

40

Bamberger Theologische Studien

Thomas Laubach, Christina Potschka (Hg.)

Verzauberung der Welt?

Religiöse Symbolsysteme in Geschichte und Gegenwart



University
of Bamberg
Press

40 Bamberger Theologische Studien

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Joachim Kügler, Thomas Laubach (Weißer) und
Konstantin Lindner

Professoren des Instituts für Katholische Theologie
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg
im Auftrag der Bamberger Theologischen Studien e. V.

Band 40



University
of Bamberg
Press

2021

Verzauberung der Welt?

Religiöse Symbolsysteme in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von Thomas Laubach und Christina Potschka



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

This work is available as a free online version via the Current Research Information System (FIS; fis.uni-bamberg.de) of the University of Bamberg. The work - with the exception of cover, quotations and illustrations - is licensed under the CC-License CC-BY.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: Flammarion/Anonymus, 1888

© University of Bamberg Press, Bamberg 2021
<http://www.uni-bamberg.de/ubp>

ISSN: 0948-177x
ISBN: 978-3-86309-778-3 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-779-0 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-497041
DOI: <http://dx.doi.org/10.20378/irb-49704>

Inhaltsverzeichnis

Laubach, Thomas / Potschka, Christina

Entzauberung oder Verzauberung?
Eine Hinführung 7

Zintl, Reinhard

Max Weber und die Entzauberung der Welt.
Götter und Dämonen oder die Herausforderung
einer Entzauberung der Welt für die Religionen 13

Joas, Hans

Die Macht des Heiligen 29

Neuwirth, Angelika

»Verzauberungen« am Anfang der Geschichte unserer Religionen.
Der antike Tempel und seine spätantiken Stellvertreter 85

Bieberstein, Klaus

Die Verzauberung der Steine.
Das Mnemotop Jerusalem 119

Steiner, Peter B.

Verzauberung der Welt.
Tod und Leben von der Kunst verzaubert 157

Laubach, Thomas

Von der Moral des Wunderbaren.

Sakralisierungsprozesse am Beispiel

der Engel im Weihnachtsfilm 187

Fischer, Ernst Peter

Aufklärung und Geheimnis 219

Autor*innen 243

Entzauberung oder Verzauberung?

Eine Hinführung

Thomas Laubach / Christina Potschka

Religion verschwindet im Nebel des Pluralen, verdunstet in der Hitze des Säkularen. So lautet eine gängige These, die an die moderne ›Meistererzählung‹ von der Entzauberung der Welt und vom Untergang des Religiösen anknüpft. Eine Erzählung, die vor allem auf Max Webers Vortrag über *Wissenschaft als Beruf*¹ zurückgeht. Der vermeintliche Rückgang der Bindung an die traditionellen Volkskirchen, der herrschende naturwissenschaftliche-technische Zugriff auf die Welt, das Zurückdrängen des Magischen, Religiösen oder Sakralen in Nischen gesellschaftlicher Übereinkunft, all das und noch viele weitere Entwicklungen scheinen diese These zu bestätigen.

Doch dem postulierten Megatrend vom Verschwinden der Religion steht ihre Rückkehr in vielen Bereichen gesellschaftlichen Lebens entgegen. Spätestens seit *nine-eleven*, den Terroranschlägen am 11. September 2001, wird allenthalben über eine Rückkehr der Religion diskutiert – falls sie jemals fortgegangen war. Doch diese vermeintliche Rückkehr gestaltet sich durchaus problematisch. Sie geht auch mit Fundamentalismen, Krieg und Gewalt einher. Mehr noch: Religion wird – wieder – verzwackt: sei es bei der Instrumentalisierung religiöser Symbole für politische Interessen, sei es für die Begründung von Terror und Krieg oder auch zur Legitimierung von Ausgrenzung und Diskriminierung. Zugleich aber steht sie auch für den Widerstand gegen eine scheinbar durch und durch säkularisierte

¹ Weber, 1982 [1919], 582–613.

Welt, die ihre eigenen Sakralisierungen schafft: Des Konsums und der Waren, des Wachstums und der Macht.

Deutlich wird, dass Religion trotz der Rede von ihrer Entzauberung einen produktiven ›Glutkern‹ besitzt. Zu denken ist dabei an die Dimension der Transzendenz, die Genese und Durchsetzung von Werten, die Bedeutung religiöser Symbolsysteme in scheinbar säkularisierten Gesellschaften oder auch Vorstellungen der Heiligkeit von Menschen, Göttern, Lebewesen und Dingen.

Vor diesem Hintergrund und ausgehend von Max Webers Theorie der Entzauberung fragten das Institut für Katholische Theologie und die Katholische Erwachsenenbildung im Rahmen des »Theologischen Forums« im Wintersemester 2018/2019 in unterschiedlich akzentuierten Vorträgen nach religiösen Symbolsystemen in Geschichte und Gegenwart, nach der Bedeutung der Topoi »Entzauberung«, »Säkularisierung« und »Sakralisierung« quer durch verschiedenste Wissenschaftszweige hindurch. Der vorliegende Band dokumentiert diese Vorträge.

