnten mit ihrer Praxis auch ökonomisch sehr erfolgreich sein (Kilson 1972: 175–177; Parker 2000: 183, 185).

Im religiösen Feld hatten *woyei* zwei zentrale Rollen: Einerseits gab es *woyei*, die als unabhängige Ritualspezialistinnen agierten. Man suchte sie zur Lösung außergewöhnlicher Problemsituationen auf, bei denen man eine spirituelle Ursache vermutete. Gleichzeitig waren *woyei* aber auch Teil der für verschiedene Stadtgottheiten vollzogenen öffentlichen «civic rituals», die den Jahreslauf prägten (Kilson 1972: 175, 1971: 21–26; Ammah 2016b: 271–275). Die prominentesten Rituale der *woyei* fanden im Freien statt,⁸ meist auf einem offenen Platz oder einer Straße, und konnten mehrere Stunden dauern. Auf der einen Seite postierten sich die Musizierenden mit den charakteristischen Trommeln und weiteren Schlaginstrumenten, und rund um den Platz sammelte sich ein Publikum, das die Melodien der rituellen Gesänge (*kplelala*) teilweise mitsang. Auf der offenen Fläche in der Mitte bewegten sich eine oder mehrere *woyei*, im rituellen Tanz (*kplezoo*) (Kilson 1971: 24–30).

Mit ihren beiden Wirkungsbereichen – als Sprachrohr der Ga-Stadtgottheiten in den *civic rituals* einerseits und als freischaffende Ritualexpertin für individuelle Anliegen spiritueller Heilung andererseits – waren die *woyei* eingebettet in ein dynamisches religiöses Feld (Parker 2000: 185; Acquah 1958: 123–131; Field 1940). Ein grober Überblick über die verschiedenen Akteursgruppen

⁷ Oder mit anderen Entitäten der unsichtbaren Welt wie Ahnen.

⁸ Im Gegensatz zu den Anlassbezogenen Konsultationen (Kilson 1972: 175).

im religiösen Feld Accras am Ende des 19. und in den ersten Dekaden des zwanzigsten Jahrhunderts lässt sich in Anlehnung an Bourdieus Modell des religiösen Feldes (Bourdieu 2009) wie folgt skizzieren.⁹

Religiöse Autoritäten und Ritualspezialisten, die ihre Autorität durch etablierte institutionalisierte Strukturen erhielten, waren die *wulomei* (Einzahl *wulomo*). Sie waren die Priester der Stadtgottheiten, der *jemawoji*. Als solche waren sie hauptverantwortlich für die Ritualzyklen der Ga-Gottheiten, wirkten im Gegensatz zu den *woyei* aber nicht als deren Medien. Das Amt des *wulomo* war erblich und wurde von Männern bekleidet (Ammah 2016b: 271–275; Kilson 1972: 172). Die Autorität der *wulomei* gründete in den Gottheiten, denen sie dienten, und bezog sich damit auf eine nicht-menschliche Quelle der Macht (vgl. Gilbert 1989). Ebenfalls in diese Sparte fielen die *mantsemei*, die Vorsteher der einzelnen Siedlungsteile der Stadt, umgangssprachlich «chiefs» genannt. Sie waren rituell für die Stadtteile verantwortlich, denen sie vorstanden. Sie legitimierten ihre Herrschaft aus der Siedlungsgeschichte. Ihre Autorität bezog sich damit auf eine gesellschaftsinterne, menschliche Quelle der Macht und war insofern «säkular» begründet, wenn man die Begrifflichkeit benutzen will. Aber sie hatten als Stellvertreter der Gesellschaft, der sie vorstanden, rituelle Verantwortung gegenüber Gottheiten und Ahnen. Beide, *mantsemei* und *wulomei*, gehörten zu den Machtpolen, die auch die präkoloniale Ga-Gesellschaft geprägt hatten. Was die religiöse Praxis betrifft, so waren beide beteiligt an den bereits genannten kollektiven öffentlichen Ritualen, die das Jahr strukturierten, und sie waren in unterschiedlichen Funktionen verantwortlich für die individuellen Ritualzyklen für die Stadt-, Quartier- und Hausgottheiten (Ammah 2016b; Sackeyfio-Lenoch 2014: 25–30; Parker 2000: 17–25, 174–176).

Von diesen institutionalisierten und etablierten Ritualspezialisten lassen sich die Vertreterinnen und Vertreter religiöser Innovationen¹⁰ unterschiedlicher Provenienz unterscheiden: Prominent waren hier christliche Missionskirchen, die als voluntaristische Gemeinschaft der Auserwählten auftraten und eine weitgehende Anpassung der Lebensführung verlangten. Ebenso wichtig war deren direkte Konkurrenz: neue religiöse Bewegungen afrikanischer Provenienz wie die aus dem Norden des heutigen Ghana «importierten» Anti-*baji*-Bewegungen (sogenannte «witchfinding cults») wie Aberewa und die *African Initiated Churches* der Region (McCaskie 1981; Parker 2004; Odotei 1991: 63; Middleton 1983; Meyer 2004; Isichei 1995).

⁹ Die Struktur der Darstellung lehnt sich grob an Bourdieus Modell des religiösen Feldes an (Bourdieu 2009). Das Modell eignet sich dafür insofern, als es die Religionslandschaft nicht nach religiösen Traditionen gliedert, sondern auf verschiedene Arten religiöser Angebote und damit einhergehende Organisationsformen und Trägerschaften abstellt.

¹⁰ Der Ausdruck umfasst in einem breiten Sinne, Akteure, Bewegungen und Organisationen unterschiedlicher Provenienz, die neue Götter, neue Riten, neue Symbolarrangements und religiöse Objekte, neue Gemeinschaftsformen und neue Spezialistenämter einführten (vgl. Vansina et al. (1976).

Als dritten Pol in diesem Feld sind jene Personen zu erwähnen, die punktuell bei individuellen Problemstellungen für ihre Dienstleistung als Vermittlerin bzw. Vermittler oder Heilerin bzw. Heiler aufgesucht wurden. Hierzu gehören die freischaffenden *woyei*, neben vielen anderen lokalen und auch zugewanderten religiös-medizinischen Expertinnen und Experten. Im Falle der *woyei* war die Position nicht erblich, sondern an ihre Person gebunden und ihr Prestige an die jeweils individuellen Fähigkeiten gekoppelt (Kilson 1971: 20, 89–95, 1972: 172; Field 1960: 105–133).

Dieses Feld war divers, dynamisch und kompetitiv, obwohl oder gerade weil die religiöse Praxis und Zugehörigkeit der Laien darin nicht als ausschließlich zu denken ist. In der Besetzung dieses pluralen Feldes und seiner diskursiven Repräsentation zeichneten sich nun seit dem späten 19. Jahrhundert Veränderungen ab, die für die hier verfolgte Themenstellung relevant sind.¹¹

Im Zuge kolonialer Indienstnahme lokaler politischer Strukturen wurden die Inhalte und Rollen von *wulomei* und *mantsemei* verändert, und zwar entlang der Unterscheidung von «säkularen»/politischen und «religiösen» Einflussbereichen. Den *mantsemei* wies das britische Kolonialregime administrativ-politische Aufgaben zu und machte sie in dieser Form zu einem Teil des staatlichen Apparats unter britischer Ägide. Die *wulomei* wurden derweil zunehmend aus der politisch-administrativen Struktur verdrängt. Sie verloren ihren bisherigen Einfluss, z.B. im Bereich der Rechtsprechung. Im «religiösen» Bereich, der ihnen im neuen Regime als Wirkungsfeld zugebilligt wurde, galt es für sie, die Position gegen Konkurrenz zu sichern (Rathbone 2000: 11; Parker 2000: 102, 134, 169, 174–177). Durch diese, an den «modernen Unterscheidungen» funktionaler Differenzierung nach europäischer Vorlage (vgl. Bauman 2005: 30; Einleitung: S. 8) orientierten kolonialpolitischen Säkularisierungsversuche sollte das plurale Feld ritueller Verantwortlichkeiten als *religiöses* Feld restrukturiert werden. Dieses Feld suchte man von der politischen Autoritätsstruktur zu entflechten, während die möglichen Akteurspositionen und -funktionen unter den Maßgaben ebendieses neuen Paradigmas ausgefochten und repräsentiert wurden.

Nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich waren das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert eine Zeit tiefgreifender Umbrüche. Das Verbot des Handels mit versklavten Menschen 1874, die Bekämpfung von *domestic slavery*, die Umstellung auf *Cash-Crop*-Wirtschaft für den neuen *legitimate trade* sowie der damit verbundene Kakaoboom und die Monetarisierung krepelten die wirtschaftlichen Strukturen der Region um. Soziale Macht- und Abhängigkeits-

¹¹ Weitere Akteure im religiösen Feld, auf die hier aber nicht weiter eingegangen wird, sind die muslimischen Gruppen. Auch sie spielten im untersuchten Zeitraum eine Rolle für die Entwicklung der Religionslandschaft von Accra, insbesondere im Zusammenhang mit Arbeitsmigration im Zuge der wirtschaftlichen und urbanen Veränderungen (Ntewusu 2013; Pellow 2001: 63–65; Parker 2000: 163–169).

strukturen verschoben sich. Es kam zu massiver Arbeitsmigration, zu plötzlichem Reichtum und zur Verschiebung und auch Zunahme von Ungleichheit. Für Ga-Frauen, die traditionell eine wichtige Rolle im lokalen Handel spielten, bedeutete die Umstellung auf *cash crop* und Export eine wirtschaftliche Marginalisierung (Austin 2005; Hill 1963; McCaskie 2000: 124–200). Diese wirtschaftlichen und sozialen Umbrüche befeuerten auch die Suche nach physischem und spirituellem Schutz, nach Abwehr von Unheil und der Wiederherstellung von Wohlbefinden. Angebote von rituellen Dienstleisterinnen oder Dienstleistern wie den freischaffenden *woyei* konnten darauf eine Antwort sein (Field 1960; vgl. McCaskie 2000: 178–200). Gleichzeitig steigerte die Monetarisierung die Zahlungsfähigkeit gewisser sozialer Gruppen, und kolonial-kapitalistische Strukturen beförderten die Individualisierung von Akkumulation und Konsum, darin inbegriffen den Konsum religiöser Dienstleistungen (McCaskie 2000: 106, 125, 189; McCaskie 1986: 7). Unter diesen Bedingungen konnte *woyoo* zu sein eine angesehene, individuell befriedigende und auch ökonomisch attraktive Aufgabe sein (Kilson 1972; Parker 2000: 183)¹² – und ein möglicher Weg, sich erfolgreich auf die Bedingungen dieser «modernen Zeiten»¹³ einzulassen (vgl. Akyeampong 1999).

3. *Motivik der Moderne und koloniale Stadt*

Um zu verstehen, wie nun Ressourcenkämpfe in diesem religiösen Feld über das Vokabular der Moderne und den über sie mobilisierten staatlichen Apparat ausgetragen wurden, gilt es nun noch, einen Blick auf die Motivik der Moderne und die Stadt Accra zu Beginn des 20. Jahrhunderts werfen. Denn die sprichwörtliche Arena, in der diese Kämpfe um das religiöse Feld ausgefochten wurden, war der Stadtraum von Accra. Die Kolonialbeamten, aber auch eine neue lokale, meist christianisierte Bildungselite und die etablierten religiösen, politischen und wirtschaftlichen Eliten der Ga-Gesellschaft suchten die Stadt nach ihren Vorstellungen zu gestalten.

Accra war seit Jahrhunderten als Handelsknotenpunkt in Kontakt mit verschiedenen europäischen Handelsmächten. Die afrikanischen Gesellschaften der Küstenregion kontrollierten den Handel ins Landesinnere. Im Laufe des 19. Jh. setzte sich Großbritannien als führende Macht an der Küste durch und die afrikanischen Staaten in dieser Region wurden zur Kronkolonie Goldküste gemacht. 1877 wurde Accra zu deren Hauptstadt. Von britischer Seite sollte die Stadt zum urbanen «Schaufenster» ihrer Vorzeigekolonie werden. Gleichzeitig war Accra das «politische, kulturelle und sakrale Epizentrum der

¹² Mit Blick auf weibliche Rollen als religiöse Spezialistinnen würde sich ein Vergleich mit spiritistischen Medien zeitgleich in Europa durchaus anbieten.

¹³ Hier nicht im diskursiven, sondern in einem zeitdiagnostischen Sinne gemeint.

Ga-Welt» (Parker 2000: 170; Übersetzung A.B.) und blieb nachhaltig von afrikanischer Urbanität, lokalen Ga Welt- und Gesellschaftsbildern und einer komplexen Ritualtopographie geprägt (Ammah 2016a: 294–327; Parker 2000: 186; Quartey-Papafio 1920).

Es ist nun genau die Motivik der Moderne mit ihren dichotomen bewertenden Unterscheidungen, die eine Inkompatibilität dieser beiden Aspekte der Stadt entwarf. Ein Weg, den Stadtraum mit der einen, der «modernen» Seite der Dichotomie zu überschreiben, waren die «sanitation policies» (vgl. Acquah 1958: 23–25). «Sanitation» war eines der Schlagwörter der Stunde, in dem sich das Vokabular der Moderne manifestierte.

Sanitation hatte zum einen die Konnotation von Medizin und Ingenieurwesen, von Epidemiebekämpfung und hygienefördernder «moderner» Infrastruktur und Architektur (Rogaski 2004; Arnold 1988; Curtin 1985). *Sanitation* verwies aber auch auf Ruhe, Ordnung und Regierbarkeit. Denn konkret richteten sich die Maßnahmen gegen die dicht gewachsenen Strukturen der alten Stadtviertel von Accra und damit auch gegen die Eigenständigkeit der lokalen sozialen und politischen Ordnung. Diese lokale Ordnung wiederum kam und kommt unüberseh- und unüberhörbar in der Ritualtopographie der Stadt zum Ausdruck (Parker 2000: 99, 195; Goshadze 2019: 192–193).

Während Infrastrukturprojekte für die neuen kolonialen Regierungsviertel und europäischen Handelsunternehmen entstanden, widersetzten sich die Ga-Stadtviertel bis zu einer Epidemie 1907 erfolgreich der kolonialen Durchdringung (Acquah 1958: 26, 28). Die öffentlichen Rituale machten die fortdauernde Wirkung der Ga-Ordnung manifest. Und diese wiederum wurden von der Gegenseite als «pandemonium» verschrien und mit gezielten Ritualverboten bekämpft. Die Verbote richteten sich u.a. gegen bestimmte Tänze, die man als obszön klassifizierte (Parker 2000: 171–173).

Unter dem Stichwort *sanitation* sehen wir also die «moderne» Stadt: Die gesunde Stadt war die geordnete Stadt, war die regierbare Stadt, war eine Stadt, in der Religion und Rituale domestiziert sind – in einer für das «moderne» Selbstverständnis verdaulichen Form¹⁴ und unter der Kontrolle kolonial legitimierter und kontrollierbarer lokaler Staatsmänner und allenfalls Priester, als «custodians of tradition».¹⁵ Welche Rituale welcher Akteure in diesem Raum präsent sein konnten, war damit also gleichzeitig eine lokal-religiöse wie auch eine eminent politische Frage.

