

Religionsgeschichte in der entzauberten Welt

Hans G. Kippenberg

Im Jahre 1968 werden nur wenige Wissenschaftler Arnold Toynbee widersprochen haben, als er in seinem Vorwort zu einem Buch über Religion im säkularen Zeitalter schrieb: »Alle gegenwärtigen Religionen – einheimische oder durch Missionierung verbreitete, einfache oder höher entwickelte – haben ihren Zugriff auf das Fühlen, Denken und das moralische Bewusstsein ihrer früheren Anhänger verloren.«¹ In den fünfziger und sechziger Jahren herrschte unter Wissenschaftlern aller Disziplinen – wenn man einmal von Theologen absieht – die Ansicht vor, Religion werde im Zuge der Herausbildung der modernen Welt bedeutungslos werden. Andere Ansichten waren damals fast ganz verstummt. Jedoch hatte es sie gegeben. Man muss nur in der Wissenschaftsgeschichte weit genug zurückgehen, um sie zu vernehmen.

Der Erfolg christlicher apokalyptischer Sekten

Man versetze sich auf den ersten Soziologentag 1910 in Frankfurt. Ernst Troeltsch hatte gerade in einem Vortrag erklärt, nur die Kirche könne ein wirkliches Volkscristentum begründen, nicht aber Sekten. Die Kirche habe »die stärkste Fortpflanzungs-, Ausbreitungs- und Organisationskraft«.² In der anschließenden Diskussion trat Max Weber auf und widersprach. Die Exklusivität der Sekte schließe große Verbreitung und Volkstümlichkeit keineswegs aus. Als Beispiel nannte er die USA. Diese seien nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ gemessen, »das religiöseste Land«. Hier aber habe »das Christentum weit vorwiegend die Form der Sekten angenommen«. »Gerade, weil der religiöse Typus dort faktisch der Sektentypus ist, ist die Religion dort Volkssache«.³

Solange man mit einem Niedergang von Religion rechnete, gab es wenig Grund, diese Sicht Webers ernst zu nehmen und zu überprüfen. Dies hat sich inzwischen geändert. Vor einigen Jahren haben zwei amerikanische Religionssoziologen an Hand von Statistiken amerikanischer christlicher

¹ Vorwort zu J. Cogley, *Religion in a Secular Age*. New York 1968, XVI (deutsch: Gottfried Dufrenne). J. O. Voll hat 1993 in einem Vorwort zur Neuauflage von R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford 1969) Toynbees Worte als Beispiel dafür zitiert, wie sehr sich seit den sechziger Jahren die selbstverständlichen Annahmen über das Verhältnis von Religion und Moderne gewandelt haben.

² E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*. *Historische Zeitschrift* 106 (1911) 237–267; 237, Anm.1: »Der vorliegende Aufsatz ist der auf der Tagung der Deutschen soziologischen Gesellschaft in Frankfurt/a. M. am 21. Oktober 1910 gehaltene Vortrag«.

³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Marianne Weber (Hg.), Tübingen 1924, 462–469, Zitat 469.

Denominationen aus der Zeit von 1776 bis 1990 errechnet, dass der Anteil von Gemeindemitgliedern an der Gesamtbevölkerung stetig gewachsen ist: 1850 waren 1/3 aller Amerikaner kirchlich engagiert, 1980 waren es 2/3. Gewinner waren jedoch nicht Gemeinden vom Typ der heilspendenden Kirche – wie dies Troeltsch vermutet hätte –, sondern Sekten, die an die Lebensführung ihrer Mitglieder rigorose Ansprüche stellten.⁴ Nicht weniger beachtenswert als die Daten ist die Erklärung, die die Forscher vortrugen. Große religiöse Organisationen (Kirchen) neigten zur Selbstgefälligkeit. Kleine Gruppen (Sekten) hingegen seien auf Grund der scharfen Konkurrenz gezwungen, aktiv zu bleiben und permanent um Anhänger zu werben.⁵ So sei beispielsweise in Schweden der geringe Grad an religiöser Mobilisierung auf ein schlechtes Angebot an Religion zurückzuführen. Pointiert formuliert: Säkularisierung weise nicht auf einen abnehmenden Bedarf hin, sondern auf ein unattraktives Angebot. Dieser Theorieansatz wird gegenwärtig in den USA unter dem Namen »Rational Choice Theory of Religion« intensiv erörtert, erlaubt er doch eine Erklärung für das Ausbleiben des Niederganges von Religion in der Moderne.⁶

Allerdings wird man die angebotene Erklärung noch nicht für ausreichend halten können, vernachlässigt sie doch das Welt- und Geschichtsbild dieser Gruppen. Mir kommt es wenig wahrscheinlich vor, dass es für den Erfolg der Gruppen irrelevant war. Es waren vor allem die aufwendigen und intensiven Forschungen zum amerikanischen *Fundamentalismus*, die mehr Licht in diese Seite gebracht haben. Dabei ergab sich, dass man sich von dem Wort »Fundamentalisten« nicht in die Irre führen lassen darf. Zwar war es Fundamentalisten wichtig, den wahren Glauben durch die Sanktionierung »fundamentaler« Lehrsätze zu verteidigen. So nahm beispielsweise 1910 die Generalversammlung der Presbyterianer eine Fünf-Punkte-Erklärung an, die folgende Lehrsätze für verbindlich erklärte: »die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift, die jungfräuliche Geburt Christi, sein Versöhnungswerk, seine Auferstehung und seine Wunder wirkende Kraft«.⁷ In Wirklichkeit aber verstellte die Bezeichnung den Blick auf die primäre Triebkraft dieser Bewegung: eine spezielle Geschichtskonzeption. »Es ist der Millenarismus, welcher der fundamentalistischen Bewegung Leben und Gestalt verlieh«, notierte E. R. Sandeen.⁸

Noch etwas hat den Blick getrübt. Man nahm lange Zeit an, Fundamentalismus sei »eine von Status-Ängsten getriebene, reaktionäre Protest-

⁴ R. Finke/R. Stark, *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers of Our Religious Economy*. New Brunswick 1992, 238 (dt.: Gottfried Dufrenne).