Im grundlegenden Beitrag *Max Weber und die Entzauberung der Welt. Götter und Dämonen oder die Herausforderung einer Entzauberung der Welt für die Religionen* entschlüsselt **Reinhard Zintl** den »Entzauberungsbegriff« nach Max Weber. Er bezieht sich in seinem Beitrag vor allem auf Webers Vortrag *Wissenschaft als Beruf* von 1919, der in der gegenwärtigen Debatte als Ausgangspunkt für die Rede von der »Entzauberung der Welt« gilt. Zintl arbeitet heraus, dass Max Weber den »Entzauberungsbegriff« in zwei Dimensionen differenziert. Beide stellt der Autor in seinem Beitrag ausführlich dar und hinterfragt sie systematisch.

Hans Joas geht auf kritische Distanz zu Webers »Entzauberungsbegriff« und seiner gegenwärtigen Rezeption. In seinem Beitrag *Sakralisierung als anthropologisches Phänomen* verdeutlicht er, dass Säkularisierung und Entzauberung nicht gleichbedeutend sind. Die Entzauberung der Welt, im Sinne Webers, die einen Verlust der Religionen zur Folge hat, findet nach Joas so nicht statt. Ganz im Gegenteil. Joas kann aus soziologisch-philosophischer Perspektive zeigen, dass Sakralisierung beziehungsweise Idealbildung immer zum Menschen gehört – auch jenseits expliziter Religion bzw. Religiosität. In seinem Beitrag stellt er die daran anschließende Sakralisierungstheorie vor und untermauert sie unter Einbezug verschiedener

wissenschaftlicher Theorien. Dabei verdeutlicht Joas, dass sich die Macht des Heiligen und damit einhergehende Sakralisierungsprozesse nicht auf die bloße anthropologische Universalität der Religionen bezieht, sondern vielmehr auf die anthropologische Universalität von Erfahrungen. Joas zeigt auf, dass Erfahrungen und das Streben nach einem besseren Selbst (Idealbildung) zentrale Quellen der anthropologischen Lebenskraft sind. Sakralisierung bezeichnet so, folgt man Joas, keinen einheitlichen welt-historischen Prozess, sondern eine unüberschaubare Vielfalt von Prozessen, die sich immer wieder neu revitalisieren und sich auf die Machtbildung in Form von Spannungsverhältnissen zwischen Sakralität und Macht, Religion und Politik auswirken.

In einer historisch-religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung stellt **Angelika Neuwirth** in ihrem Beitrag »Verzauberungen« am Anfang der Geschichte unserer Religionen. Der antike Tempel und seine spätantiken Stellvertreter verschiedene Heiligkeitskonzepte vor. Anhand des Jerusalemer Tempels mit *al-masǧid al-aqṣā*, dem muslimischen Heiligtum auf dem Tempelberg, eruiert sie die unterschiedlichen Bedeutungen des Felsendoms für die monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam.

Die Studie *Die Verzauberung der Steine. Das Mnemotop Jerusalem* von **Klaus Bieberstein** knüpft hier an. Bieberstein macht deutlich, dass die Erfahrung des Heiligen, eine Verzauberung der Welt, eben nicht primär als individuelle Erfahrung des Ergriffenseins gedeutet werden darf, sondern dass ihnen historisch geprägte und sozial vermittelte Erfahrungen vorausliegen. Dies manifestiert sich, so Bieberstein, in herausragender Weise in Jerusalem. Hier lassen sich, das zeigt sein Beitrag, die steinernen Zeugnisse der Verzauberung der Welt in ihren unterschiedlichen jüdischen, christlichen und muslimischen Perspektiven studieren.

Peter Steiner gewährt mit seinem Aufsatz *Verzauberung der Welt. Tod und Leben von der Kunst verzaubert* einen kunsthistorischen Einblick in die »Verzauberungsdebatte«. Anhand ausgesuchter aktueller Publikationen und mit zahlreichen Beispielen verdeutlicht er die Relevanz der »Verzauberung« für die Kunst. Jedes Kunstwerk transferiert nach Steiner Inhalte in neue Formen, Farben und Formate, die es immer wieder neu zu übersetzen und zu interpretieren gilt. Jedes neue Kunstobjekt fügt so Facetten hinzu oder verheimlicht andere, die im Ursprungsmaterial nicht enthalten

sind. Diese doppelte Übersetzungsleistung – durch Künstlerinnen und Künstler wie deren Interpretinnen und Interpreten – fördert, so Steiner, Mystifizierung, Transzendentalisierung und den Aufbau magischer Vorstellungen.