An diesem Punkt zeichnete sich in der Praxis ein Paradox in der Bewertung von «Moderne» und «Tradition» ab, das die eingangs beschriebene dichotome Diskursformation kreuzt. Der Historiker Emmanuel Akyeampong (1999: 282)

¹⁴ Parker (2000: 99–102, 169–170). Dieses Bild sollte sich als nachhaltig wirksam beweisen (Plageman 2010: 154–157).

¹⁵ Vgl. z.B. die Darstellung der relevanten Akteure, in deren Zentrum «the [Dantu bzw. Korle] Priest» steht, bei Quartey-Papafio (1920).

formuliert es wie folgt: «[...] the ambiguous nature of modernity,¹⁶ with its empowering and/or subjugating capacity [... made it] a dangerous concept in the relations of colonialism. The coloniser contrived to fracture modernity and present certain strands as a <gift> to the colonised.» Das Bild von Moderne, das die britische Kolonialmacht auf diese Weise als <Geschenk> präsentierte, waren die «<three Cs> – Christianity, civilisation, and commerce» (Akyeampong 1999: 286). Es baute wie gezeigt in allen drei Elementen auf die Abwertung der als ihr Gegenteil ausgeschlossenen Elemente der «Tradition» (Coe 2005: S. 30–31).

Als das im Namen der kolonialen «Moderne» zu Überwindende legitimierte diese Idee von «Tradition» den kolonialen Zugriff (Akyeampong 1999: 286) wie die Verdrängung lokaler ritueller Praktiken, die Säkularisierung lokaler Ämter, die Umgestaltung des Stadtraums im Namen der *sanitation*, die Einführung von *cash-economy* und *cash-crop* für den Export. Gleichzeitig aber legitimierte ebendiese Idee von «Tradition» auch die lokalen Autoritätsstrukturen, auf die sich wiederum die kolonialen Herrschaftsstrukturen – über die Indienstnahme von Amtsträgern wie hier den *wulomei* (Priester der Stadtgottheiten) und insbesondere den *mantsemei* (Vorsteher der Siedlungsteile) – abstützten (vgl. Hanretta 2013: 301). Damit gab es in der Praxis eine Form der «Tradition», die für die von den Briten anvisierte «Moderne» nützlich, ja unabdingbar war (Gray 2005: 141; McCaskie 1986: 7, 12; vgl. Coe 2005: 31).

Sowohl von britischer Seite als auch von Seiten der verschiedenen lokalen Akteursgruppen hatte man sich zu diesem Paradox zu verhalten. Letztere standen vor der Herausforderung, «[...] to situate [themselves] in the discourse of modernity and appropriate the empowering aspects of modernity while appearing demure and non-threatening» (Akyeampong 1999: 282). Das galt für alle Bevölkerungsschichten wie McCaskies (2000) Fallstudien zeigen, doch im Besonderen für die lokalen Autoritäten. Für sie ging es um die paradoxe Übung, von den Briten, als «loyal and <civilised> subject» (Akyeampong 1999: 296) der kolonialen Moderne zugewandt und gleichzeitig als Vertreter der richtigen, der domestizierten und die koloniale Herrschaft stabilisierenden «Tradition»¹⁷ wahrgenommen zu werden; und das möglichst, ohne dabei die Legitimität und damit Autorität gegenüber den eigenen Untertanen zu verlieren. Das zeigt Akyeampong eindrücklich an der Person des Asantehene Agyeman Prempeh I (Akyeampong 1999: 300).¹⁸

Die unterschiedlichen lokalen Akteure wie die *mantsemei* und *wulomei* als etablierte lokale Eliten, die ihren politisch-sozialen Einfluss so weit als möglich zu erhalten suchten, neue afrikanische Wirtschaftseliten und Bildungsschichten,

¹⁶ Bei Akyeampong sowohl diskursiv als auch zeitdiagnostisch verwendet.

¹⁷ Emblematisch dafür ist das, was als «native law and custom» kodifiziert im dualen Rechtssystem zum Einsatz kam.

¹⁸ Asantehene (König von Asante) Agyeman Prempeh I wurde von den Briten zunächst deportiert, später als Ziviler repatriert und zuletzt mit reduzierter Amtsgewalt im neu eingerichteten Amt des Kumasehene in die Regierung des nunmehr kolonisierten Asante eingegliedert.

die außerhalb hergebrachter lokaler Strukturen gesellschaftlichen Einfluss einforderten, und breite, durch Lohnarbeit und Arbeitsmigration erfasste Bevölkerungsschichten fanden unterschiedliche Herangehensweisen, sich zu diesem Widerspruch zu verhalten (McCaskie 1986; McCaskie 2000: 124–142). Möglichkeiten, sich in dieser Frage zu positionieren, waren nicht nur die Übernahme bestimmter Marker in der Lebensführung oder in Glaubensfragen (McCaskie 1986: 12). Auch die Beteiligung am Moderne-Diskurs unter Verwendung der hier thematisierten Motivik war ein solcher Weg (Akyeampong 1999: 280, 290).

4. *Motivik der Moderne als Ressource im Kampf um das religiöse Feld*

Damit sind die Bausteine zusammengetragen, um zu sehen, warum und wie nicht nur christliche, sondern auch bestimmte lokal-religiöse Akteure und ihre Anhängerschaft über das Vokabular der Moderne die kolonialstaatliche Infrastruktur mobilisieren konnten, um gegen die religiöse Konkurrenz, darunter die *woyei* (weibliche Medien), vorzugehen und so ihre eigene Position im religiösen Feld zu sichern. Dabei beteiligten sie sich an einem breiteren Diskurs, der nicht nur von britisch kolonialer und europäisch missionarischer Seite, sondern auch von «Moderne»-freundlichen Kreisen der lokalen Gesellschaft, insbesondere, aber nicht ausschließlich aus dem christlichen Spektrum gespeist wurde. Denn die Fronten, aber auch die Allianzen verliefen nicht nur zwischen britischen Kolonialbeamten und lokalen Akteuren, sondern auch zwischen alten, lokal-religiösen und neuen, meist christianisierten afrikanischen Eliten. Und sie verliefen zwischen den unterschiedlichen Akteuren innerhalb des lokal-religiösen Spektrums (McCaskie 1986: 8, 13; Parker 2000: 136, 146, 176; Abun-Nasr 2003: 221–228; Quartey-Papafio 1911: 322).

Eine publizistische Form erhielt dieser Diskurs, der sich an der Repräsentation legitimer Positionen im pluralen religiösen Feld abarbeitete, in Zeitungen und Zeitschriftenbeiträgen, die in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts insbesondere von den urbanen afrikanischen Bildungsschichten produziert und konsumiert wurden (Plageman 2010: 140–141; Parker 2000: 102).¹⁹ Ein Beispiel für die komplexe Frontstellung dabei ist der folgende Auszug aus einem Artikel vom 3. Mai 1924 im *Gold Coast Independent*, einer der wichtigen in Ghana verlegten Zeitungen der Zeit:

In the olden days whenever an okonko [sic, A. B.] (fetish man or woman) was in possession of idols or fetishes with the intent of destroying ... people's lives, the priests [*wulomei*, A. B.] who are our ministers and doctors had power to order the arrest of such an individ-

¹⁹ Die hier zitierten Beiträge des ghanaischen Juristen A. B. Quartey Papafio und etwas später diejenigen von E.A. Ammah sind ebenfalls diesem Diskurs zuzurechnen.

ual [...] and all the idols or fetish were burnt in public. I therefore ... appeal to all our Mantesei and Priests [*wulomei*, A. B.] ... for immediate resuscitation of the custom.²⁰

Der Begriff *okomfo* ist der Twi-Begriff für Priester von Akan-Gottheiten.²¹ Die Spezifizierung «fetish man or woman» zeigt allerdings an, dass sich der Begriff hier als Sammelbezeichnung gegen all jene Akteure im Feld richtete, die als freischaffende Heilerinnen bzw. Heiler, Medien und Priesterinnen bzw. Priester von Gottheiten diverser Provenienz nicht der Kontrolle der *wulomei* und *mantsemei*, d.h. der institutionalisierten Ga-Ritualspezialisten, unterstanden. Der Autor plädiert für die Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Ordnung in der Stadt²² durch die althergebrachte («in the olden days») Autorität der *wulomei*. Letztere präsentiert er mit den Ausdrücken «our ministers and doctors» in einer modernekompatiblen Form.²³ Mit dem Symbol der öffentlichen Verbrennung von Paraphernalien der religiösen Konkurrenz, benutzt er gleichzeitig ein Motiv, das klar dem Fundus christlicher Missions- und Konversionsnarrative entlehnt ist. Dort stand es stereotypisch für die Überwindung der als wirkungslos bis schädlich diffamierten «falschen Religion» und ihrer Verstrickungen in eine irrationale Ordnung und deren teuflischen Dinge (Meyer 1999: S. 83–111, 113).

In die Geschichte des von unterschiedlichen Seiten und über ein diverses Dispositiv wie Gesetzgebung, Infrastruktur und Publizistik bewirtschafteten Diskurses, in dem das Vokabular der Moderne gegen religiöse Konkurrentinnen und Konkurrenten zum Einsatz kam, reihen sich auch Rhetorik und Maßnahmen gegen die freischaffenden *woyei* ein.²⁴

Der Ga-*mantse*²⁵ hatte bereits in den 1890er-Jahren einen Bann gegen die *woyei* in Accra ins Auge gefasst. Die Motivation dafür sieht Parker insbesondere in ökonomischen Beweggründen, die sich aus der oben beschriebenen Veränderung der Rolle von *mantsemei* ergaben: Die rituell-rechtlichen Funktionen des Ga-*mantse* waren durch die britische Obrigkeit deutlich eingeschränkt

²⁰ Gold Coast Independent, 3. Mai 1924 nach Parker (2000: 181), Auslassungen ohne eckige Klammern wie dort. Zur Interpretation siehe zusätzlich Parker (2000: 192, Endnote 125).

²¹ Akan bezeichnet ein in Kultur und Sprache (Twi) verbundenes Cluster von Gesellschaften im heutigen südlichen Ghana und der Elfenbeinküste. Die verschiedenen Twi-Dialekte sind geografisch weiter verbreitet als Ga.

²² Dass es hierbei vermutlich eher um das Einführen einer neuen Ordnung gehen dürfte, sei hier nur am Rande erwähnt und erinnert an McCaskies Beobachtung zu religiösen Reformen im präkolonialen Asante, die Kritik am Status quo in der Regel nicht im Duktus der Revolution, sondern der Restauration thematisierten (McCaskie 1995: 124).

²³ Dass er ihnen für die aktuelle Forderung («immediate resuscitation of the custom») die *mantsemei* zur Seite stellt, kann als Zugeständnis an die veränderten Rollen dieser Ämter gelesen werden.

²⁴ Wo nicht anders angegeben bezieht sich die Darstellung im folgenden Abschnitt auf Parker (2000: 178–186).

²⁵ Die föderalistische Struktur der politischen Ga-Ordnung wurden in der britischen Restrukturierung lokaler politischer Ordnung in eine zentralistische, hierarchische Form gebracht, an deren Spitze der Ga-*mantse* stand.

und auch die Einnahmen, die er daraus generieren konnte, strikt plafoniert worden. *woyei* hingegen unterstanden für ihre stark nachgefragten rituellen Dienstleistungen keinen solchen Einschränkungen und hatten sich dem *mantse* gegenüber offenbar gewiegt, ihr Honorar nach unten anzupassen (Parker 2000: 184).

Um zu verstehen, was eine solche Konstellation für die Autorität der Amtsinhaber und die Konkurrenz um den rituellen Raum der Stadt bedeuten konnte, ist ein Vergleich zu Maßnahmen instruktiv, die Agyeman Prempeh I nach seiner Rückkehr u.a. gegen syrische Händler und gegen «a new class of wealthy commoners *akonkofo* (<capitalists>, <gentlemen>») (Akyeampong 1999: 299) ergriff. Ähnlich wie zuvor die erfolgreichen freischaffenden *woyei* in Accra waren diese Akteure im neuen britisch-kolonialen Regime unabhängig von den hergebrachten politischen Strukturen zu Reichtum und sozialem Ansehen gekommen. Sie stellten eine empfindliche Herausforderung für den ökonomischen und den verbleibenden politischen Einfluss der etablierten lokalen Autoritäten dar (vgl. McCaskie 1983, 1986). Gleichzeitig hatte ein Vorgehen gegen diese Akteure den Vorteil, dass damit die eigene Autorität eingefordert werden konnte, ohne dass die britische Kolonialadministration dies als Angriff auf ihre Interessen auffassen musste (Akyeampong 1999: 299–300). Und im Fall der *woyei* konnte man dabei, wie gleich deutlich wird, außerdem noch die eigene «Moderne-Freundlichkeit» unter Beweis stellen.

Da die lokalen Autoritäten in Accra im betreffenden Zeitraum keine eigene Polizei mehr betreiben durften, waren sie zur Durchsetzung eines solchen Banns direkt auf den kolonialen Zwangsapparat angewiesen (Acquah 1958: 25; Parker 2000: 169). Und so brachte der Ga-*mantse* den Gouverneur der Goldküste dazu, den Bann per Dekret umzusetzen, so dass es *woyei* fortan verboten war, in der Stadt öffentlich zu tanzen und ihre Rituale durchzuführen.²⁶ Davon, dass der Bann wohl eher punktuell als flächendeckend durchgesetzt wurde, zeugt ein Foto von ca. 1904 aus dem Archiv der Basler Mission (Abb. 1).

²⁶ Zur Motivation britischer Intervention im religiösen Feld siehe Parker (2004: 417–418).



Abbildung 1: Religionslandschaft in Accra zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Eine *woyoo* praktiziert vor Publikum in Osu (Accra) zur Zeit des Verbots (um 1904). Die Schatten vorne rechts im Bild könnten jene der *dadefoi* (Musiker) sein, im Hintergrund ist der Turm der Kapelle der Basler Mission zu sehen (vgl. Parker 2000: 179). (Foto: Max Otto Schultze, Archiv der Basler Mission, BMA QD-32.032.0162; online: <https://www.bmarchives.org/items/show/73300>, abgerufen 16.8.2021).

1916 wurde der Bann aufgehoben, die *woyei* kehrten zurück nach Accra und waren sehr gefragt. Gleichzeitig fand sich auch ein Teil der Öffentlichkeit, die dieser Entwicklung mehr als skeptisch gegenüberstand. In den 1920er-Jahren wurden *woyei* publizistisch angegangen, und es wurde eine Reihe von rechtlichen Verfahren gegen *woyei* angestrengt. Das Mittel der Wahl, die religiösen Konkurrentinnen zu bekämpfen, waren nun die staatlichen Gerichte.

Aber wie konnte man gegenüber der kolonialstaatlichen Obrigkeit – dem Gouverneur und den Rechtsinstanzen – plausibilisieren, dass gerade *diese* Akteurinnen besonders verbietens- bzw. beobachtenswert sind? Hier kommt wiederum das Vokabular der Moderne zum Tragen: Von ihren Gegnern als «dangerous fetish priestess» (Parker 2000: 185) präsentiert, personifizierten die *woyei* all das, was die moderne, «zivilisierte Stadt» bedrohte.