⁵ R. Finke/R. Stark, a.a.O., 19f.

⁶ Die theoretische Grundlegung in L. A. Young (Hg.), *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. London/New York 1997.

⁷ E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarism 1800–1930*. Chicago 1970, 80; 250–251 (dt.: G. Dufrenne). Es gab noch andere Erklärungen dieser Art.

⁸ E. R. Sandeen, p.XV.

bewegung ungebildeter ländlicher Schichten vor allem des Mittleren Westens und Südens der USA, die durch Modernisierungsprozesse von selbst verschwinden werde«.⁹ Heute wissen wir, dass der Fundamentalismus in demselben sozialmoralischen Milieu beheimatet war wie sein liberaler Gegner. Beide kamen aus dem weißen protestantischen Mittelstand. Zwischen beiden Lagern war in erster Linie die Beurteilung von Geschichte strittig. Liberale Protestanten nahmen einen allmählichen Übergang zur perfekten Gesellschaft an und glaubten, dass Christus am Ende des Millenniums wiederkehren werde. Sie waren *Postmillenarier*. Fundamentalisten hingegen waren mehrheitlich Anhänger einer Form von Millenarismus, die von John Nelson Darby (1800–1882) ins Leben gerufen worden war. Gott habe – so lehrte Darby – nach der Kreuzigung und Auferstehung Jesu die weitere Erfüllung der biblischen Prophezeiungen angehalten. Diese Periode neige sich jetzt dem Ende entgegen, die endzeitliche Uhr beginne demnächst wieder zu schlagen. Die Endzeit beginne mit einer Entrückung der Gerechten (1.Thess 4,17), wonach dann die große Drangsal beginne (Mt. 24,21). Die, die dies glaubten, erwarteten die Wiederkunft Jesu *vor* dem Beginn des Tausendjährigen Reiches. Daher die Bezeichnung *Prämillenarier*. Eine Rettung der bestehenden Welt schien ihnen ausgeschlossen, die Geschichte müsse erst in einer Herrschaft des Bösen kulminieren.¹⁰

Die Auseinandersetzung zwischen beiden protestantischen Lagern fiel nicht zufällig in eine Zeit forcierter Industrialisierung. Sie lässt deutlich unterschiedliche Erfahrungen mit dem sozialen Wandel zur Moderne erkennen.¹¹ Um welche Unterschiede es geht, hat Marshall Berman treffend beschrieben.

Modern zu sein heißt (...) das soziale und persönliche Leben als einen Ma(e)lstrom zu erfahren, seine Welt und sich selber in fortwährender Desintegration und Erneuerung, in Unruhe und Angst, in Mehrdeutigkeit und Widerspruch zu finden: Teil eines Universums zu sein, in dem alles, was fest ist, in Luft zerfließt. Ein Modernist zu sein heißt, sich in dem Ma(e)lstrom häuslich einzurichten und seinen Rhythmus sich zu eigen zu machen.¹²

⁹ So fasste M. Riesebrodt eine verbreitete Ansicht zusammen: Fundamentalismus und »Modernisierung«. In: K.-M. Kodalle, Gott und Politik in USA. Über den Einfluss des Religiösen. Frankfurt/a. M. 1988, 112–125, Zitat 114.

¹⁰ Eine Einordnung des Prämillenarismus in die lange und komplexe Geschichte des christlichen Millenarismus haben D.S. Katz und R.H. Popkin in ihrem Buch *Messianic Revolution. Radical Religious Politics to the Ende of the Second Millennium*. New York 1999, 142–148 vorgenommen.

¹¹ Überzeugend hat M. Riesebrodt diesen Zusammenhang eines prämillenarischen Geschichtsbildes mit der Sozialgeschichte dargestellt: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich. Tübingen 1990.

¹² »To be modern (...) is to experience personal and social life as a maelstrom, to find one's world and oneself in perpetual disintegration and renewal, trouble and anguish, ambiguity and contradiction: to be part of a universe in which all that is solid melts into air. To be a modernist is to make oneself somehow at home in the maelstrom, to make its rhythms one's own« (M. Berman, *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York 1988, 345 f.; dt. G. Dufrenne).

Modernisten nahmen in dieser Lage eine andere Haltung ein als Fundamentalisten. Sie waren bereit, sich von überholten religiösen Lehren (wie Schöpfung und Jüngstes Gericht) und von antiquierten ethischen Normen (wie Fleiß, Sparsamkeit, Lustverzicht) zu lösen. Umgekehrt wollten Fundamentalisten modern sein, ohne Modernisten zu werden.¹³ Ihre Geschichtsdeutung gestattete es ihnen, sich von der Dynamik des Modernismus kognitiv und ethisch zu lösen. Die Auffassung von Geschichte machte es ihnen sogar möglich, den verachteten Lehren und belächelten Normen das diskreditierte Ansehen zurückzugeben. Zum besseren Verständnis dieses Vorganges könnte man an die These von Hans Blumenberg erinnern, die Leistung von Religion bestehe darin, zu einer übermächtigen Wirklichkeit eine Distanz zu schaffen. Der Religion alleine gelinge es, den Absolutismus der Wirklichkeit zu brechen und eine Gegenwelt hervorzubringen.¹⁴ Tatsächlich hat das prämillenarische Geschichtsbild eine derartige Leistung erbracht. Es gab den Gläubigen ein effektives Mittel an die Hand, sich der Wirkung eines übermächtigen Weltbildes auf ihren Glauben und ihre Lebensführung zu verschließen.