Mit dem Schlagwort «fetish» (Pietz 1985: 14) versehen, standen sie emblematisch für jene lokal-religiösen Praktiken, die als «primitive», «nutzlose», «falsche» oder gar «gefährliche» Religion abgewertet wurden und die man in einen Kontrast mit «zivilisierter», «vernünftiger» Religion stellte. Die Wortwahl und Motivik orientierten sich hier explizit an denjenigen christlicher Polemik (Meyer 1999: 96–100). Diese Motivik galt selbst als Teil des «moder-

nen» Arsenalen und wurde von den christlichen Akteuren diskursmächtig in ihrer Repräsentation des pluralen religiösen Umfelds eingesetzt. Der oben zitierte Zeitungsartikel zeigt aber, dass auch Anhänger lokaler Religionen die Motivik aufgriffen.²⁷ Als rituell mächtige, sozial angesehene und ökonomisch unabhängige Frauen stellten die *woyei* die «balance of conjugal and ritual power» (Parker 2000: 181) innerhalb der Ga-Gesellschaft in Frage (vgl. McCaskie 2000: 161–163). Und sie passten auch nicht in das Bild, das britische und christlich-missionarisch Kräfte als zeitgemäße Frauenrollen vorsahen (Maxwell 2013: 273). Als Gefahr galten sie für die Ga-Gesellschaft im Allgemeinen und für die öffentliche Gesundheit, Recht und Ordnung im Besonderen: Denn in der Rhetorik ihrer Gegnerschaft waren die *woyei* gierige Trickster, welche die Unmoral in der Stadt befördern, skrupellos Menschen vergiften oder rituell und ökonomisch in ihre Abhängigkeit bringen, um sich zu bereichern (Parker 2000: 177, 178, 181; vgl. Gray 2005; Parker 2004: 402). Aber auch die öffentliche Ordnung und die Kontrolle über die Vorzeigestadt stand auf dem Spiel: Mit ihren Ritualen stifteten sie «Chaos» und besudelten das Bild der «fortschrittlichen» Stadt. Sie agierten nicht im Privaten, sondern machten «Lärm» und zögen in aller Öffentlichkeit stundenlang Menschenmengen an. Als besessen tanzend, singend und nur mit einem Hüfttuch bekleidet, sah man sie als Gefahr des öffentlichen Friedens, der Moral und der Kontrolle über die Stadt (Parker 2000: 185).

Auf diesem diskursiven Wege ließen sich die staatlichen Infrastrukturen und Zwangsapparate durchaus mobilisieren, denn «[t]he activities of Ga spirit mediums not only reinforced the established social and ritual power of women in Accra, but directly challenged notions of the colonial capital as a symbol of ordered modernity» (Parker 2000: 155).

Kurz: Das aus den dichotomen Bewertungen des Vokabulars der Moderne gespeiste Bild der gefährlichen, wilden, Frauen verbannte die *woyei* sowohl im wörtlichen Sinne als auch diskursiv in den «bush», der in dieser dichotomen Reihung den *konstitutiven* Kontrast zur «zivilisierten», «modernen» Stadt darstellte. Im Gegensatz zu diesem Bild ließen sich, wie im oben zitierten Artikel, die *wulomei* und *mantsemei* mit der Gravitas der Hüter alt hergebrachter Rituale entwerfen. Sie legitimierten sich nicht wie die *woyei* durch Besessenheit, sondern durch das ererbte Amts-Charisma einer institutionalisierten, damit regierbaren Staatsreligion, dies in direktem Kontrast zu jenen Akteurinnen, die als Inbegriff des Gegenteils entworfen wurden. Diese dichotome und hierarchisierende Motivik unterfütterte also, wie legitime Autoritätspositionen in einem pluralen Feld ritueller Verantwortlichkeiten, das durch kolonial induzierte Säkularisierungs- und Differenzierungsmaßnahmen als religiöses Feld

²⁷ Die Deutung bezüglich der religiösen Affiliation des Leserbriefschreibers leite ich daraus ab, dass er sich offenbar genug mit den Ga-Priestern identifiziert, dass er diese als «our ministers and doctors» und «our Mantese mei and Priests» bezeichnet (Hervorhebung A.B.).

restrukturiert worden war, diskursiv repräsentiert und durchgesetzt werden konnten.

An diesem Beispiel sehen wir damit einerseits, wie die Motivik der Moderne über die koloniale staatliche Infrastruktur und ihre Interventionen in politische, soziale, ökonomische und religiöse Zusammenhänge global Verbreitung fand. Wir sehen außerdem, wie jene Akteure, die dabei als lokal bzw. als «traditionelle» religiöse und politische Autoritäten entworfen wurden (wie *wulomei* und *mantsemei*), selbst das Vokabular der Moderne mobilisieren konnten, um die eigene Position unter den «modernen» Bedingungen gegen ebenso «moderne» Konkurrenz (lokal-religiöse Entrepreneure wie die *woyei* ebenso wie die neuen christlichen Eliten) durchzusetzen und ihren Platz im sich verändernden «religiösen» Feld zu sichern.

Literatur

- Abun-Nasr, Sonia (2003): *Afrikaner und Missionar. Die Lebensgeschichte von David Asante*, Basel: Schlettwein.
- Acquah, Ioné (1958): *Accra survey*, London: University of London Press.
- Akyeampong, Emmanuel (1999): «Christianity, modernity and the weight of tradition in the life of Asantehene Agyeman Prempeh I, c. 1888 – 1931», in: *Africa*, 69, S. 279–311.
- Ammah, E. A. (2016a): «Ga Calendar», in: Marion Kilson (Hg.), *Kings, priests, and kinsmen. Essays on Ga culture and society*, Legon-Accra: Sub-Saharan, S. 286–369.
- Ammah, E. A. (2016b): «Ga religion, world view, forms of worship», Undatiert, in: Marion Kilson (Hg.), *Kings, priests, and kinsmen. Essays on Ga culture and society*, Legon-Accra: Sub-Saharan, S. 262–276.
- Ammah, E. A. (2016c): «Water in Ga ritual», in: Marion Kilson (Hg.), *Kings, priests, and kinsmen. Essays on Ga culture and society*, Legon-Accra: Sub-Saharan, S. 370–384.
- Appiah, Anthony (1992): *In my father's house. Africa in the philosophy of culture*, New York: Oxford University Press.
- Arnold, David (Hg.) (1988): *Imperial medicine and indigenous societies. [rev. versions of papers presented at a conference held by the Soc. for the Social History of Medicine at the Univ. of Aston on Apr. 19, 1986]*, Manchester: Manchester University Press.
- Austin, Gareth (2005): *Labour, land, and capital in Ghana. From slavery to free labour in Asante, 1807–1956*, Suffolk: Boydell & Brewer.
- Bauman, Zygmunt (2005): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Beckert, Sven (2015): *King Cotton. Eine Geschichte des globalen Kapitalismus*, München: Beck.

- Bourdieu, Pierre (2009): «Genese und Struktur des religiösen Feldes» [zuerst erschienen als *Genèse et structure du champ religieux*, *Revue française de sociologie* 12 (3) 1971, S. 295–334], in: Franz Schultheis, Stephan Egger (Hg.), *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* 5, Konstanz: UVK, S. 30–91.
- Brunotte, Ulrike (2008): «Jane Ellen Harrison (1859-1928): Gewendeter Kolonialdiskurs, Ritualtheorie, Suffrage», in: Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers, Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.), *Handbuch Gender und Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 69–78.
- Chidester, David (2014): *Empire of religion. Imperialism and comparative religion*, Chicago: University of Chicago Press.
- Coe, Cati (2005): *Dilemmas of culture in African schools. Youth, nationalism, and the transformation of knowledge*, Chicago: University of Chicago Press.
- Curtin, Philip D. (1985): «Medical knowledge and urban planning in tropical Africa», in: *The American Historical Review*, 90, Nr. 3, S. 594.
- Dipper, Christopf (2013): «Religion in modernen Zeiten: Die Perspektive des Historikers», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript.
- Field, Margaret Joyce (1940): «Some new shrines of the Gold Coast and their significance», in: *Africa*, 13, S. 138–149.
- Field, Margaret Joyce (1960): *Search for security. An ethno-psychiatric study of rural Ghana*, London: Faber and Faber.
- Gilbert, Michelle (1989): «Sources of power in Akuropon-Akuapem: Ambiguity in classification», in: William E. Arens, Ivan Karp (Hg.), *Creativity of power. Cosmology and action in African societies*, Washington: Smithsonian Institution Press, S. 60–89.
- Goody, Jack (1977): *The domestication of the savage mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goshadze, Mariam (2019): «When the deities visit for Hōmōwō: Translating Religion in the language of the secular», in: *Journal of the American Academy of Religion*, 87, Nr. 1, S. 191–224.
- Gray, Natasha (2005): «Independent spirits: The politics of policing anti-witchcraft movements in colonial Ghana, 1908–1927», in: *Journal of Religion in Africa*, 35, Nr. 2, S. 139–158.
- Hanretta, Sean (2013): «New religious movements», in: J. Parker, R. Reid (Hg.), *The Oxford handbook of modern African history*: Oxford University Press, S. 298–316.
- Hill, Polly (1963): *The migrant cocoa-farmers of Southern Ghana. A study in rural capitalism*, Hamburg, Oxford: Lit; James Currey.
- Isichei, Elizabeth Allo (1995): *A history of Christianity in Africa. From antiquity to the present*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Kilson, Marion (1971): *Kpele lala. Ga religious songs and symbols*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kilson, Marion (1972): «Ambivalence and power: Mediums in Ga Traditional Religion», in: *Journal of Religion in Africa*, 4, Nr. 3, S. 171–177.

- Koditschek, Theodore (2011): *Liberalism, imperialism and the historical imagination. Nineteenth century visions of Greater Britain*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal / Hintz, Michael / Vorwallner, Gerd (Hg.) (2012): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Latour, Bruno (1997): *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- Maxwell, David (2013): «Christianity», in: John Parker, Richard Reid (Hg.), *The Oxford handbook of modern African history*, Oxford: Oxford University Press, S. 263–280.
- McCaskie, T. C. (1981): «Anti witchcraft cults in Asante: An essay in the social history of an African people», in: *History in Africa*, 8, S. 125–154.
- McCaskie, T. C. (2000): *Asante identities. History and modernity in an African village, 1850–1950*, London, Bloomington: Edinburgh University Press.
- McCaskie, Thomas C. (1983): «Accumulation, wealth and belief in Asante history: I. To the close of the nineteenth century», in: *Africa*, 53, Nr. 1, S. 23–43.
- McCaskie, Thomas C. (1986): «Accumulation: Wealth and belief in Asante history: II The twentieth century», in: *Africa*, 56, Nr. 1, S. 3–23.
- McCaskie, Thomas C. (1995): *State and society in pre-colonial Asante*, Melbourne: Cambridge University Press.
- Meyer, Birgit (1999): *Translating the devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meyer, Birgit (2004): «Christianity in Africa: From African independent to pentecostal-charismatic Churches», in: *Annual Review of Anthropology*, 33, Nr. 1, S. 447–474.
- Middleton, John (1983): «One hundred and fifty years of Christianity in a Ghanaian town», in: *Africa*, 53, Nr. 3, S. 2–19.
- Molendijk, Arie L. (2004): «Religious development: C.P. Tiele's paradigm of science of religion», in: *Numen*, 51, Nr. 3, S. 321–351.
- Ntewusu, Samuel A. (2013): «One hundred years of Muslim community in Accra. A historical study of Tudu from 1900 to 2000», in: Pade Badru, Brigid M. Sackey (Hg.), *Islam in Africa south of the Sahara. Essays in gender relations and political reform*, Lanham: Scarecrow Press, 67–95.
- Odotei, Irene (1991): «External influences on Ga society and culture», in: *Research Review / Institute of African Studies*, 7, Nr. 1–2, S. 61–71.
- Parker, John (2000): *Making the town. Ga state and society in early colonial Accra*, Portsmouth, NH: Heinemann.
- Parker, John (2004): «Witchcraft, anti-witchcraft and trans-regional ritual innovation in early colonial Ghana: Sakrabundi and Aberewa, 1889–1910», in: *The Journal of African History*, 45, Nr. 3, S. 393–420.
- Parker, John (2006): «Northern gothic: Witches, ghosts and werewolves in the savanna hinterland of the Gold Coast, 1900s–1950s», in: *Africa*, 76, Nr. 3, S. 352–380.

- Pellow, Deborah (2001): «Cultural differences and urban spatial forms: Elements of boundedness in an Accra community», in: *American Anthropologist*, 103, Nr. 1, S. 59–75.
- Pietz, William (1985): «The problem of the fetish I», in: *Anthropology and aesthetics*, 9, S. 5–17.
- Plageman, Nate (2010): ««Accra is changing, isn't it?»: Urban infrastructure, independence, and nation in the Gold Coast's Daily Graphic, 1954–57», in: *International Journal of African Historical Studies*, 43, Nr. 1, S. 137–159.
- Quartey-Papafio, A. B. (1911): «On native tribunals of the Akras of the Gold Coast», in: *African Affairs*, 10, Nr. 39, S. 320–330.
- Quartey-Papafio, A. B. (1920): «The Gã Homowo festival», in: *African Affairs*, 19, Nr. 75, S. 227–232.
- Rathbone, Richard (2000): *Nkrumah & the chiefs. The politics of chieftaincy in Ghana, 1951–60*, Accra: Reimner.
- Rogaski, Ruth (2004): *Hygienic modernity. Meanings of health and disease in treaty-port China*, Berkeley: University of California Press.
- Sackeyfio-Lenoch, Naaboroko (2014): *The politics of chieftaincy. Authority and property in colonial Ghana 1920–1950*, Rochester: University of Rochester Press.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, London: Penguin Books.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): «The Rani of Sirmur: An essay in reading the archives», in: *History and Theory*, 24, Nr. 3, S. 247.
- Vansina, Jan / Craemer, Willy de / Fox, Renee C. (1976): «Religious movements in central Africa: A theoretical Study», in: *Comparative Studies in Society and History*, 18, Nr. 4, S. 458–475.
- Wagner, Peter (2009): *Moderne als Erfahrung und Interpretation. Eine neue Soziologie zur Moderne*, Konstanz: UVK.
- Wheeler-Barclay, Marjorie (Hg.) (2010): *The science of religion in Britain, 1860–1915*, Charlottesville: University of Virginia Press.

Multiple Modernities und *Multiple Islams*: Überlegungen zur transkulturellen Universalisierbarkeit der Modernisierungsthese

Amir Dziri

Einleitung

Seit dem 19. Jahrhundert ist der Verweis auf die «Moderne» zur globalen Chiffre wirtschaftlicher Prosperität und gesellschaftlichen Fortschritts geworden. In gleichem Maße jedoch, wie der Begriff der Moderne auf der einen Seite an Aufwertung erfuhr, wurde auf der anderen Seite die Vereinbarkeit von «Islam» und «Moderne» in den Öffentlichkeiten von Okzident und Orient weitgehend negiert (Schulze 2015: 9–18). Die Ausweglosigkeit, die dabei von einigen Stimmen heraufbeschworen wird, beruht weniger auf realen Beobachtungen der Inkompatibilität zweier vermeintlich geschlossener Funktionssysteme als auf der normativen Aufladung zweier bewusst sehr abstrakt gehaltener Symbolbegriffe. So werden «Islam» und «Moderne» in ihrer wechselseitigen Bezugnahme nicht bloß als deskriptive Begriffe zur Beschreibung von Sachverhalten verwendet, die sachgemäß eben als «islamisch» oder «modern» ausgewiesen werden können. Vielmehr funktionalisieren Diskursteilnehmende sie als «dichte Begriffe», in welchen deskriptiver Gehalt und normativer Anspruch verschmelzen und in Kontradiktion zueinander gesetzt werden (Schulze 2015: 15). Als Werturteile bedingen «Islam» und «Moderne» dieser Wahrnehmung zufolge den wechselseitigen Ausschluss, so zumindest die verbreitete Annahme in den Öffentlichkeiten muslimischer wie auch westlicher Gesellschaften.

Schaut man genauer hinter diese diskursive Funktionalisierung, wird schnell deutlich, dass beide Bezeichnungen inhaltlich nicht so konsistent sind, wie es die abstrakte Gegenüberstellung suggeriert: Weder «Moderne» noch «Islam» sind in sich so eindeutig bestimmbar, dass sie die Suggestion ihrer pauschalen wechselseitigen Negation rechtfertigen würden. Hinzu kommt, dass das Modernisierungstheorem, d.h. die in den 1950er-Jahren in den Sozialwissenschaften vorherrschende Annahme, die Welt steuere unweigerlich auf eine zunehmende Ablösung traditionaler Gesellschaftsformen zu, in den letzten Jahrzehnten zahlreiche kritische Überprüfungen durchlaufen hat. Dies führte zu einigen Differenzierungen oder auch Revisionen (Sass 2019). Ähnliches gilt für den Pauschalbegriff «Islam»; auch hier monieren jüngere Forschungen die Suggestion eines Einheitsbegriffs und weisen stattdessen auf die Vielfältigkeit

von Erscheinungsformen und zugrunde liegenden Konzeptionen der Definierung des Islamisch-Religiösen hin (vgl. Al-Azmeh 2009; Ahmed 2016).

An welchen Fragen arbeiten sich muslimische Reformerrinnen und Reformer in Bezug auf die Herausforderungen der Moderne ab und welche Antworten bieten sie? Wie ist der universelle Anspruch des Modernisierungstheorems im Hinblick auf muslimische Gesellschaften zu bewerten? Und ist die Rede von *Multiple Modernities* und *Multiple Islams* eine Möglichkeit, aus der kommunikativen Unüberbrückbarkeit von «Islam» «und Moderne» hervorzutreten? Diesen Fragen nachzugehen, ist Ziel der nachfolgenden Überlegungen. Dazu gehe ich in einem ersten Teil auf solche Diskussionspunkte des Modernisierungstheorems ein, die für die Frage ihrer transkulturellen Universalisierbarkeit ausschlaggebend sind. Der zweite Teil des Beitrags widmet sich einer ausgewählten Rekonstruktion muslimischer Reformdiskurse, um daran den Diskussionsstand über legitime und illegitime Modernisierung nachzuzeichnen. Der letzte Teil des Beitrags nimmt die zentrale Fragestellung schließlich wieder auf und diskutiert die herausgestellten Befunde. Der Fokus der nachfolgenden Überlegungen liegt in einem ersten Analyseschwerpunkt auf der Rekonstruktion muslimischer Konzepte im Hinblick auf die Spannung von Tradition und Reform. In einem zweiten Analyseschwerpunkt wird entlang empirischer Forschungen diskutiert, wie die ermittelten Konzepte zu Tradition und Reform sich auf konkrete Fragen der islamischen Sozialethik in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften auswirken. Dabei wird sich zeigen, so argumentiert der Beitrag, dass trotz der Feststellung allgemeiner globaler Megatrends der Modernisierung, welche auch für muslimische Gesellschaften feststellbar sind, einem universellen Anspruch von Moderne nach westlichem Modell Grenzen gesetzt sind.

Modernisierung plausibilisieren: Das schwierige Verhältnis von Beobachtung und Erklärung

Die historische Genese des Modernisierungstheorems und die wichtigsten Punkte ihrer kritischen Diskussion sind bereits vielfach konzentriert dargestellt worden und müssen hier nicht wiederholt werden.¹ Jenes Kennzeichen des Modernisierungstheorems, welches für die hier angeführte Argumentation am relevantesten ist, besteht in der Grundannahme einer notwendigen globalen Entwicklung nach einem westlichem Modell der Moderne. Um das diskursive Verhältnis der Formationen «Moderne» und «Islam» sinnvoll zu dechiffrieren, führt indessen kein Weg daran vorbei, auf einige zentrale Aussagen der Modernisierungstheorie einzugehen. Für den historischen Längsschnitt ist die durch Jeffrey Alexander verwendete Codierung von wissenschaftlichen Positio-

¹ Vgl. Pollack (2011); Norris/Inglehart (2011b). Siehe dazu auch die Einleitung zu diesem Band.

nierungen in «Modern», «Anti», «Post» und «Neo» so inhaltlich überzeugend wie didaktisch anschaulich, weshalb sich die folgende Diskussion entlang dieser Zuordnung bewegt (vgl. Alexander 1994).

Ihrer anfänglichen Konstitution in den 1950er- und 1960er-Jahren nach ging das Modernisierungstheorem davon aus, dass Modernisierung ein spezifisch in Europa einsetzender Prozess sei, der sich zwangsläufig global durchsetzen würde («Modern»). In Reaktion gerade auf den Universalisierungsanspruch des Modernisierungstheorems entwickelte sich bald eine Gegenrichtung («Anti»), die Kritik übte an herrschenden Wirtschaftsverhältnissen, die die bereits modernisierten Gesellschaften begünstigen und dadurch die Möglichkeit einer globalen wirtschaftlichen Annäherung untergraben würden. Die «Post»-Phase des Modernisierungstheorems wendet sich von der Zwangsläufigkeit eines europäischen Vorbildes der Moderne ab und spricht von der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher lokaler Kompositionen von Modernität. Shmuel Eisenstadts Begriff der «multiple modernities» (vgl. Eisenstadt 1979, 2006) wurde prägend für diese Phase der Bestimmung von Modernität. Aber auch weitere Konzepte wie Rudolph Stichwehs Verflechtungskonzept von globalen Eigenstrukturen der Moderne mit partikularen Regionalkulturen (vgl. Stichweh 2006) entspringen dem Versuch, das Deterministische am Modernisierungstheorem aufzufächern und es pluralistischer zu gestalten. Mit «Neo» kennzeichnet Alexander schließlich eine Phase der Argumentation, in der, zumeist unter Verwendung von empirischen Langzeitstudien, die nun zur Verfügung stehen, wiederum entschieden am ursprünglichen Modernisierungstheorem, d.h. an der sukzessiven Modernisierung der Welt nach europäischem Muster festgehalten wird (vgl. Berger 2006).

In systematischer Hinsicht wird das Modernisierungstheorem seit dessen Etablierung insbesondere von einer Diskussion über dessen jeweilige Kriterien begleitet: Was sind die maßgeblichen Indizien eines Modernisierungsprozesses und inwiefern lässt sich ein solcher Kriterienkatalog global legitimieren? Es ist zunächst naheliegend, dass jene Kriterien, an welchen sich ein Prozess der Modernisierung ausmachen lassen soll, je nach Perspektive stark variieren. Nichtsdestotrotz scheint mit Thomas Schmidt und Annette Pitschmann die Identifikation von vier zentralen Gegenstandsfeldern ausgesprochen nützlich: Philosophie, Wissenschaft, Politik und Wirtschaft (Winandy 2014). Für die Philosophie seien besonders die Subjektzentrierung seit René Descartes und die Möglichkeit der Vernunftklärung allgemeiner Moral seit Immanuel Kant für die Modernisierung relevant. Beide Elemente trügen zu einer Rationalisierung der Ethik bei und lösten die handelnden Subjekte von Zwängen kollektiver Kontrolle oder metaphysisch legitimer Autorität. In der Wissenschaft definiere der Empirismus neue Kriterien der Weltdeutung: Nur das, was empirisch wiederholt nachweisbar ist, kann Wahrheitsgeltung beanspruchen. Zugleich sei sich das empirische Wissen aber seines provisorischen Charakters bewusst,

denn jede Verifikation ist nur eine Momentaufnahme, die jederzeit durch eine plausiblere Erklärung ersetzt werden könne. Im Bereich der Politik bilde die Bejahung der Konkurrenzdemokratie ein wichtiges Indiz von Modernisierung. Das System der Marktwirtschaft, das durch eine intensive Ausdifferenzierung und Rationalisierung von Werterzeugungsprozessen gekennzeichnet ist, sei ein besonders prägendes Prinzip der Moderne. Dieser stichwortartige Verweis auf zentrale Aussagen des Modernisierungstheorems muss an dieser Stelle ausreichen, um daran einen Bezug zum Diskursfeld «Islam» vornehmen zu können.

Ein elementarer Diskussionspunkt des Modernisierungstheorems, vor allem dann, wenn es in einem globalen und transkulturellen Maßstab angelegt wird, betrifft das schwer zu bestimmende Verhältnis von Beobachtung und Erklärung. Der Grundstein dieser Diskussion ist in Max Webers berühmt gewordener Formulierung angelegt, die sowohl Frage als auch Aussage zugleich darstellt: «Welche Verkettung von Umständen hat zu dem Ergebnis geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch [...] in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?» (zitiert nach Zapf 2006: 229). Die Frage, die im Hinblick auf den globalen Universalitätsanspruch des Modernisierungstheorems relevant ist, besteht nicht darin, den Okzident als Ursprungsort eines globalen Veränderungs- und Entwicklungsprozesses zu identifizieren, sondern in der Art und Weise, wie die «Verkettung von Umständen» erklärt wird, die dann zum Auftreten von Modernisierung begünstigenden «Kulturerscheinungen» geführt haben. Die dahinter liegende Prämisse, um deren Transparenz es hier geht, besteht darin anzunehmen, dass gewisse kulturelle Eigenschaften das Erscheinungsbild einer Gesamtgesellschaft wirkungsvoll zu prägen in der Lage sind. Webers Diagnose ist hinlänglich bekannt: Die protestantische Ethik begünstigte einen Rationalisierungs- und Differenzierungsprozess, der ausschlaggebend dafür war, das hervorzubringen, was sich späterhin als kapitalistische Marktwirtschaft etablieren sollte und zu einem zentralen Merkmal von Modernisierung wurde.

Webers Prämisse ist deshalb von weitreichender Bedeutung, weil sie Veränderungsprozesse in Politik und Wirtschaft nicht durch politische und wirtschaftliche Faktoren erklärt, sondern anhand von Kulturfundamenten, die mittelfristig in der gesellschaftlichen Gesamterscheinung durchschlagen würden. Gerade aber diese Rückführung von sozialen Wirklichkeiten auf kulturelle Prädispositionen ist wissenschaftsmethodisch umstritten und von einigen Risiken umgeben. In seiner Diskussion des amerikanischen und deutschen Konservatismus der Nachkriegszeit hat Jürgen Habermas darauf hingewiesen, dass einige Stimmen (Habermas nennt die Kulturtheorien etwa von Peter Steinfels und Daniel Bell) politische und wirtschaftliche Fehlentwicklungen reflexartig auf Missstände in Kultur und Bildung zurückführen (Habermas 2006: 33). Hier haben wir es sozusagen mit einer Umkehrung der Weber'schen Erklärungsrichtung

zu tun: Die kulturelle Disposition ist nach Habermas nicht Ursache für einen zivilisatorischen Erfolgsmoment, vielmehr ist die mutmaßliche zivilisatorische Fehlentwicklung Ergebnis eines allgemeinen Kultur- und Bildungsmissstandes.

Dieser Begründungszusammenhang von Wirklichkeit und Ursächlichkeit, darauf allein will ich hier hinweisen, wirkt ein Stück weit beliebig und bleibt immer einer gewissen Subjektivität verhaftet. Mit gleicher Plausibilität ließe sich eine genau umgekehrte Begründungsrichtung anführen, laut welcher Implementierungen auf politisch-institutioneller Ebene nachhaltige Auswirkungen auf das Denken und Handeln der Mitglieder einer Gesellschaft, also auf ihre Kultur besitzen.

Gerade im Hinblick auf den Universalisierungsanspruch des Modernisierungstheorems wird dieses schwierige Verhältnis von Beobachtung und Erklärung relevant. Die empirische Diagnostik hat in den letzten Jahrzehnten sicherlich dazu beigetragen, das Modernisierungstheorem von einer subjektiven hin zu einer objektiveren Aussagenposition zu verschieben. Nichtsdestotrotz schleichen sich immer wieder mehr oder wenig erkennbare normative Unterlegungen in die wissenschaftliche, insbesondere jedoch in die allgemeine öffentliche Diskussion ein. Zu beobachten ist dies, wenn der wirtschaftliche Aufschwung der sogenannten asiatischen Tiger-Staaten durch einen asiatischen Wertekanon erklärt wird: hohe Disziplinfähigkeit, Vorrang kollektiver Ziele vor individueller Erfüllung, Vorrang wirtschaftlicher Entwicklung vor Demokratie und Freiheit (Zapf 2006: 233) – die Identifizierung kultureller Dispositionen ist sozusagen rückwirkende Erklärung der positiven oder negativen Konjunkturdaten. Diese kulturellen Dispositionen führen Beobachter wahlweise als Erfolgsgaranten oder Ursachen des Misserfolgs an. Die Benennungen der kulturellen Merkmale anderer Volkswirtschaften sind dabei auffallend häufig² Spiegelungen eigener Wertprimare: Die individuelle Erfüllung, die Betonung von Freiheit, der Verweis auf den kreativen und innovativen Genius.

Gerade mit Blick auf die «Islamische Welt» und die Erklärung ihres zivilisatorischen Niedergangs ab dem 19. Jahrhundert bemühen einige Autorinnen und Autoren mittels einer paradigmatischen Gegenüberstellung von «Moderne» und «Tradition» den angeblichen Begründungszusammenhang von kultureller Disposition und Sozialwirklichkeit und arbeiten sich vor allem an der Religionsgeschichte des Islams ab, insofern sie diesen als dominante Triebkraft muslimischer Zivilisation definieren (vgl. Kuran 2013). Die These von der «Schließung des Tores des *ijtihād*»³ wird etwa zum Kulminationspunkt, an dem die geistige Lähmung der islamischen Religionsgelehrsamkeit stattge-

² Diese Aussage beruht auf einer aktuellen persönlichen Wahrnehmung, zu welcher mir allerdings keine wissenschaftlichen Untersuchungen vorliegen oder bekannt sind.

³ Nagel (1988: 9–18); in Widerlegung dazu Hallaq (1984). Der Begriff *ijtihād* meint eine theologische Reflexion, die nicht unmittelbar auf einen Textgrund zurückgeführt wird, sondern auf einer breiteren rationalen Überlegung gründet.

funden und von wo an das Fehlen kreativer und offener Geisteshaltung den allmählichen Niedergang der islamischen Zivilisation den Weg geebnet haben soll. Die Niedergangsthese ist so zu einem selbstwirksamen Erklärungsmodell geworden, das mit dem Beginn der Moderne die Rückständigkeit der «Islamischen Welt» erklären soll (vgl. Brentjes 2020).