Der Prämillenarismus in modernen Geschichtsdeutungen

Der Prämillenarismus hat in den USA großen Anklang gefunden, weit über die fundamentalistischen Zirkel hinaus! Schlagend ist der Erfolg des Buches von Hal Lindsey/C. C. Carlson *The Late Planet Earth* (1970), das die drohende nukleare Katastrophe als Erfüllung biblischer Prophezeiungen deutete. Am Ende der Zeit der großen Bedrückung finde der Kampf Jesu Christi gegen den Antichrist bei Armageddon in Palästina (Offenbarung 16,16) statt. Man kann kaum glauben, dass eine derartige Schrift es bis 1990 auf eine Auflage von 28 Millionen Exemplaren gebracht hat. Diese Popularisierung blieb nicht ohne Wirkung. Man kann sie an der Nahostpolitik der USA beobachten.¹⁵ In der Politik der USA ist die Wiederherstellung Israels eine Angelegenheit hoher Priorität. Ohne einen Blick auf die Religionsgeschichte zu werfen, ist diese Dringlichkeit kaum verständlich. Während der Apostel Paulus noch eine endzeitliche Rettung der Juden erwartet hatte (Römerbrief 11,25–27), hat der einflussreiche Kirchenvater Augustin im 5. Jahrhundert die These vertreten, die noch ausstehenden biblischen Verheißungen würden sich nicht mehr auf die Juden, sondern nur noch auf die Christen beziehen. Dennoch verschwand die Auffassung einer endzeitlichen Wiederherstellung Israels nicht vollstän-

¹³ So B. B. Lawrence, *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco 1989, 1. 27 zur Unterscheidung von Moderne und Modernismus.

¹⁴ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/a.M. 1996, 9–39.

¹⁵ Übersetzung des Buches von Hal Lindsey/C. C. Carlson, *Alter Planet, wohin? Im Vorfeld des Dritten Weltkrieges*. Asslar 1980. P. Boyer hat die Popularität der prämillenarischen Strömung in den USA mit vielen Details dargestellt: *When Time shall be no more: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge (Mass.) 1992.

dig.¹⁶ Englische und amerikanische Puritaner erwarteten – im Unterschied zu Lutheranern und Calvinisten – am Ende der Tage eine Wiederherstellung Israels und eine Bekehrung der Juden zu Jesus Christus. Hierher gehörten auch die prämillenarischen Anhänger Darbys.¹⁷ Aus nahe liegenden Gründen beobachteten sie mit größter Aufmerksamkeit alle Vorgänge rund um das jüdische Volk. Als gegen Ende des 19. Jahrhunderts zahllose Juden aus Russland vertrieben wurden, richteten amerikanische Prämillenarier im März 1891 eine Petition an den Präsidenten und forderten, man solle Palästina den Juden zurückgeben. Inaugurator der Petition war William E. Blackstone. Er hatte 1878 das Buch *Jesus Is Coming* veröffentlicht, das Darbys Ansichten in den USA weit verbreitete und popularisierte.¹⁸ Seine Petition deutete die neuen politischen Entwicklungen heilsgeschichtlich. Gott habe das Land Palästina einst den Juden zugeteilt und sie hätten es fruchtbar werden lassen. Jahrhundertlang seien Juden keine Bauern gewesen, sondern Fremde unter den Völkern geblieben. Jetzt seien einige Juden wieder dorthin geflüchtet und würden in Palästina das Land wieder bebauen. Der Boden habe sogar begonnen, seine alte Fruchtbarkeit wiederzuerlangen. Es sei an der Zeit, dass die christlichen Nationen den Juden gegenüber Mitgefühl zeigten. Die Nationen sollten übereinkommen, ihnen das verheißene Land zurückzugeben.¹⁹

Die Petition wurde von 413 angesehenen amerikanischen Protestanten unterzeichnet, sechs Jahre vor dem 1. Zionistenkongress in Basel 1897.

¹⁶ B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York 1979, z. B. 49f.

¹⁷ E. R. Sandeen, a.a.O., 59–80.

¹⁸ P. Boyer, a.a.O., 91.

¹⁹ »Was soll mit den russischen Juden geschehen?« fragten die Bittsteller. »Wohin mit den zwei Millionen so armer Menschen? Europa ist dicht besiedelt und hat keinen Platz für weitere bäuerliche Bevölkerung. Sollen sie nach Amerika kommen? Das wird mit ungeheuren Kosten verbunden sein und Jahre dauern. Warum gibt man ihnen nicht Palästina zurück? Das ist die ihnen unter den Völkern von Gott zugeteilte Heimat, ein unveräußerlicher Besitz, von dem sie gewaltsam vertrieben wurden. Als sie es kultivierten, war es ein bemerkenswert fruchtbares Land, das Millionen von Israeliten ernährte, die fleißig seine Hänge und Täler bestellten (...) Warum sollten nicht die Mächte, die 1878 im Vertrag von Berlin Bulgarien den Bulgaren, Serbien den Serben gaben, nun Palästina den Juden geben? Gehört Palästina den Juden nicht genauso rechtmäßig? Die Regenfälle sollen zunehmen und vieles deutet darauf hin, dass das Land seine alte Fruchtbarkeit wiedergewinnt. Wenn sie dort die politische Selbstständigkeit erhalten könnten, würden sich die Juden der ganzen Welt zusammentun, um für den Transport und die Niederlassung ihrer leidenden Brüder an den altherwürdigen Wohnplätzen zu sorgen. Mehr als 1700 Jahre haben sie geduldig auf solch eine Gelegenheit gewartet. Nirgendwo anders sind sie Bauern geworden, weil sie glaubten, sie verweilten nur auf Zeit bei den verschiedenen Völkern und müssten nach Palästina zurückkehren und ihr eigenes Land bewirtschaften (...) Wir glauben, dass es für alle Nationen, und besonders für die christlichen Nationen Europas, der rechte Zeitpunkt ist, Israel gegenüber Güte zu zeigen. Eine Million Vertriebener, Mitleid erregend durch ihr fürchterliches Leiden, appellieren an unsere Sympathie, Gerechtigkeit und Menschlichkeit. Lasst uns jetzt das Land zurückgeben, das ihnen von unseren römischen Vorfahren so grausam geraubt wurde.« (Y. Ariel, *On Behalf of Israel. American Fundamentalist Attitudes toward Jews, Judaism, and Zionism, 1865–1945*. 1991, 70–72; dt.: G. Dufrenne.)