Um es deutlich zu machen: Es geht an dieser Stelle nicht um eine Diskussion der Gültigkeit des Modernisierungstheorems; es geht einzig darum, einen wirkmächtigen Begründungsmechanismus sichtbar zu machen, der Risiken der Beliebigkeit und des interkulturellen Triumphalismus in sich birgt (vgl. Daston/Brentjes 2016). Dieses Risiko ist beidseitig zu verstehen. So ist etwa in arabisch-muslimischen Staaten die Tendenz festzustellen, Religion zu nutzen, um verlorengegangene zivilisatorische Größe und damit einhergehende Überlegenheit zu beschwören (vgl. aṭ-Ṭayyib 2014: 41–46); eine solche Haltung ist vom gleichen Impetus beseelt wie ein triumphalistisch funktionalisierter Modernisierungsbegriff.⁴

Muslimische Reformgeschichte in Anbetracht des Modernisierungstheorems

Die Umbrüche, die sich im 19. und 20. Jahrhundert in weiten Teilen mehrheitlich oder partiell muslimischer Gesellschaften weltweit ereignet haben, sind immens und ihr Nachhall noch nicht abgeschlossen (Schulze 2003: 27–54). Der weitgehend feststellbare Mangel an politischer Stabilität, moderate Wohlstandsraten und das Fehlen breit angelegter Gesellschaftskonsense lassen darauf schließen, dass zahlreiche muslimische Gesellschaften sich inmitten von Prozessen der Transformation befinden, deren Ausgang nach wie vor ungewiss ist. Diese Prozesse spiegeln sich intellektuell in einer veritablen islamischen Krisen- und Reformliteratur, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden ist und eine Masse an publizistischen Erzeugnissen produziert. Nach dem ersten monumentalen Bruch der islamischen Welt im Zuge der Expansion des mongolischen Weltreiches im 13. und 14. Jahrhundert (Black 2004: 141–144; Krawietz/Kokoschka 2013: 1–25) lässt sich der Bedeutungsrückgang der islamischen Welt im 19. und 20. Jahrhundert mit einiger Berechtigung als zweiter großer zivilisatorischer Bruch bezeichnen. Es verwundert insofern nicht, wenn muslimische Reformen in der aktuellen ideologischen Bewältigung heutiger Krisensituation auf dieselben Protagonisten zurückgreifen, die im historischen Umfeld jenes ersten zivilisatorischen Bruchs der islamischen Welt zitiert worden sind. Die Rede ist hier von der aktuellen Konjunktur traditionalistischer und politischer

⁴ Wielandt (2005). Ähnliches findet sich bei südasiatistischen Reformern im 19. und frühen 20. Jahrhundert, siehe dazu die Beiträge von Frank Neubert und Martin Baumann in diesem Band.

Denker wie Taqī ad-Dīn Aḥmad ibn Taymiyya (gest. 1328), dessen Fokussierung auf die Stärke arabisch-islamischer Zivilisation sich im 14. Jahrhundert genauso wie heute großer Resonanz erfreut (Hoover 2018; Black 2004: 158–163).

Der überwiegende Teil der islamischen Reformliteratur ist allerdings nicht der Haltung einer geistigen Renitenz, sondern einer Haltung der intellektuellen Synthese verpflichtet. «Das Beste aus beiden Welten» – so könnte man die Perspektive muslimischer Reformerrinnen und Reformer beschreiben, die in zahlreichen Reformwerken und Positionspapieren zur Geltung kommt und die darauf gründet, Aspekte muslimischer Tradition und einer als fortschrittlich bewerteten westlichen Welt zu vereinen. Reiseberichte muslimischer Geistlicher, die im Laufe des 19. Jahrhunderts europäische Städte besuchten, zeugen teils von einer Faszination, teils von einer Ehrfurcht gegenüber den Errungenschaften westlich-europäischer Zivilisation. Im Anschluss an seine Reise nach Frankreich formuliert der marokkanische Gelehrte Muḥammad as-Saffār (gest. 1881): «Im Vergleich zur Schwäche des Islam... wie selbstbewusst sie sind, wie beeindruckend ihre Einsatzbereitschaft, wie kompetent sie in Staatsangelegenheiten sind, wie fest ihre Gesetze, wie fähig im Krieg».⁵ Eine erste Ära weitgehend um Synthese bemühter muslimischer Reformer brachte demnach Namen wie Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) und Rašīd Riḍā (gest. 1935) in Ägypten, Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897) als muslimischen Kosmopoliten oder Sayyid Ahmed Khan (gest. 1898) in Indien hervor. Bis heute setzen sich diese Reformbestrebungen seitens muslimischer Intellektueller weiter fort, gerade in Auseinandersetzung mit der globalen Moderne. Fazlur Rahman (gest. 1988), Amina Wadud (geb. 1952) Seyyed Hossein Nasr (geb. 1933), Shirin Ebadi (geb. 1947), Abdolkarim Soroush (geb. 1945) und zahlreiche weitere gehören zu den aktuellen Vertreterinnen und Vertretern eines solchen fortgesetzten muslimischen Reformdiskurses.

In der islamischen Krisen- und Reformliteratur der Moderne etabliert sich damit eine gewisse Zwei-Phasen-Einteilung, die weniger generationell als entlang der jeweiligen geografischen Beheimatung und Ausbildung der Akteurinnen und Akteure messbar wird. Für Reformintellektuelle wie den marokkanischen Philosophen Mohammed Abed al Jabri (gest. 2010) ist der Entschluss, dezidiert aus einer arabisch-muslimischen Positionalität heraus zu sprechen und zu denken, eine sehr bewusste Entscheidung, die er zum Gegenstand seiner öffentlichen und intellektuellen Aussagen macht (Al-Jabri 2009). So ergibt sich eine inhaltlich deutlich vernehmbare Trennungslinie zwischen Akteurinnen und Akteuren, die vollständig in muslimischen Gesellschaften sozialisiert sind und sich bewusst dort positionieren, und solchen, die mehrfache Sozialisierungen erfahren und zumindest partiell in mehrheitlich nicht-muslimischen

⁵ Zitiert nach Robinson (2010: 12); deutsche Übersetzung von A. D.

Gesellschaften leben. Für Akteure wie Muḥammad ‘Abduh bestand kein Zweifel daran, dass seine intellektuellen Anstrengungen der Wiederbelebung der muslimisch-ägyptischen Gesellschaft galten und dass das kulturelle Erbe des ägyptischen Islams einen nicht verhandelbaren Bestandteil dieser Reformen bilden müsse. Aus dieser Haltung heraus etablieren sich Reformmodelle, die Modernisierung überwiegend als eine technische Errungenschaft verstehen, kaum jedoch als eine philosophische oder geisteswissenschaftliche. Die ägyptische Gesellschaft, dies wird vor allem bei Rašīd Riḍā deutlich, soll sich auf dem Gebiet der Technik und Wirtschaft der Errungenschaften der Moderne bedienen. Was allerdings die Ethik, Moral und Philosophie betrifft, verfolgt Riḍā wie viele seiner Zeitgenossen eine Kontinuität des vormodernen muslimisch-kulturellen Erbes. Der pakistanisch-amerikanische Reformler Fazlur Rahman dagegen vertritt ein anderes Verständnis der Vereinbarkeit von Religion und Lebenswirklichkeit der Menschen. Rahman zufolge schließt ein unter den Bedingungen der Moderne aktualisiertes Verständnis der islamischen Botschaft explizit Reformen im Sozialbereich mit ein (Rahman 2009: 175–191).

Um das Potenzial des geistigen Erbes der arabisch-muslimischen Kultur und die Frage danach, ob diese in der Lage sei, den arabisch-muslimischen Gesellschaften einen Weg des zivilisatorischen Wohlstandes zu eröffnen, gibt es also eine bereits langanhaltende Diskussion. Sie entzündet sich bis in die jüngste Gegenwart in regelmäßigen Abständen und fand einen intensiveren Ausdruck in der sogenannten «Traditionsfrage» (*qaḍīyyat at-turāt*), wie sie maßgeblich der ägyptische Religionsphilosoph Ḥasan Ḥanafī (gest. 2021) in seinem erstmals 1980 erschienenen Werk «Tradition und Erneuerung» (*at-turāt wa-t-taḡdīd*) aufwarf. Ḥanafī hat in seinem Werk genau an jenem vorherrschenden Konsens gerüttelt, dass eine muslimische Applikation der Moderne sich zwar im Bereich technischer und infrastruktureller, nicht jedoch in sozial-ethischer Dimension abspielen dürfe, und die Eignung des arabisch-muslimischen Erbes für einen Weg der Modernisierung – zwar nicht ganz in Abrede, aber zumindest deutlicher als bisher – öffentlich infrage gestellt.

Arabische Intellektuelle, sowohl muslimischer als auch christlicher Herkunft, reagierten vehement auf Ḥanafīs Entwurf (Ḥattar 1986; Ismā‘īl 2005). Befürworter seiner These lobten den neuen gedanklichen Freiheitsraum, der es erlaube, überkommene Traditionen offener in Frage stellen und schließlich als unbrauchbar abschütteln zu können. Seine Gegner hingegen warfen ihm die Selbstauflösung arabisch-muslimischer Identität und Kultur vor und verurteilten seinen Vorstoß aufs Schärfste.⁶ Noch bis in die jüngere Gegenwart schlägt Ḥasan Ḥanafīs These in der arabischen Öffentlichkeit hohe Wellen und veranlasst zu prominenter Reaktion. So sah sich das Oberhaupt der ägyptischen

⁶ Vgl. die scharfe Kritik von Ṣādiq al-‘Az̄m in «Selbstkritik nach der Niederlage» (1968) und «Kritik am religiösen Denken» (1969) sowie von Ğurğ Ṭarābīšī in «Die Zerstörung der Tradition im zeitgenössischen arabischen Denken» (1993).

Al-Azhar-Universität, Scheich Aḥmad aṭ-Ṭayyib, in expliziter Abgrenzung zu Ḥanafī, noch 2014 genötigt, eine Verteidigung der islamischen Geistes-tradition mit dem Titel «Tradition und Erneuerung. Anfragen und Widerlegungen» (*at-turāt wa-t-taḡdīd. munāqasāt wa-rudūd*) herauszugeben.

Die Gegenüberstellung von muslimischen Intellektuellen aus der vor allem arabisch-muslimischen Welt und solchen, die in westlichen Gesellschaften aufgewachsen sind, macht sich auch in den Positionen zur Bedeutung der Scharia, des islamischen Normensystems, bemerkbar. Hier stehen sich repräsentativ die Haltungen des ägyptischen Rechtsgelehrten Yūsuf al-Qaraḏāwī (gest. 2022) und des ägyptisch-amerikanischen Juristen und muslimischen Reformers Khaled Abou El Fadl (geb. 1963) gegenüber. Qaraḏāwī, der über eine enorme populäre Reichweite verfügte und neben Publikationen regelmäßig mediale Kanäle wie Fernsehen und Soziale Medien nutzte, gilt als wichtigste Figur eines modernen Neo-Islamismus, der die Bedeutsamkeit der arabisch-islamischen Zivilisation auf Grundlage konservativer Wertvorstellungen wiederherstellen will (Gräf 2006).

Khaled Abou El Fadl vertritt diesbezüglich eine andere Position. In zahlreichen Werken moniert er die ideologische Auslegung islamischer Normen, die besonders zu Lasten muslimischer Frauen gehe, und spricht sich grundsätzlich gegen eine seiner Auffassung nach weitverbreitete autoritäre Instrumentalisierung der Religion aus (Krawietz 2006; vgl. auch Abou El Fadl 2002). An der Gegenüberstellung der Positionen von Qaraḏāwī und Abou El Fadl wird demnach besonders die Frage virulent, inwiefern eine Modernisierung in muslimischen Gesellschaften auch mit einer Übernahme solcher Kennzeichen verbunden ist, die ich im ersten Teil dieses Beitrags als philosophische Prämissen der Modernisierung benannt habe, d.h. die Frage nach der rationalen Herleitung von Ethik und Moral jenseits des Verweises auf eine metaphysische und religiöse Autorität oder die Frage nach der Subjektzentrierung der Moderne, und somit der Abwendung von einem theozentrischen hin zu einem androzentrischen Weltbild (Khorchide 2019).

Im Hinblick auf den ersten Analyseschwerpunkt, d.h. das Verhältnis von Tradition und Reform, lässt sich summarisch innerhalb des muslimischen Moderne-Diskurses eine immanente Verhandlung von Haltungen der Kontinuität gegenüber Haltungen des Abbruchs wahrnehmen. Das Verständnis von Moderne als Zäsur, wie es bereits mehrfach für die westliche Welt als grundlegend beobachtet wurde, bleibt für weite Teile der islamischen Welt eine offene, vielleicht sogar tendenziell eher abzulehnende Frage. Selbst jene muslimischen Stimmen, die weitreichend progressive Positionen einnehmen, berufen sich dezidiert auf die Normativität des Vergangenen und des Bewährten. Gerade für den religiösen Sektor und die mit Erhalt des Islams betrauten muslimischen Gelehrten spielt der Anspruch von Kontinuität ein ausschlaggebendes Merkmal ihrer Autorität und Glaubwürdigkeit (Zaman 2002: 3–4). Ein substantialisti-

sches Traditionsverständnis, dessen Aufgabe darin gesehen wird, die Stiftung religiöser Offenbarung treuhänderisch von Generation zu Generation weiterzutragen, verstärkt dieses Verständnis. Zwar kennt der muslimische Reformdiskurs im Begriff des *wāqī'* (Wirklichkeit) eine mächtige Referenz für die Berücksichtigung fortschreitender Lebenswirklichkeiten der Menschen, wie zum Beispiel programmatisch stark gemacht durch den bereits erwähnten Ḥasan Ḥanafī (1992: 16). Die Frühzeit des Islams gilt gemeinhin allerdings vielen Vertretern islamischer Gelehrsamkeit nach wie vor als Ideal der religiösen und gesellschaftlichen Lebensführung, und so gewinnt Reform ihre eigentliche Bedeutung als Korrektur bzw. Anpassung (*iṣlāḥ*) aktuell degenerierter muslimischer Lebensverhältnisse eben an diese Idealzeit.

Innermuslimische Disparität als Ausdruck der Moderne

Die kritische Diskussion des Modernisierungstheorems der letzten Jahrzehnte hat offengelegt, dass Modernisierung zwar ein Prozess ist, der globale Konvergenz herstellt und sich anhand bestimmter Kennzeichen darstellen lässt, dass dieser Prozess allerdings in unterschiedlichen Weltregionen unterschiedliche Erscheinungsformen annehmen kann bzw. sogar annehmen muss. Versteht man das Modernisierungstheorem also als grundsätzlichen Entwicklungs- und Angleichungsprozess von unterschiedlichen Gesellschaften, dann lässt sich wissenschaftlich stichhaltig nachweisen: Die Weltgesellschaft entwickelt sich empirisch betrachtet nicht divergent, sondern konvergent (Berger 2006: 212–217).

Dieser Befund gilt in seiner Tendenz auch für muslimische Gesellschaften. Alphabetisierungsquoten, Bruttoinlandsprodukt und Lebenserwartung steigen überdurchschnittlich im Vergleich zu den Indizes weitgehend modernisierter Staaten, sodass sich hier eine sukzessive Annäherung festmachen lässt (Zapf 2006: 231). Pippa Norris hat darüber hinaus aufgezeigt, dass sich dieser Befund auch für den spezifischen Bereich der Politik nachweisen lässt. Befragungen in muslimischen Gesellschaften zeigen, dass im Vergleich zu anderen Staaten ein ähnlicher Anteil der Bevölkerung eine breite politische Partizipation wünscht und demokratische Grundwerte begrüßt (Norris/Inglehart 2011a: 145–152). Norris stellt in ihrer Untersuchung allerdings gleichzeitig fest, dass muslimische Staaten im Vergleich zu westlichen Staaten vor allem im Sozialbereich, d.h. in Fragen von Gendergerechtigkeit und sexueller Liberalisierung, traditionelle Wertvorstellungen pflegen. Norris nennt als Indikatoren dieses Befundes u.a. die überdurchschnittliche Ablehnung von Scheidung, Homosexualität oder Abtreibung in Befragungen von muslimischen Ländern (Norris/Inglehart 2011a: 154). In gewissen Kategorien lässt sich zudem eine hohe Diskrepanz innerhalb muslimischer Gesellschaften nachweisen. Arabisch-muslimische Gesellschaften weisen im Vergleich zu Staaten mit einer längeren parlamentarischen Tradition

wie die Türkei oder Bangladesch beispielsweise höhere Zustimmungsraten zu autoritärer Führung auf (Norris/Inglehart 2011a: 148). In einer jüngeren Publikation von Inglehart werden die Befunde aus den gemeinsamen Studien mit Norris aus dem Jahr 2011 grundsätzlich bestätigt bzw. ausdifferenziert. So weist Inglehart auf den Umstand hin, dass die konventionelle Korrelation von Wohlstand und Säkularisierung für einige muslimische Gesellschaften überdacht werden müsse, da deren Wohlstand vielfach nicht auf für die Modernisierung wichtige Prozesse wie Industrialisierung und funktionaler Differenzierung beruhten, sondern auf vorhandenen Erdressourcen (Inglehart 2021: 32–36).

Mit Blick auf den zweiten Analyseschwerpunkt, sprich das Verhältnis von muslimischen Reformkonzepten und -verständnissen zu konkreten gesellschaftlichen Transformationsprozessen, machen solche Befunde deutlich, dass Modernisierung in muslimischen Gesellschaften in mehrfacher Weise als disparater Prozess zu betrachten ist. Die mit Thomas Schmidt und Annette Pitschmann festgelegten Kriterienbereiche, also Philosophie, Wissenschaft, Politik und Wirtschaft, schneiden im Vergleich verschiedener muslimischer Gesellschaften demnach unterschiedlich ab. Aber auch zwischen den Bereichen selbst bestehen große Diskrepanzen zwischen den ermittelten Werten. Gewisse muslimische Gesellschaften scheinen Merkmale, von denen sie fürchten, sie wirkten sich schädlich auf ihre Sozialstruktur und kulturellen Wertvorstellungen aus, stärker abzulehnen als andere Gesellschaften. Dieser Umstand führt dazu, dass wirtschaftliche Prosperität und ein gewisses Einräumen politischer Grundrechte in einigen muslimischen Gesellschaften durchaus einherzugehen vermag mit wertkonservativen Sozialordnungen und autoritär-patrimonialer Regierungsform.

Ferner beurteilen die Menschen in vielen muslimischen Gesellschaften die Rolle von Religion bisweilen grundsätzlich anders als in bereits stark modernisierten Staaten. Norris stellt dazu in ihren Untersuchungen fest, dass muslimische Gesellschaften religiöser Autorität eher eine grundsätzlich positive Wirkung zubilligen und eher bereit sind, öffentliche Funktionen an religiöse Autoritäten zu vergeben (Norris/Inglehart 2011a: 148). Inwiefern Modernisierung in muslimischen Gesellschaften indessen zwangsläufig einhergeht mit einer Säkularisierung der Gesellschaft, ob nun verstanden als allgemeiner Bedeutungsrückgang von Religion, als Loslösung von institutionalisierter Religion oder als zunehmende Ablehnung von Glaubensinhalten⁷, lässt sich meiner Auffassung nach gerade im Hinblick auf einen Anspruch globaler Gültigkeit des Modernisierungstheorems bislang kaum nachhaltig belegen.

Die bereits vorgestellte Differenzierung innerhalb der muslimischen Reformdiskurse zwischen solchen Akteurinnen und Akteuren, die in der herkömmlichen islamischen Welt beheimatet sind, und solchen, die in europäischen

⁷ Den Zusammenhang von Säkularisierung und einer Abnahme von dominanten Formen des religiösen Glaubens vertritt besonders Detlef Pollack (2011: 31–33).

Gesellschaften und Nordamerika beheimatet sind, scheint sich jedoch deutlich auf die Frage auszuwirken, inwiefern sich islamische Identität mit philosophischen Prämissen von Modernisierung zusammendenken lässt. Muslimische Reformerrinnen und Reformer in den stark funktional ausdifferenzierten Gesellschaften Europas und Nordamerikas akzeptieren philosophische und wissenschaftliche Merkmale von Modernisierung eher, als Intellektuelle in altislamischen Gesellschaften dies tun. Zwei prominente Beispiele sind die Vereinbarkeit von islamischer Religiosität mit Säkularität und demokratischen Prinzipien (Sejdini 2020; Abou El Fadl 2015) oder die Revision islamischer Positionen im Hinblick auf eine höhere Komptabilität mit Aspekten der Gendergerechtigkeit (Wadud 2018; Barlas 2002). Gerade diese Beispiele zeigen, dass es mit Blick auf das Verhältnis von Islam und Moderne nicht um eine paradigmatische Gegenüberstellung gehen kann. Es geht vielmehr um die Feststellung einer Simultanität von globalen Megatrends einerseits und regionalen Interpretationen andererseits; einer global wirkenden Moderne, die muslimische Gesellschaften ebenso ergreift, genauso wie regionale muslimische Adaptionen von Modernität, die sich stärker oder schwächer mit spezifischen Modellen westlicher Moderne decken können. Ausschlaggebend ist dann jedenfalls nicht primär die religiöse Herkunft, sondern der soziokulturelle und gesellschaftliche Bedingungsrahmen.

Genauso wie das Modernisierungstheorem sich auf die Möglichkeit unterschiedlicher regionaler und kultureller Ausdrücke von Modernität einlassen muss, sind Vertreterinnen und Vertreter islamischer Autorität dann gezwungen, sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, dass «Islam» nicht das exklusive Primat einer bestimmten Sozialordnung bedeuten kann. Damit wird zugleich deutlich, in welchen Momenten sowohl das Modernisierungstheorem als auch die Islam-Auslegung zu Mitteln eines Herrschaftsanspruches und damit einer seriösen Diskussion entzogen werden (vgl. Bassiouni 2020).

Die Rede von *multiplen Modernitäten* und *multiplen Islamen* kommt vor diesem Hintergrund nicht an der Tatsache vorbei, dass beide Sachverhalte von Merkmalen geprägt sind, die sich positivistisch und damit auch in einer gewissen Form essentialisierend über sie aussagen lassen. Die Erschließung empirischer Wirklichkeiten verweist allerdings gleichzeitig darauf, dass «Moderne» und «Islam» als Einheitsbegriffe im Grunde genommen nur als hypothetische Abstracta fungieren können und gerade dadurch ihrer normativen Aufladungen verlustig gehen müssen. Die festzustellende Relationalität und Relativität von Einheitsbegriffen wie «Moderne» und «Islam» widerspricht insofern den Erwartungen von Klarheit, wie gerade die normativen Verwendungen beider Begriffe sie suggerieren. Dieser Umstand setzt sowohl muslimische Modernisten als auch Traditionalisten unter einen Begründungszwang, oder wie Fazlur Rahman im Hinblick auf die Entwicklungserwartung an muslimische Gesellschaften fragt: «What shall we progress from and what shall we

progress with, and, indeed, where to shall we progress?» (Rahman 2009: 70). Der bloße Verweis auf «Moderne» und «Islam» schafft demnach womöglich eine vorkritische und provisorische Folgebereitschaft, aber er kann keine nachhaltige intellektuelle Befriedigung bieten, eben weil die damit beschriebenen Wirklichkeiten in sich bereits zu disparat sind und aus den bloßen Verweisen keine eigentlichen ethischen Orientierungen hervorgehen.

Literatur

- About El Fadl, Khaled (2002): *The authoritative and authoritarian in Islamic discourses. A contemporary case study*, Alexandria, VA: Al-Saadawi.
- About El Fadl, Khaled (2015): *Islam and the challenge of democracy. A <Boston Review> book*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ahmed, Shahab (2016): *What is Islam? The importance of being Islamic*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Al-Azmeh, Aziz (2009): *Islams and modernities*, London: Verso.
- Alexander, Jeffrey C. (1994): «Modern, anti, post, and neo: How social theories have tried to understand the <New World> of <Our Time>», in: *Zeitschrift für Soziologie*, 23, Nr. 3, S. 165–197.
- Al-Jabri, Mohammed Abid (2009): *Kritik der arabischen Vernunft* [Orig.: *naqd al-ʿaql al-ʿarabī*] Einleitung von Reginald Grüenberg und Sonja Hegasy, Berlin: Perlen-Verlag.
- al-ʿAzm, Ṣādiq Ġalāl (1968): *an-naqd aḍ-ḍātī baʿd al-hazīma* [Selbstkritik nach der Niederlage], Beirut: Dār aṭ-ṭibāʿa wa-n-našr.
- al-ʿAzm, Ṣādiq Ġalāl (1969): *naqd al-fikr ad-dīnī* [Kritik am religiösen Denken], Beirut: Dār aṭ-ṭibāʿa wa-n-našr.
- Barlas, Asma (2002): «Believing women» in *Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qurʾān*, Austin, TX: University of Texas Press.
- Bassiouni, M. (2020): «Säkularismus als Herrschaftsdiskurs: Europäische und islamische Perspektiven», in: Christian Ströbele, Mohammad Gharaibeh, Klaus Hock, Muna Tatari (Hg.), *Säkular und religiös. Herausforderungen für islamische und christliche Theologie*, Regensburg: Pustet, S. 40–67.
- Berger, Johannes (2006): «Die Einheit der Moderne», in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 201–225.
- Black, Anthony (2004): *The history of Islamic political thought. From the Prophet to the present*, Karachi, New York: Oxford University Press.
- Brentjes, Sonja (2020): «Alternativen zur Niedergangsthese in der Wissenschaftsgeschichte islamisch geprägter Gesellschaften», in: Merdan Güneş, Bacem Dziri (Hg.), *Niedergangsthesen auf dem Prüfstand = Narratives of decline revisited*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 249–275.

- Daston, Lorraine / Brentjes, Sonja (2016): «Science as a weapon of cultural competition: Interview with Lorraine Daston, director, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin», in: Sonja Brentjes, Taner Edis, Lutz Richter-Bernburg (Hg.), *1001 distortions. How (not) to narrate history of science, medicine, and technology in non-Western cultures*, Würzburg: Ergon, S. 19–23.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1979): *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2006): «Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung», in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 37–62.
- Gräf, Bettina (2006): «Yūsuf al-Qaraḏāwī: Das Erlaubte und das Verbotene im Islam», in: Katajun Amirpur, Ludwig Ammann (Hg.), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i.Br.: Herder, S. 109–117.
- Habermas, Jürgen (2006): *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hallaq, Wael B. (1984): «Was the gate of ijtihad closed?», in: *International Journal of Middle East Studies*, 16, Nr. 1, S. 3–41.
- Ḥanafī, Ḥasan (1992): *at-turāt wa-t-taḡdīd. mawqifunā min at-turāt al-qadīm* [Tradition und Erneuerung. Unser Verhältnis zum kulturellen Erbe], Beirut: al-Muʿassasa al-ḡāmiʿiyya li-d-dirāsāt wa-n-našr wa-t-tawzīʿ.
- Ḥattar, Nāhiḍ (1986): *at-turāt, al-ḡarb, at-tawra. baḥṯ ḥawla l-aṣāla wa-l-muʿāšara fī fikr Ḥasan Ḥanafī* [Tradition, Westen und Revolution: Untersuchung zum Begriff der Authentizität und Modernität im Denken von Ḥasan Ḥanafī], Amman: Kitābukum, Ṣuqayr wa-ʿUkšah li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr wa-t-tawzīʿ.
- Hoover, Jon (2018): «Reconciling Ibn Taymiyya’s legitimisation of violence with his vision of universal salvation», in: Robert Gleave, István Kristó Nagy (Hg.), *Violence in Islamic thought from the Mongols to European imperialism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 1–10.
- Inglehart, Ronald F. (2021): *Religion’s sudden decline. What’s causing it, and what comes next?* New York, Oxford: Oxford University Press.
- Ismāʿīl, Maḥmūd (2005): *at-turāt wa-qaḏāyā l-ʿaṣr* [Die Tradition und die Fragen der Zeit], Kairo: Ruʿya li-n-našr wa-t-tawzīʿ.
- Khorchide, Mouhanad (2019): «Gottesbilder und Macht – Eine islamische Perspektive», in: Christian Ströbele, Tobias Specker, Amir Dziri, Muna Tatari (Hg.), *Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet, S. 135–143.
- Krawietz, Birgit (2006): «Khaled Abou El Fadl: Mit der Scharia gegen den Puritanismus», in: Katajun Amirpur, Ludwig Ammann (Hg.), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i.Br.: Herder, S. 118–126.
- Krawietz, Birgit / Kokoschka, Alina (2013): «Appropriation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya. Challenging expectations of ingenuity», in: Birgit Krawietz, Georges Tamer (Hg.), *Islamic theology, philosophy and law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Berlin, Boston, MA: de Gruyter, S. 1–33.

- Kuran, Timur (2013): *The long divergence. How Islamic law held back the Middle East*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Nagel, Tilman (1988): *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München: Beck.
- Norris, Pippa / Inglehart, Ronald (2011a): «Religion and politics in the Muslim world», in: Pippa Norris, Ronald Inglehart (Hg.), *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, S. 133–156.
- Norris, Pippa / Inglehart, Ronald (2011b): «The secularization debate», in: Pippa Norris, Ronald Inglehart (Hg.), *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, S. 3–32.
- Pollack, Detlef (2011): «Historische Analyse statt Ideologiekritik: Eine historisch-kritische Diskussion der Gültigkeit der Säkularisierungstheorie», in: *Geschichte und Gesellschaft*, 37, Nr. 4, S. 482–522.
- Rahman, Fazlur (2009): *Islamic methodology in history*, Islamabad: Islamic Research Institute.
- Robinson, Francis (2010): «Introduction», in: Francis Robinson (Hg.), *The Islamic world in the age of Western dominance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–28.
- Sass, Hartmut von (2019): «Von Deutungsmächten wunderbar verborgen: Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie», in: Irene Dingel, Christiane Tietz (Hg.), *Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11–38.
- Schulze, Reinhard (2003): *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München: Beck.
- Schulze, Reinhard (2015): *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel: Schwabe.
- Sejdini, Zekirija (2020): «Säkular und religiös – Herausforderungen für die islamische Theologie», in: Christian Ströbele, Mohammad Gharaibeh, Klaus Hock, Muna Tattari (Hg.), *Säkular und religiös. Herausforderungen für islamische und christliche Theologie*, Regensburg: Pustet, S. 90–98.
- Stichweh, Rudolf (2006): «Strukturbiologie in der Weltgesellschaft – Die Eigenstrukturen der Weltgesellschaft und die Regionalkulturen der Welt», in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 239–258.
- Ṭarābiṣī, Ğürġ (1993): *maḍbaḥat at-turāt fī t-taqāfa al-ʿarabiyya al-muʿāṣira* [Die Zerstörung der Tradition im zeitgenössischen arabischen Denken], Bayrūt: Dār as-sāqī.
- aṭ-Ṭayyib, Aḥmad (2014): *at-turāt wa-t-taġdīd. munāqaṣāt wa-rudūd* [Tradition und Erneuerung. Anfragen und Widerlegungen], Kairo: al-Azhar.
- Wadud, Amina (2018): *Inside the gender Jihad. Women's reform in Islam*, Oxford: Oneworld.
- Wielandt, Rotraud (2005): «Islam und kulturelle Selbstbehauptung», in: Werner Ende, Udo Steinbach, Michael Ursinus (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 5., aktualisierte und erw. Aufl., München: Beck, S. 768–776.