Jüdische Namen fehlten unter den Unterzeichnern ganz. Erst unter einer Petition, die Blackstone 1916 an Präsident Woodrow Wilson richtete, kamen auch jüdischen Namen vor.²⁰ Die Bittsteller erkannten in gegenwärtigen Vorgängen den Beginn einer neuen Welt, wobei sie ihr Wissen aus den Schriften wie aus einer Offenbarung geschöpft hatten. In diesem Umstand ist begründet, dass man besser von Apokalyptik als von Milenarismus spricht.²¹

Die Verdoppelung des Zukunftsbegriffes in der Moderne

Der amerikanische Prämillenarismus ist ein schlagendes Beispiel dafür, dass das apokalyptische Geschichtsbild nicht aus den öffentlichen Diskursen der modernen westlichen Gesellschaften verschwunden ist. Bis heute hat es dort seinen Platz. Es gibt auch in unseren politischen Diskursen eine apokalyptische Rhetorik, die wir oft gar nicht mehr bewusst wahrnehmen.²² Wenn wir von der Apokalypse eines Atomkrieges sprechen, so haben wir es mit einer »kupierten« Apokalypse zu tun. Wir meinen nur die erste Hälfte der herkömmlichen apokalyptischen Vision; die zweite Hälfte, die Errichtung der neuen, vollkommenen Welt, die früher dem Untergang Sinn und Ziel verlieh, hat sich verflüchtigt.²³

Es liegt nahe, dieses Fortleben von Apokalyptik mit einer spezifischen Differenzierung des modernen Zukunftsbegriffes zusammenbringen, die schon länger von Historikern beobachtet worden ist. Lucian Hölscher hat in diesem Zusammenhang von einer »Verdoppelung des Zukunftsbegriffes« gesprochen. Mit dem Aufkommen der Wissenschaft und damit der Fähigkeit, Naturprozesse zu erklären und zu kontrollieren, sei die Zukunft seit dem 18. Jahrhundert teilweise in den Bereich des Machbaren gerückt.

Die kommende Zeit wurde immer weniger als Endzeit der Menschheit vor dem göttlichen Weltgericht, immer stärker dagegen als offener Erwartungszeitraum vorgestellt, der der Entfaltung der menschlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten diene. Die Zukunft verlor, einmal als der noch ausstehende Teil der Geschichte entdeckt, zunehmend ihren numinosen Charakter.

²⁰ In den zwanzig Jahren dazwischen hatte sich der Zionismus in den USA von einer unbedeutenden Gruppe zu einer großen Organisation mit tausenden von Mitgliedern entwickelt (Y. Ariel a.a.O., 85–91).

²¹ Hans G. Kippenberg, Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus. H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Bd. 2). Stuttgart o. J., 9–26.

²² S. D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*. New York/Oxford 1994; Th. Robbins/S. J. Palmer (eds), *Millennium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*. New York/London 1997.

²³ K. Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988, 11 f.; vgl. auch O. Briese, *Einstimmung auf den Untergang. Zum Stellenwert »kupiierter« Apokalypsen im gegenwärtigen geschichtsphilosophischen Diskurs*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 20 (1995) 145–156.

Dies alles schlug sich in einem Zukunftsbegriff nieder, der neben den herkömmlichen trat. Zukunft im Sinne der christlichen Theologie wurde vom Ende her entworfen: vom Jüngsten Gericht. Die Zukunft im naturwissenschaftlichen Sinn wurde dagegen von der Gegenwart aus entworfen. Neben die Erwartung einer Ankunft des Herren – *adventus* – trat die wissenschaftliche Voraussicht der Zukunft.²⁴ Man wird die Eigenständigkeit beider Zukunftsvorstellungen als Ursache dafür sehen können, dass in Gebieten, die vom sozialen Wandel zur modernen Welt am stärksten betroffen waren, apokalyptische Sekten mit besonders großem Erfolg operierten. England erlebte zur Zeit der Industrialisierung (1790–1850) einen Boom protestantischer Sekten, die das nahe Ende der Welt verkündeten.²⁵ Der Methodismus, besonders erfolgreich unter Arbeitern, verbreitete einen »Chiliasmus der Verzweiflung«.²⁶ Ebenso nahmen in Deutschland im 19. Jahrhundert religiöse Endzeiterwartungen an Anzahl und Bedeutung zu, besonders in den Industrievieren.²⁷ Gemeinsam war diesen apokalyptischen Sekten die Hoffnung darauf, dass das Jüngste Gericht endlich die Gerechtigkeit bringen werde, die man so sehr vermisste.