- Winandy, Julien (2014): «III.7. Moderne», in: Thomas M. Schmidt, Annette Pitschmann (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 217a–224a.
- Zaman, Muhammad Qasim (2002): *The ulama in contemporary Islam: Custodians of change*, Princeton, NJ, Oxford: Princeton University Press.
- Zapf, Wolfgang (2006): «Modernisierungstheorie – und die nicht-westliche Welt», in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 227–235.

Register

- Adaption 11, 13, 14, 28, 188, 191, 232, 239, 242, 250, 258, 282, 284
- Affenprozess 191, 201, 209
- Afrika 76, 254, 258, 260, 262, 263
- Akteur, sozialer 8, 13, 17, 18, 253, 254, 257, 260, 262, 263, 265, 279, 283
- Antike 15, 29, 61, 104, 109, 111, 123, 126, 163, 169
- Antiklerikalismus 10
- Antimodernismus 14, 16, 26, 37, 178, 189, 191, 201, 205, 206
- Arbeit 9, 14, 33, 34, 37, 84, 86, 211
- Arendt, Hannah 114, 115, 126
- Asien 105, 118, 120, 121, 123, 125, 126, 219, 220, 225, 232, 233, 239, 243, 246, 277
- auctoritas* 104, 110–115
- Aufklärung 8, 9, 14, 16, 23, 24, 28, 32, 41, 42, 44, 47, 48, 52–54, 76, 113, 114, 126, 127, 137, 155, 156, 161, 162, 173–175, 178, 183, 212
- Ausbildung 11, 16, 66, 143, 144, 163, 203, 207, 223, 224, 245, 257, 279
- Außeralltäglichkeit 121, 127
- Autonomie 12, 13, 31, 37, 41, 42, 47, 48, 55, 109, 117, 127, 157, 160, 161, 163, 220, 233
- Autorität 13, 15, 23, 30, 35, 36, 69, 103, 104, 106–109, 111–116, 118–127, 137–140, 143, 148, 149, 229, 232, 240, 247, 248, 258, 259, 262, 264, 265, 268, 275, 281, 283, 284
- Begriff 8, 9, 12, 24, 42, 73, 82–86, 88, 97, 103–109, 111–114, 116, 120, 121, 125, 139, 148, 156, 162, 189, 191, 210, 227, 241, 242, 264, 273, 275, 282
- Beruf 32–34
- Bhaktisiddhanta Saraswati 248, 249
- Bhaktivedanta Swami 118, 239, 248–250
- Bibel 11, 14, 24, 27, 35, 36, 66, 68, 69, 106, 112, 161, 167, 195, 204
- Bibelforschung, historisch-kritische 64, 68, 69
- Bildung 9, 12, 16, 19, 36, 75, 140, 143, 144, 155–157, 161–170, 220–222, 227, 276
- Bittgebete 70
- Buddhismus 11, 17, 85, 108, 117, 120–124, 127, 219–233, 239
- bürgerliches Zeitalter 9, 156, 162, 163, 173, 175–179, 181–183, 196, 205, 211
- Bürgertum 25, 28, 30, 31, 35, 176, 178, 197, 199, 202, 205, 206
- Ceylon 17, 219–222, 224–227, 229, 231–233
- Charisma 44, 105–107, 109, 120, 121, 126, 127, 267
- charismatisch 15, 69, 105, 107, 108, 111, 116, 118–121, 123, 124, 138, 148
- Chimären 81, 85, 87, 89, 90, 92–98
- Christentum 8, 11, 17, 23, 25, 26, 33, 35, 48, 61, 62, 66–71, 73, 74, 85, 105, 108, 111, 112, 116, 117, 123, 124, 127, 136, 140, 181, 182, 192, 194, 200, 202, 206, 219, 220, 222–224, 227, 228, 230, 231, 244, 246, 254, 256, 258, 262–264, 268, 280
- de Maistre, Joseph 176
- Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* 42, 175
- Demokratie 9, 18, 26, 27, 31, 35, 109, 113, 114, 126, 127, 181, 200, 202, 205, 209, 212, 276, 277, 282, 284
- Demokratisierung 11, 162, 243
- Dharmapāla, Anagārika 219, 221, 225–228, 231–233
- Dialogmodell 15, 64
- Dichotomie 255, 256, 261, 273
- Differenzierung, funktionale 9, 10, 34, 37, 55, 106, 242, 259, 276, 283
- Dimensionen des Religiösen 61
- Diskurs 8, 13, 17, 18, 27, 74, 75, 83, 113, 164, 190, 240, 242, 243, 250, 253–256, 259, 262, 263, 267, 273, 274
- Dispensationalismus 188, 197, 210, 213
- Eidesleistung 180, 181
- Eidgenossenschaft 176, 180
- Eisenstadt, Shmuel Noah 12, 13, 19, 227, 231, 233, 275
- Emanzipation 10, 25, 28–31, 37, 143, 162, 163, 247
- Entzauberung 9, 15, 70, 81, 83, 88, 97, 98, 127
- Erleuchtung 105, 116–118, 120, 121, 127
- Erweckungsbewegung 11, 52, 187, 197, 210, 222
- Europa 8–10, 42, 76, 104, 105, 114, 115, 117–121, 123, 125, 126, 136, 156, 161, 165, 173, 174, 176–178, 182, 210, 220, 222, 225–227, 239, 241, 243, 246–250, 255, 260, 261, 263, 275, 279, 283
- Evangelikalismus 188, 207, 210
- Evolutionslehre 65–67, 74, 195, 208, 211, 212
- Existenztheologie 71
- Faschismus 103, 127
- Feminisierung des Religiösen 178
- Feminismus (Judentum) 16

- Fortschritt 8, 9, 17, 32, 34, 41, 42, 69, 75, 76, 206, 239, 243, 246, 249, 254, 267, 279
- Frankreich 8, 162, 174–176, 180, 279
- Frau 13, 19, 45, 118, 122, 128, 137, 143, 144, 147, 207, 247, 260, 267, 281
– im Judentum 155, 156
- Frauenkongregationen 178
- Freiheit 9, 12–15, 18, 24, 25, 28–32, 34, 37, 44, 47, 49, 55, 63, 113, 114, 127, 148, 175, 176, 178, 255, 277, 280
– Religionsfreiheit 36, 41, 45, 136, 181
- Freizeit 34
- Frömmigkeitspraxis 188, 231
- Fundamentalismus 13, 14, 16, 66, 187, 189–191, 195, 198–202, 205, 206, 209–213
- Fundamentals (The)* 16, 18, 187, 191–194, 197, 198, 204, 210–213
- Gebotshierarchie (Judentum) 156, 158
- Gender 160, 164, 211, 246, 282, 284
- Genetik 27, 75, 205
- Gesangbücher 70
- Gesellschaft, moderne 8, 9, 12, 23, 26, 29–31, 37, 46, 76, 83, 103, 108, 109, 118, 126, 128, 148, 156, 162, 163, 173, 174, 177, 178, 181, 188, 199, 200, 202, 209, 211, 227, 241, 242, 256, 267, 277, 280, 283
- Gewalt 111, 113, 114, 118, 126, 174, 175, 208
- Glaube 30, 31, 35, 36, 49, 52, 55, 67, 70, 71, 180, 193
- Gleichheit 12, 13, 149, 226, 260
- Globalisierung 117, 241, 244, 275, 282
- Glück 47, 49, 50, 55, 116, 146
- Gnade 29, 70, 192–194, 202
- Greenberg, Blu 16, 157, 167
- Grenzfragen der (Natur-)Wissenschaft 64, 85
- Guṇānanda Thera, Mohoṭṭivatte 223, 228–232
- Hadice Nakīye Hanım 16, 137, 143–145, 147, 149
- Handlungsfähigkeit 13, 17, 116, 226, 232, 233, 262, 275
- Haskala 16, 155–157, 161–164, 167, 169, 170
- Hermes, Georg 15, 18, 43, 45–47, 49–51, 53, 54
- Hinduismus 17, 94, 98, 117, 220, 224, 226, 239, 240, 243, 244, 246–248
- historisch-kritische Methode 191, 192, 194
- Historisierung 72, 73
- Identität 11, 12, 17, 156, 166, 207, 230–232, 255, 280, 284
- Indien 17, 118–120, 126, 127, 220, 221, 223, 226, 239, 244–248, 250, 279
- Individualisierung 24, 104, 113, 116, 126, 183, 220, 221, 233, 260
- Industrialisierung 8, 197, 255, 283
- Inspiration der Heiligen Schrift 66, 163, 193
- Institution 55, 82, 106, 107, 112, 115, 127, 225, 233, 258, 264, 267, 277
- Integrationsmodell 15, 65
- International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) 248
- Islam 18, 108, 123, 136, 148, 273, 274, 276, 277, 280–282, 284
- Judentum 16, 62, 123, 124, 136, 155–170, 194
- Jünger 108, 109, 125
- Kant, Immanuel 24, 31, 42, 44, 47–51, 54, 63, 275
- Katechismus, buddhistischer 224, 228, 229
- Kirche 8, 23–28, 31, 33, 36, 37, 46, 68, 70, 71, 75, 105, 106, 111–113, 115, 116, 124, 173–180, 183, 196, 197, 202, 204
– katholische Kirche 14–16, 41, 43, 51, 54, 55, 123, 175, 177, 183, 196, 197, 203
- Klerus 11, 32, 136, 176, 177, 179, 231
- Kolonialismus/Kolonialherrschaft 9, 17, 178, 196, 219–222, 225, 227, 228, 231, 232, 239, 243–245, 253, 260–263, 265, 267
- Kompetenz 65, 106, 110, 112, 116, 177, 204, 279
- Komplementarität 65
- Konfliktmodell 15, 62, 63
- Konkordanz 65
- Konzil
– Erstes Vatikanisches Konzil 54, 177
– Zweites Vatikanisches Konzil 15, 41, 55
- Koschorke, Albrecht 8, 10, 104, 244
- Kulturkampf 10, 179, 181
- Kulturprotestantismus 10
- Laie 11, 17, 19, 33, 124, 187, 188, 193, 219–221, 224, 226, 229, 231–233, 259
- Leibowitz, Yeshayahu 16, 155, 157, 159, 161, 165–170
- Leiderfahrten 71
- Liberalismus 10, 188, 191, 202, 205, 207, 212
– theologischer 191, 192, 196–200, 206
- Loyalität 16, 181
- Luckmann, Thomas 15, 82–84, 86, 88, 92, 93
- Luther, Martin 24, 25, 28, 29, 77
- Maskilim 162, 163
- Meister / Meisterschaft 108, 117, 118, 120, 122, 125, 127, 128, 138–140, 145, 148, 149
- Meister/Meisterschaft 105
- Mendelssohn, Moses 161
- Menschenrechte 35, 37, 41, 42, 47, 48, 51, 55, 175, 182

- Mevlevî-Orden 138–142
Mission 17, 178, 188, 219, 223, 224, 227, 228, 230–232, 239, 245, 248, 249, 258, 265
Mittelklasse/Mittelschicht 223, 225, 226, 228, 232, 233
Mobilisierung 11, 16, 178, 253, 263, 267, 268
Modernisierungstheorem 273–277, 282, 284
Modernismus 188, 191, 193, 213, 224, 227, 228, 230, 231, 233
Monarchie, konstitutionelle 140
Mönche, gelehrte 17, 176, 219–223, 226, 228–233
Mystik 29, 45, 52, 137, 138, 140
Narrativ 10, 15, 62, 75–77, 81–83, 97, 98, 117, 122, 221, 224, 228, 231, 255
Nation 16, 18, 180–183, 207, 211, 220, 227, 243, 245, 246
Nationalismus 182
Nationalstaat 16, 24, 113, 173, 178, 182
Neuordnung (tanzîmât) 135
Neuscholastik 188, 190, 193, 203, 205, 206
Niedergangsthese 278
Normen 9, 13, 16, 41, 42, 55, 69, 82, 105, 106, 108, 163, 177, 189, 190, 205, 207, 233, 277, 281
Ökologisierung 73–75
Olcott, Henry Steel 219, 221, 223–229, 232, 233
Osmân Selâhaddîn Dede 16, 137–141, 143, 145, 147, 149
Osmanisches Reich 135–137, 139, 147
Papst / Papsttum 52–54, 71, 109, 112, 113, 126, 175, 177–179
Phänomenologie 83
Pluralismus 161, 166, 199, 211, 275
Pluralität 17, 36, 111, 126, 127, 189, 202, 253, 254, 259, 263, 267
Politik 9, 10, 12, 13, 16, 26, 30, 37, 74, 95, 111–114, 136, 137, 139, 140, 143, 144, 148, 149, 155, 162, 163, 165, 169, 175, 179, 189, 200, 202, 203, 208, 210, 241–243, 248, 255, 259–262, 265, 268, 275–278, 282, 283
Pollack, Detlef 8–10, 116, 274, 283
Populismus 189, 190, 200, 201, 203, 205–207, 212
Postmillenarismus 188, 197–199, 202–204, 207
Postulatenlehre 47–51, 54
potestas 104, 111, 112, 114
Prämillenarismus 188, 193, 196, 200, 203–205, 207, 208, 210
Priester/Priesterinnen/Medien 11, 17, 106, 116, 136, 158, 159, 219, 253, 257–267
Progressivismus 14, 201–203, 205, 281
Protestantismus 10, 11, 14, 16, 23–29, 31, 32, 34–37, 52, 54, 62, 66, 69, 124, 173, 177, 187–189, 191, 197, 198, 202, 203, 210, 227, 230, 276
Rabbinerin 156, 168
Rationalisierung 9, 15, 81, 127, 192, 219, 228, 230, 240, 275, 276
Rationalität 9, 17, 41, 42, 61, 70, 74, 113, 221, 225, 226, 232, 243, 254, 256
Recht 9, 35, 75, 115, 155–157, 164, 166, 170, 179, 180, 191, 203, 211, 259, 267
Reflexivität 12, 19, 32, 37, 76, 232
Reform 11, 18, 52, 62, 135–139, 143, 144, 147, 149, 156, 168, 177, 197, 199, 203, 207, 219, 220, 232, 233, 245, 246, 248, 274, 278, 279, 281, 283, 284
Reformation 14, 23–30, 32, 33, 35, 36, 42
Reibungsgewinn 7, 8, 10, 11, 13, 16, 26, 38, 55, 61, 64, 69, 162, 163, 219, 228, 232
Reibungsverlust 7, 8, 10, 11, 14, 38, 55, 61, 163, 219, 222, 228
Reichsdeputationshauptschluss 175
Religion/Religionsbegriff 7–13, 15–19, 24, 30, 31, 34, 42, 54, 61–68, 70, 72–77, 82–84, 103–106, 115–117, 123, 126, 127, 173, 179, 180, 182, 183, 192, 198, 206, 209, 219, 221, 225, 228, 239–243, 246, 247, 250, 253, 254, 261, 264, 266, 278, 280, 281, 283
Religionsgeschichte 25, 66, 72, 104, 105, 119, 123, 126, 189, 277
Religionsproduktivität 8, 11, 105, 126, 128
Religionswissenschaft 7, 8, 65, 73, 108, 114, 240, 243, 251
religiöses Feld 222, 253, 254, 256–260, 263, 267
Restauration 115, 143, 212, 220
Revolution 8, 23, 42, 162, 173, 174, 178, 180, 199, 207, 212
Riesebrodt, Martin 10, 190
Ritual 65, 142, 158, 159, 163, 164, 169, 181, 219, 220, 222, 225, 226, 231, 232, 257, 258, 261, 265, 267
Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn 138
Sailer, Johann Michael 15, 18, 43–53, 174, 254
säkular 10, 113, 136, 137, 156, 161–163, 165, 166, 170, 173, 175, 181, 204, 207, 209, 211, 241, 258, 259
Säkularisierung 10, 30, 33, 34, 37, 72, 73, 189, 240, 242, 243, 262, 283
– Säkularisation 16
– Säkularisierungsnarrativ 10, 42, 54, 75, 76, 104, 241