Ob und wieweit das apokalyptische Geschichtsbild in der modernen Welt noch ein Existenzrecht hat, ist kein Spezialproblem von Historikern und Religionswissenschaftlern, sondern hat auch Philosophen beschäftigt. Karl Löwith und Hans Blumenberg haben darüber in den sechziger Jahren eine Kontroverse geführt, die noch heute lehrreich ist.²⁸ Dabei hat sich gezeigt: Die Erwartung eines Voranschreitens von Naturbeherrschung muss unterschieden werden von der Frage nach dem Sinn der Geschichte als ganzer, auch wenn sich beide Auffassungen vielfach miteinander gekreuzt haben. Ein besonderer Fall ist die Auffassung von Zukunft als gesichertem und berechenbarem Fortschritt. Schon vor Jahrzehnten hat Henri Bergson die Dominanz räumlicher Kategorien bei der Auffassung von Zeit als zutiefst irreführend beklagt. Zeit sei kein leerer Raum, in dem die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse kausal aufgereiht seien. Wenn man das Merkmal von Zeit unabhängig von Raum konzipiere, müsse man eine andere Metapher verwen-

²⁴ L. Hölscher, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart 1989, 32–34, Zitat 23. Hölscher hat seine These ausgearbeitet in: *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt 1999.

²⁵ E.J. Hobsbawm, *Die Arbeitersekten*. In: *Sozialrebell*. Neuwied/Berlin 1971, 161–190.

²⁶ E.P. Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse* (1963). 2 Bde., Frankfurt 1987, Bd. 1, 404–431.

²⁷ L. Hölscher 1989 (s. Anm. 24) 74–130.

²⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt 1966 stellt K. Löwiths Herleitung des neuzeitlichen Geschichtsbewusstseins aus der christlichen Idee der Heilsgeschichte in Frage (22 f.); K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. 5.A. Stuttgart 1953. Erwiderung von K. Löwith in seiner Besprechung von Hans Blumenbergs Buch in *Philosophische Rundschau* 15 (1968) 201–209. Eine kluge Würdigung der Debatte von M. Bull »On Making Ends« in dem von Bull hg. Bd. *Apocalypse Theory and the Ends of the World*. Oxford 1995, 1–17.

den: *l'évolution creatrice*, »schöpferische Entwicklung«. Die Zeit erzeuge Möglichkeiten, die nicht durch die Vergangenheit determiniert seien.²⁹

Zur Verstärkung einer solchen Auffassung von Fortschritt kam die Zeittheorie, die intensive Überlegungen auch von Philosophen ausgelöst hat.³⁰ Der Nachweis der Relativitätstheorie, dass es keine absolute Zeit gibt, sondern Zeit abhängig ist von dem System, in dem sie gemessen wird, hat auch in der Geschichtswissenschaft Wirkung gehabt. Fernand Braudel hat in seinem berühmten und viel diskutierten Aufsatz zur *longue durée* die Folgerung gezogen, der Historiker müsse die unterschiedlichen Zeitqualitäten der von ihm verwendeten Quellen beachten. Das politische Ereignis, die ökonomische Konjunktur, die Denkgewohnheiten folgten im Verhältnis zueinander unterschiedlichen Zeitparametern.³¹

Keine Entzauberung ohne Verzauberung

Marianne Weber berichtet in ihrem *Lebensbild*, Max Weber habe 1911 auf Grund einer Entdeckung begonnen, sich mit den Weltreligionen zu befassen. Er habe nämlich realisiert, dass die Religionsgeschichte weltweit zwei Tendenzen habe: »Einmal zur rationalen Beherrschung der Welt und andererseits zum mystischen Erlebnis«. Nicht nur Religionen hätten dadurch ihren Stempel empfangen. Der Rationalisierungsprozess habe alle Kulturgebilde erfasst: Wirtschaft, Staat, Recht, Wissenschaft, Kunst. Vor allem sei die westliche Kultur von diesem Vorgang bestimmt worden. »Für Weber bedeutete diese Erkenntnis der Besonderheit des okzidentalen *Rationalismus* und der ihm zugefallenen Rolle für die abendländische Kultur eine seiner wichtigsten Entdeckungen«, fügte sie ihrem Bericht hinzu.³²

Wir können diese Behauptung an Webers Schriften überprüfen und präzisieren. »Entzauberung« ist ein Begriff, der Weber tatsächlich von 1911 an zunehmend wichtiger wurde. Er besagt mehr, als wir auf Anhieb mit ihm verbinden. Er steht nämlich in der Nähe von Schillers Entgötterung des Kosmos. Friedrich Schiller hatte in seinem Gedicht *Die Götter Griechenlands* aus dem Jahre 1788 die heidnischen Götter als Wesen einer Welt auftreten lassen, die noch nicht enteelt ist.

Da ihr noch die schöne Welt regiertet,
An der Freude leichtem Gängelband
Glücklichere Menschenalter führtet,
Schöne Wesen, aus dem Fabelland!...

²⁹ Denken und schöpferisches Werden (1934/1948). In: W. Chr. Zimmerli/M. Sandbothe (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*. Darmstadt 1993, 223–238, Zitat 227 f.

³⁰ Siehe dazu W. Chr. Zimmerli/M. Sandbothe (s. Anm. 29) und H. M. Baumgartner (Hg.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*. Freiburg/München 1993.

³¹ F. Braudel, *Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée*. In: C. Honegger (Hg.), M. Bloch, f. Braudel, L. Febvre u. a. *Schrift und Materie. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*. Frankfurt 1977, 47–85.

³² Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen 1926, 348 f.

Wo jetzt nur, wie unsere Weisen sagen,
 Seelenlos ein Feuerball sich dreht,
 Lenkte damals seinen goldenen Wagen
 Helios in stiller Majestät.

Am Ende dieses harmonischen Einverständnisses der Götter mit der Natur sei das Christentum schuld gewesen.

Einen zu bereichern unter allen,
 Mußte diese Götterwelt vergehen.

Schiller ließ die griechischen Götter aufleben aus der Perspektive seiner eigenen Zeit, die unter das Joch der mechanisch-rationalen Naturauffassung Newtons (1643–1727) geraten war. Wer möchte nicht in einer Welt gelebt haben, in der die Freude die Menschen so an Zügeln führte, wie eine Mutter zur damaligen Zeit ihr munter spielendes Kind? Schiller verwandelte in seinem Gedicht eine lang zurückliegende Epoche in einen Verlust. Indem der Dichter die griechische Vergangenheit in der Poesie auferstehen ließ, machte er seinen Zeitgenossen die Seelenlosigkeit nicht nur der exakten Wissenschaften, sondern auch noch der jüdisch-christlichen Religion bewusst.³³ Poesie und Kunst wurden seitdem die bevorzugten Mittel, die alten Götter zurückzuholen und vor einem endgültigen Untergang zu bewahren.³⁴ Mittels der Ästhetik konnten sie gerettet werden.

An einer Formulierung, die sich in seiner Rede »Wissenschaft als Beruf« findet, erkennt man, dass Weber mit der Vorherrschaft des Rationalismus ähnliche Bedingungen verband. Zunehmende Rationalisierung bedeute

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 (...) 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.³⁵

Auf einer Stufe stehen hier: das Wissen davon oder der Glauben daran. Es ist mehr als nur eine Ahnung Webers, dass der Glaube an die Berechenbarkeit aller Dinge auch wieder verloren gehen könne. Wenn Wissenschaft selber das Produkt einer spezifischen Religionsgeschichte ist, dann könnte die Abwendung der Gebildeten von dieser religiösen Tradition die Existenz rationaler Wissenschaft insgesamt gefährden.

³³ Benno von Wiese, *Die deutsche Lyrik. Form und Geschichte*. Düsseldorf 1956, 326. Kaum war das Gedicht erschienen, erhob sich lauter Protest. Schiller fühlte sich veranlasst, das Gedicht in einer zweiten Fassung abzuschwächen. Die Zeile »Näher war der Schöpfer dem Vergnügen, Das im Busen des Geschöpfes floss« fiel der Schere zum Opfer.

³⁴ A. Henrichs, *Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft*. Bamberg 1987, 7.

³⁵ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*. Hg. W. Schluchter. Tübingen 1992, MWG I/17, 87 mit 68.

Entzauberung kann kein einmaliger Vorgang bleiben. Hat man dies verstanden, versteht man Webers Worte besser:

Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt und so die Vorgänge der Welt »entzaubert« werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch »sind« und »geschehen«, aber nichts mehr »bedeuten«, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und »Lebensführung« je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und »sinnvoll« geordnet seien.³⁶

Man beachte die Formulierung: die Entzauberung ist kein gesichertes Faktum, sondern eine immer wieder zu erbringende intellektuelle Leistung. Sie zerstört jede Verbindung zwischen der Welt der Tatsachen und der Welt der Sinngebung und entlastet die Tatbestände der Welt von einer Sinnerwartung. Umgekehrt belastet sie die individuelle Lebensführung mit der Realisierung von Sinn. Dabei stützt sie sich letztlich auf eine Theodizee kalvinistischen Typs, die dem Ratschluss Gottes und damit dem Sinn der Vorgänge in der Welt jede Erfahrbarkeit bzw. Erkennbarkeit abspricht. Man kann gut nachvollziehen, dass Weber aus diesem Grunde die die »Entzauberung« gefährdenden alternativen Traditionen nicht aus dem Blick ließ.³⁷ Schon zu seiner Zeit war allerdings seine Auffassung von Wissenschaft umstritten.

Mystik und Esoterik

Vielen Bildungsbürgern des 19. Jahrhunderts – und nicht nur Dichtern und Künstlern – war wichtig geworden, dass die europäische Kultur zwei Wurzeln hat: neben der jüdisch-christlichen auch die griechisch-römische, neben *Hebraismus* auch *Hellenismus*. Nicht zufällig prägte Jules Michelet in dieser Zeit den Epochenbegriff der »Renaissance«.³⁸ Viele sahen im »Hebraismus« den Schuldigen an der Entseelung der Natur, im »Hellenismus« dagegen den Anwalt einer Naturmystik, die im Zeitalter des Rationalismus eine Wiedergeburt verdiene. Diese Sicht der europäischen Religionsgeschichte hat im 19. und 20. Jahrhundert zunehmend Gewicht erlangt: erst unter der Bezeichnung *Mystik*, dann auch unter *Esoterik*.

Die neue Mystik, so erklärte 1913 ein Eintrag in der RGG, sei »geboren aus einem erwachenden Widerspruch des Gemüts gegen den Gesamtgeist gerade unserer Zeit, nämlich gegen einen öden Materialismus einerseits, gegen eine einseitige Verstandes- (Intellektualismus) oder Willensreligion anderseits.«³⁹

³⁶ Max Weber, *Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung [1913])*. In: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomie*. III. Abteilung, Zweiter Teil, Fünftes Kapitel, Tübingen 1921, 290.

³⁷ Ich habe Webers Aussagen über die Intellektuellen behandelt in: »Intellektuellen-Religion«, P. Antes/D. Pahnke (Hg.), *Die Religion von Oberschichten*. 1989, 181–201. Wie eng Kunst und Religion um 1900 miteinander verknüpft wurden, zeigen verschiedenen Beiträge in: R. Faber/V. Krech (Hg.), *Kunst und Religion. Studien zur Kulturosoziologie und Kulturgeschichte*. Würzburg 1999.

³⁸ L. Febvre, *Wie Jules Michelet die Renaissance erfand*. In: ders., *Das Gewissen des Historikers*. Frankfurt 1990, 211–221.

³⁹ W. Hoffmann, »Mystik« III »Neue Mystik«. RGG 1.A. Bd.4, Tübingen 1913, Sp. 608–612, Zitat 608.

Man kann sich die ganze Breite dieser Neumystik an Publikationen des *Eugen Diederichs Verlages* in Deutschland vor Augen führen, zu denen inzwischen wichtige Studien vorliegen.⁴⁰ Die Krise der modernen Kultur sei eine Religionskrise, so der Verleger 1908. Die Verlagsveröffentlichungen sollten »lebendige Religion« entstehen lassen.