- Säkularisierungstheorie 8
- Säkularismus 137, 208, 212
- Sangha 11, 221–223, 228, 230
- Schleiermacher, Friedrich 18, 23, 24, 26, 36, 61, 63, 64, 66–68, 77
- Schöpfungsglaube 67, 74
- Schöpfungsverantwortung 75
- Schule 9, 54, 109, 121, 123, 144, 165, 167, 168, 178, 207, 208, 212, 220, 223, 224, 248
- Schulpflicht 156, 165–167, 169, 170
- Schütz, Alfred 15, 82–84, 86, 88, 92, 93
- Seinsmonismus (*vahdet-i vücûd*) 140–142, 148, 149
- Seiwert, Hubert 8, 9, 42, 114, 127, 240, 242, 254
- Selbstkorrektur 12, 14, 19, 232
- Spätantike 123, 124, 156, 157, 166
- Spiritualität 17, 75, 116–118, 120, 124, 138, 140, 147, 219, 239, 243–246, 248–250, 257, 260
- Staat 8, 9, 27, 31, 42, 104, 112, 135, 139, 140, 143, 149, 166, 179, 180, 182, 202, 203, 220, 253, 255, 259, 260, 267, 268, 277–279, 283
- Staatskirchentum 173, 174
- Stadt/Urbanität 9, 141, 178, 189, 197, 199, 221, 229, 232, 253, 258, 260, 261, 264–267
- Stammzellforschung 15, 83, 84, 94, 98
- Struktur/Strukturbildung 13, 29, 31, 34, 37, 44, 107, 114, 118, 123, 135, 136, 177, 210, 219, 222, 226, 228, 231–233, 253, 258, 259, 261–263, 275, 283
- Substitution 16, 181
- Südasien 224, 227, 228, 230, 278
- Sufi/Sufismus 16, 138–142, 144, 145, 147–149
- Sukzession 105, 112, 121–123, 125, 127
- Supernaturalismus 192, 193, 196, 197, 202, 206, 211, 213
- Symbol 12, 142, 145, 148, 174, 180, 181, 226, 264
- Talmud 16, 155–163, 166, 168–170
- Territorialstaat / -prinzip / -herrschaft 35, 173, 175
- Theologie 11, 16, 23–27, 29, 33, 35, 36, 41, 43, 44, 46–49, 51, 54, 55, 61, 62, 67–69, 71, 73, 75, 83, 139–142, 148, 149, 175, 176, 178, 179, 188–191, 193–196, 199, 203, 204, 209, 210, 212, 213, 249
- Tierethik 74
- Topos 17, 206, 239, 240, 243, 246, 250
- Tradition 8, 12, 13, 16–19, 33–35, 44, 68, 70, 94, 105–107, 110, 116–121, 123, 125, 136, 140–142, 156, 159, 161–163, 168, 177, 179, 180, 183, 192, 203, 212, 219, 221, 223–227, 229, 231–233, 241–243, 246, 248, 254–256, 258, 261, 262, 274, 277, 279–281
- Transzendenz 15, 36, 63, 72, 82–84, 86, 88, 92, 93, 97, 98, 118, 206, 225
- Ultramontanisierung 176–179, 188
- Umweltethik 74
- Universität 9, 45, 52–54, 73, 187, 196, 281
- Unterscheidungsmodell 15, 63, 67
- Unverfügbarkeit 15, 30, 82–84, 86–99
- Urknalltheorie 66
- Utopie 9, 42, 82, 98, 114, 241
- Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden 162
- Vereinigte Staaten von Amerika / USA 13, 16, 84, 118, 157, 167, 168, 177, 187, 189, 191, 192, 195, 197, 199–202, 205, 207, 209–211, 223, 226, 227, 239, 244–247
- Verhaltensforschung an Primaten 74
- Vernunft 12, 13, 15, 17, 23, 24, 28, 30, 31, 43, 44, 49–51, 54, 55, 62, 76, 97, 113, 127, 162, 225, 228, 256, 275
- Vivekananda 244, 245
- Vivekananda, Swami 17, 239, 244–250
- Vorsehungslehre 70
- Wach, Joachim 108, 117, 125, 128
- Weber, Max 15, 16, 70, 81, 82, 85, 93, 106–109, 111, 118, 138, 148, 276
- Weltparlament der Religionen 1893 (Chicago) 17, 226, 239, 246
- Wirtschaft/Ökonomie 8, 18, 137, 200, 204, 208, 211, 220, 222, 227, 241, 255, 257, 259, 264, 265, 267, 268, 273, 275–277, 280, 283
- Wissenschaft 7, 9, 15, 16, 23, 32, 42, 61–66, 68–70, 73–77, 81–84, 94, 98, 120, 125, 162, 164, 170, 179, 194, 195, 209, 220, 225, 240, 242, 243, 256, 274, 275, 277, 283, 284
 - Grundmodelle der Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft 62

Autorinnen und Autoren

Reiner Anselm – Studierte Evangelische Theologie in München, Heidelberg und Zürich. 1993 Promotion in München mit einer Arbeit über die protestantischen Einflüsse auf die deutsche Strafrechtsreform. Nach Vikariat und Ordination zum Pfarrer Habilitation 1998 in München mit einer Arbeit zur lutherischen Lehre von der Kirche. 2001 bis 2013 war er Professor für Theologische Ethik an der Universität Göttingen, 2005 bis 2008 Gastprofessor am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik in Zürich. Seit 2014 Professor für Systematische Theologie und Ethik an der LMU München. Forschungsschwerpunkte sind biomedizinische Ethik, Geschichte der evangelischen Ethik sowie die Ethik des Politischen.

Martin Baumann – Studierte Religionswissenschaft in Marburg, London und Berlin und promovierte 1993 zum Dr. phil. in Hannover mit einer Arbeit zu Buddhisten und buddhistischen Zentren in Deutschland. Habilitation 1999 in Leipzig zum Thema Diaspora und Hindus auf Trinidad. Seit 2001 Professor für Religionswissenschaft an der Universität Luzern. Seit 2007 Co-Leiter des Zentrums Religionsforschung an der Universität Luzern. Forschungsschwerpunkte: Religion und Migration, Religionspluralität und moderne Gesellschaft, buddhistische und hinduistische Traditionen im Westen.

Reinhold Bernhardt – Studierte Evangelische Theologie in Mainz, Zürich und Heidelberg und promovierte 1989 zum Dr. theol. in Heidelberg mit einer Arbeit zum Thema «Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie». Habilitation 1999 in Heidelberg zum Thema «Was heißt ›Handeln Gottes‹? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung Gottes». Seit 2001 Professor für Systematische Theologie / Dogmatik an der Universität Basel. Forschungsschwerpunkte: Dialog, Theologie und Hermeneutik der Religionen; Vorsehungslehre / Frage nach dem «Handeln Gottes».

Anne Beutter – Studierte Religionswissenschaft und Soziologie in Basel und Leipzig. Sie promovierte 2020 zum Dr. phil. in Luzern mit einer Arbeit zu Recht in religiösen Organisationen am Beispiel einer Kirche im Ghana der 1950er Jahre. Seit 2021 ist sie Oberassistentin am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern. Forschungsschwerpunkte: Religion und Diversität, Religion und Recht, afrikanische Religionsgeschichte. Publikation: *Religion, Recht und Zugehörigkeit – Rechtspraktiken einer westafrikanischen Kirche und die Dynamik normativer Ordnungen*, Göttingen 2023.

Amir Dziri – Studierte von 2004 bis 2010 Islamwissenschaft an der Universität Bonn. 2011 bis 2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Erfurt in Islamwissenschaft, 2011 bis 2017 am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster. 2015 Promotion mit dem Titel «Die Ars Disputationis in der islamischen Argumentations- und Beweislehre» an der Universität Münster. Seit 2017 Professor für Islamische Studien und Direktor des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft der Universität Freiburg i.Ü. Jüngste Monographie *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*.

Silke Gülker – Studierte Katholische Theologie und Politikwissenschaften an der Freien Universität Berlin. Dort 2007 politikwissenschaftliche Promotion zum Dr. phil. mit einer Arbeit zur Zukunftsforschung. Habilitation (Soziologie) 2019 an der Universität Leipzig (*Transzendenz in der Wissenschaft. Studien in der Stammzellforschung in Deutschland und in den USA*, Baden-Baden 2019). Seit 2016 Mitarbeiterin am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig. Forschungsschwerpunkte: Religions-, Wissens- und Wissenschaftssoziologie, rekonstruktive Methoden der Sozialforschung.

Michael Hochgeschwender – Studierte Katholische Theologie, Geschichte und Religionswissenschaften in Würzburg und promovierte 1996 mit einer Arbeit zum Kongress für kulturelle Freiheit in Tübingen. Dort wurde er 2003 mit einer Studie zum amerikanischen Katholizismus und der Sklavenfrage in Nordamerika habilitiert. Seit 2004 ist er Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte, Empirische Kulturforschung und Kulturanthropologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Forschungsschwerpunkte: Religionsgeschichte der USA, Geschichte der USA im 18. und 19. Jahrhundert und Geschichte der nordamerikanischen Indianer.

Frank Neubert – Studierte Religionswissenschaft und Indologie an der Universität Leipzig. Promotion in Leipzig 2005. Lehr- und Forschungstätigkeiten an den Universitäten Heidelberg, Luzern und Bern. Habilitation in Bern 2014. Ständiger Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft an der Universität Luzern. Forschungsschwerpunkte: sozialwissenschaftliche und diskursive Religionstheorien, moderne und globalisierte Hindu-Religionen.

Almut-Barbara Renger – Studierte Komparatistik, Germanistik, Altertums- und Religionswissenschaft in Berlin, Saloniki und Stanford. Promotion zum Dr. phil. 2001 in Heidelberg mit einer Arbeit zu Mythen und Märchen. 2008 bis 2021 Professorin für Antike Religion und Kultur sowie deren Rezeptionsgeschichte an der Freien Universität Berlin. Seit 2021 Distinguished Research Fellow in Religion and Sustainability an der Humboldt-Universität zu Berlin sowie Lehre in Religionswissenschaft an der Universität Basel. Forschungsschwer-

punkte: Wirkungsgeschichte der mediterranen Antike, moderner Buddhismus, neue religiöse Bewegungen und alternativreligiöse Milieus seit den 1960er Jahren.

Valérie Rhein – Studierte Germanistik, Geschichte und Jüdische Studien in Basel und Stockholm. 2016 Promotion zum Dr. theol. in Judaistik an der Universität Bern zum Thema «Die Religionspraxis der jüdischen Frau im Spannungsfeld zwischen Halacha und sozialer Konvention». Seit 2019 Lehrbeauftragte am Religionspädagogischen Institut der Universität Luzern. Forschungsschwerpunkte: die Religionspraxis der Frau in der rabbinischen Literatur der Antike und im zeitgenössischen modern-orthodoxen Judentum; Übergang priesterliches Tempeljudentum – rabbinisches Judentum.

Markus Ries – Studierte Katholische Theologie in Luzern, Freiburg i.Ü. und München. 1990 Promotion zum Dr. theol. mit einer Dissertation zur Neuorganisation des Bistums Basel im 19. Jahrhundert. 1990 bis 1994 Archivar der Diözese Basel in Solothurn, seit 1994 Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern und 2001 bis 2006 Rektor der Universität. 2009 bis 2016 Mitarbeit im Forschungsschwerpunkt «Religion und gesellschaftliche Integration in Europa». Arbeitsgebiete: Religiosität und kirchliche Institutionen in den deutschsprachigen Ländern seit 1500 sowie Orden und Kongregationen in der Moderne.

Erdal Toprakyan – Studierte Islamwissenschaft und Ethnologie in Heidelberg. Dort 2006 Promotion zum Dr. phil. mit einer Arbeit zur Religions- und Rechtsgeschichte des Osmanischen Reiches. Als Postdoktorand an den Universitäten Bochum und Frankfurt a. M. Seit 2012 Professor für Islamische Geschichte und Gegenwartskultur sowie geschäftsführender Direktor am Zentrum für Islamische Theologie an der Universität Tübingen. Seit 2020 hat er zusätzlich eine Professur für Islamische Theologie an der Universität Luzern inne. Forschungsschwerpunkte: Religionsgeschichte des Osmanischen Reiches und der Türkei, islamische Mystik, europäischer Islam, interreligiöse Beziehungen.

Andreas Tunger-Zanetti – Studierte Islamwissenschaft, vorderorientalische Sprachen und Allgemeine Geschichte in Bern, Wien und Tunis. Promotion zum Dr. phil. 1994 in Freiburg i. Br. mit einer Arbeit über die tunesisch-osmanischen Beziehungen 1860 bis 1913. Seit 2007 Geschäftsführer des Zentrums Religionsforschung der Universität Luzern. Forschungsschwerpunkte: Islam in der Schweiz, Religionen im religiös pluralen Umfeld, Religion und Öffentlichkeit. Publikation: *Verhüllung. Die Burka-Debatte in der Schweiz*, Zürich 2021.

Margit Wasmaier-Sailer – Studierte Katholische Theologie und Philosophie in München. Dort 2006 Promotion zum Dr. phil. mit einer Arbeit zur Religionsphilosophie von William P. Alston. Habilitation 2017 in Münster (*Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt*, Regensburg 2018). Seit 2019 Professorin für Fundamentaltheologie und Co-Leiterin des Zentrums Religionsforschung an der Universität Luzern. Forschungsschwerpunkte: Religiöse Erfahrung, Moral und Religion, Christentum und Moderne.