Eigentlich ein Pleonasmus, denn Religion trägt stets das Prinzip des Lebens in sich, sie wendet sich an das Leben als Ganzes. Es wäre heute gar nicht nötig, von Religion zu reden, wenn nicht die Überschätzung intellektuellen Wissens, die einseitige Bevorzugung des Erwerbslebens die Stimme des inneren Dämons gerührt hätte.⁴¹

Seit dem Ende der sechziger Jahre beobachten wir den Aufstieg von »New Age«. Religionswissenschaftliche Studien wie die von Chr. Bochinger sahen darin noch eine künstliche Zusammenfassung von Erscheinungen, die wenig oder nichts miteinander zu tun hätten.⁴² Schließlich gibt es nur lose Gruppierungen, von amerikanischen Soziologen als »cult« bezeichnet.⁴³ Es war ein wichtiger Fortschritt in der Forschung, als ein holländischer Religionswissenschaftler zeigen konnte, dass »New Age« nur der jüngste Spross einer alten naturphilosophischen Tradition ist. Dabei haben Erkenntnisse des französischen Esoterikforschers Antoine Faivre eine bestimmende Rolle gespielt. Faivre hatte aus der Geschichte europäischer Naturphilosophie eine besondere Denkform herauspräpariert, die symbolische und reale Wechselbezüge zwischen den sichtbaren und den unsichtbaren Teilen des Universums herstellte. Der Mensch als Mikrokosmos und das Universum als Makrokosmos seien auf eine geheimnisvolle Weise durch Sympathie- und Antipathienetze miteinander verbunden. Der Mensch könne durch Bilder, Rituale und Symbole das Unsichtbare im Sichtbaren wahrnehmen. Eine derartige Kontemplation der Natur führe zu einer Verwandlung des menschlichen Selbst. A. Faivre hat diese distinkte Denkform als *Esoterik* bezeichnet.⁴⁴ An diese Erkenntnisse setzte Wouter Hanegraaff mit seiner Studie zu *New Age* an.⁴⁵ Was zuvor wie eine künstliche Sammelkategorie aussah, erhielt aus dieser Perspektive einen inneren Zusammenhang. Vor allem aber konnte auf

⁴⁰ E. Viehöfer, *Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende*. Frankfurt/Main 1988. G. Hübing (Hg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*. München 1996.

⁴¹ E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*. Düsseldorf/Köln 1967, 35.

⁴² Chr. Bochinger, »New Age« und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh (1994) 2.A. 1995. New Age ist »im heutigen Sprachgebrauch lediglich ein Etikett, das jener neuartigen Szenerie durch die Verlage, die Sekundärliteratur und wenige Protagonisten mit anglo-amerikanischem Hintergrund »aufgesetzt« wurde (35).«

⁴³ Anders als Sekten, die auch nach Abspaltung von Kirchen das Etikett »religiös« unbestritten behielten, hat der typische »cult« keine Bindung an eine Kirche. Siehe dazu R. Stark/W.S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley 1985, 19–37.

⁴⁴ A. Faivre, *Esoterik*. Braunschweig 1996, 22–32.

⁴⁵ W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden 1996, 64.

diese Weise erklärt werden, wieso die Esoterik von Seiten der Naturwissenschaft Unterstützung erhalten hatte. Der Physiker und New-Age-Autor Fritjof Capra hat in seinen Büchern *Das Tao der Physik* und *Wendezeit*⁴⁶ davor gewarnt, das Funktionieren lebender Organismen nach dem Modell funktionierender Maschinen aufzufassen. Organismen seien offene Systeme, die sich durch einen dauernden Austausch von Energie und Materie mit ihrer Umwelt am Leben hielten. Sie organisierten sich quasi selber und erlangten dadurch eine gewisse Autonomie. Ständig seien sie dabei, sich zu erneuern. Im Bild gesprochen: Ihr Zustand gleicht dem eines Radfahrers, der permanent sein Gleichgewicht neu herstellen muss, um nicht zu stürzen. Wenn man diesem Modell von Organismus folgt, mündet die biologische Evolution nicht in eine dauerhafte Anpassung eines Organismus an seine Umwelt. Anpassung muss immer wieder neu und anders vollzogen werden. Leben ist ein dynamisches System. Von hier ist es nur ein kleiner Schritt zu der Behauptung, dass Geist und Materie untrennbar sind. Geist: das ist die Dynamik eines Organismus, der sich selber am Leben erhält.

Dieses Weltbild hat außerhalb der Wissenschaft große Verbreitung gefunden: weniger über feste Gruppen als über Vermarktung in Form von Büchern, Tagungen, Seminaren, Beratung. Wir treffen es heute in Lebenserzählungen aus dem Stegreif an. Die Art, wie Menschen ihnen zustoßende Ereignisse in ihre Biographie integrieren, lässt seine Wirkung erkennen. Krankheiten werden nicht als organischer Defekt verstanden, der durch medizinische Reparaturmaßnahmen behoben werden kann. »Schwere Zeiten«, wozu man auch Scheidung und Arbeitslosigkeit rechnet, werden als Störungen eines natürlichen Gleichgewichts beschrieben, die bearbeitet werden müssen. »Esoterik« befindet sich heute oft und ohne dass man es immer realisiert in Biographien.⁴⁷ Es hat mit einer neuen Attraktivität einer bestimmten Konzeption von Individuum zu tun. Jedoch sollte man die Konzeption sicher nicht auf den Nenner »Enttraditionalisierung« bringen.⁴⁸ Gute Gründe sprechen dafür, dass das Konzept der Person, das ihr zu Grund liegt, selber kulturhistorisch bedingt ist.⁴⁹

⁴⁶ Fritjof Capra, *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie* (1975). München 1997; ders., *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (1983). München 1996. Im Kapitel »Das Systembild des Lebens« fasst Capra seine Konzeption von Leben zusammen.

⁴⁷ H. Stenger, *Die soziale Konstruktion okkulturer Wirklichkeit. Eine Soziologie des »New Age«*. Opladen 1993, 204–245.

⁴⁸ Dies ist die These von P. Helaa, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford 1996, 213–216; der Kontext dieser These ist ausgearbeitet in dem Band von P. Helaa/S. Lash/P. Morris (Hg.), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford 1996.

⁴⁹ Diese Kulturabhängigkeit des modernen Individualismus ist in der von M. Mauss ausgehenden Diskussion über die Konzeption der Person expliziert worden: M. Carrithers/St. Collins/S. Lukes (Hg.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge 1985; H. G. Kippenberg/Y. Kuiper/A. Sanders (ed.), *Concepts of Person in Religion and Thought*. Berlin/New York 1990.

Religiöse Traditionen in der verwissenschaftlichten Welt

Webers Paradigma der Entzauberung der Welt bei gleichzeitiger Verwandlung herkömmlicher Religionen in subjektive Sinngebungen, in Religiosität, ist bestens geeignet, die Geschichte der Religionen in der modernen Lebenswelt zu begreifen. Es verklammert zwei Vorgänge, deren Zusammengehen evident ist: die Gleichzeitigkeit des Aufstiegs der wissenschaftlich-technischen Lebenswelt auf der einen und der Verwandlung von tradierten Religionen in subjektive Religiosität auf der anderen Seite. Wenn man die religiöse Bilanz des 20. Jahrhunderts zieht, kommt man um die Feststellung nicht umhin: Nicht die kirchlichen Organisationen, sondern die kleinen Sekten und Kulte sind die Gewinner. Die Erfahrung des Aufstiegs der modernen Gesellschaft hat zahllose Menschen dazu gebracht, an die nahende Endzeit zu glauben. Für den christlichen Fundamentalismus war vor allem eine bestimmte Sicht der Geschichte charakteristisch: Die Entwertung der überlieferten Lebensweisen bringe keinen Fortschritt, sondern müsse in einer Katastrophe enden. Noch eine andere Auffassung machte eine steile Karriere: Die monotheistische Schöpfungslehre selber sei an der Entseelung der Welt mitschuldig. Das Göttliche offenbare sich nicht in einer trockenen Schrift, sondern in der Natur. Nur ein Erleben des Göttlichen in der Natur lasse den Menschen erkennen, dass sein Selbst jenseits des berechnenden Verstandes stehe. New Age und andere Formen von Esoterik haben diese Tradition aktualisiert. Für beide Richtungen ist eine Verflüssigung von objektiver Religion zu subjektiver Religiosität typisch. Insbesondere Max Weber ist in dieser Hinsicht anregend. Er hat angenommen, die Entzauberung der Welt sei es gewesen, die dem Subjekt Freiräume neuer Art eröffnet habe. In dem Maße, in dem die Welt versachlicht worden sei, habe der Einzelne mehr Möglichkeit erhalten, zu ihr Stellung zu nehmen, sogar in der Form einer Ablehnung. So ist die Entzauberung der Welt selber die Voraussetzung eines besonderen Religionsschubes geworden.⁵⁰

Die heute so dominanten religiösen Traditionen von Apokalyptik und Esoterik lassen sich noch aus einem anderen Grunde gut aus Webers Perspektive der »Entzauberung« verstehen und erklären. Die Wissenschaften haben die rigide Trennung zwischen einer Welt der Fakten und einer Welt der Werte nicht so konsequent durchgehalten, wie Weber es forderte. Wenn Wissenschaftler Geschichte nicht als einen gesetzmäßigen Prozess verstehen, sondern als »schöpferische Entwicklung«, wenn sie in »Leben« keinen funktionierenden Mechanismus sehen, sondern das Ineinander von Materie und Geist, führen diese Modelle auch zu neuen Begründungen religiöser Traditionen. Religiöse Traditionen haben eine lange Geschichte. Dennoch darf dies nicht als selbstverständliche Gültigkeit des Herkömmlichen verstanden werden. Wenn das Studium der religionsgeschichtlichen

⁵⁰ W. Schluchter, »Der Kampf der Götter«: Von der Religionskritik zur Religionssoziologie. In: Religion und Lebensführung, Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt/Main 1988, 339–363.

Quellen eins gezeigt hat, dann dieses: Jede normative religiöse Tradition ist ein Produkt von Auseinandersetzungen und Konflikten, und zwar mit externen Gegnern, die grundlegende Behauptungen und Maximen ganz oder teilweise ablehnen, und mit internen Kritikern, mit denen um fundamentale Behauptungen und Maximen gerungen wird. Jede Tradition ist verknüpft mit Argumenten, Entscheidungen und ausgeschlossenen Alternativen. Wenn man von Religion als Tradition spricht, dann muss man es in diesem Sinne tun. Anders versteht man nicht, dass religiöse Traditionen permanent neu reflektiert, neu begründet und neu entschieden werden.⁵¹ In diesem Zusammenhang spielt in der modernen Welt Wissenschaft eine gewichtige Rolle. Sie ist das Medium par excellence der Erzeugung der richtigen Ansichten. Wenn also Wissenschaftler beginnen, die Berechtigung einzelner Elemente religiöser Weltbilder anzuerkennen, wie dies im Blick auf die religiösen Konzeptionen von Geschichte und Natur geschehen ist, etabliert dies im öffentlichen Raum neue Maßstäbe. Am Ende des 20. Jahrhunderts erkennen wir, dass bestimmte religiöse Traditionen davon einen Vorteil gehabt haben. Die moderne Welt hat sich in den Religionen selber etabliert.

⁵¹ Vgl. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* London 1988, 12.