In einem theologisch-filmethischen Beitrag *Von der Moral des Wunderbaren. Sakralisierungsprozesse am Beispiel der Engel im Weihnachtsfilm* verdeutlicht **Thomas Laubach**, dass die konkurrierenden Erzählungen von der Säkularisierung und der Wiederkehr der Religionen nicht nur Gegenstand von akademischen Diskursen sind, sondern auch im Film unbestreitbare Spuren hinterlassen haben. Religiöse Motive und Symbole werden, so Laubachs These, vor allem in der Kunst nahezu inflationär in neue – oft scheinbar a-religiöse – Kontexte gestellt. Anhand des Umgangs mit Engelsfiguren in (Weihnachts)filmen legt er seine These dar. Dabei zeigt er auf, dass Engel aus ihren ursprünglich christlichen Zusammenhängen vermehrt für säkulare Kontexte genutzt, dekontextualisiert und mit neuen Bedeutungen aufgeladen werden.

Abschließend bietet **Ernst Peter Fischer** mit seinem naturwissenschaftlich fokussierten Beitrag *Aufklärung und Geheimnis* eine weitere Perspektive auf das Thema »Ent- bzw. Verzauberung der Welt«. Fischer vertritt die These, dass Naturwissenschaften das Geheimnisvolle der Natur und der Welt nicht aufheben. Ganz im Gegenteil. Für ihn vertiefen naturwissenschaftliche Erkenntnisse die Geheimnisse der Welt, da sie Einblicke in komplexe natürliche Prozesse ermöglichen. So kann auch das naturwissenschaftliche Erklärbare wie auch das bleibend Ambivalente verzaubern. Anhand der Analyse verschiedener naturwissenschaftlicher Phänomene wie der Schwerkraft und der Natur des Lichts belegt Fischer seine These eindrucksvoll.

Danken möchten wir an dieser Stelle den Autorinnen und Autoren für ihre Bereitschaft zur Mitarbeit an diesem Band. Dank gebührt auch allen, die die Vortragsreihe »Theologisches Forum« finanziell gefördert haben: insbesondere der Katholischen Erwachsenenbildung in der Stadt Bamberg, der LIGA-Bank Bamberg sowie dem Universitätsbund Bamberg.

Wir danken ebenfalls den Lehrstuhlsekretärinnen Gertrud Böhnlein und Angela Grüner für ihre Hilfe bei der Durchführung der Vortragsreihe, sowie Alexandra Hummel und Alexander Schmitt für Korrekturen und die Arbeit am Layout.

Thomas Laubach und Christina Potschka

Literatur

Weber, Max

- 1982 Wissenschaft als Beruf [1919], in: Weber, Max (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 582–613.

Max Weber und die Entzauberung der Welt

Götter und Dämonen oder die Herausforderung einer Entzauberung der Welt für die Religionen

Reinhard Zintl

1. Einführung

Dieser Beitrag dient dem Einstieg in das Bamberger Theologische Forum im Wintersemester 2018/19, das sich Max Webers Begriff der »Entzauberung« widmete. Er beschäftigt sich maßgeblich mit Max Webers Bemerkungen über den Erkenntnis-Fortschritt in der Moderne und seinen Folgen.

Das Wort »Entzauberung« findet sich bei Weber eher selten; vor allem spricht er davon in seinem Vortrag über *Wissenschaft als Beruf*¹, der 1919 veröffentlicht wurde. Der Text war adressiert an die Studierenden seiner Zeit: Er diente der Vorbereitung auf das Studium und sollte ihnen zeigen, welche Rolle die Wissenschaft spielt. Zugleich war er geprägt vom nahen Ende des Ersten Weltkriegs, der die Gesellschaft und mit ihr die Wissenschaft erschüttert hatte und dessen Ausgang und Folgen noch nicht klar waren. Der Text enthielt bereits alles, was hier zu diskutieren sein wird. Er steht daher in diesem Beitrag im Vordergrund, nicht die Diskussion der umfangreichen Sekundärliteratur.

Das Thema »Entzauberung« berührt stark die Religionen und ihre Theologien², aber Weber hatte nicht nur sie im Sinn. Vielmehr dachte er über die Grundfragen des gesamten Denkens nach, die Erkenntnis-Mög-

¹ Weber 1982 [1919], 582–613.

² Das hat Weber tief und breit betrachtet, in seiner Religions-Soziologie (vgl. Weber 1972 [1921], erster Halbband, zweiter Teil).

lichkeiten der Menschen und ihren Umgang mit Weltanschauungen, »Sinnfragen«. Wie stets war er dabei überaus sorgfältig bei der Klärung von Begriffen. Für die Wissenschaft ist das unerlässlich: Begriffe wie Wahrheit, Kritik, Überprüfbarkeit, Konsistenz und Widerspruch müssen so klar und präzise wie möglich sein. Zugleich kommt es vor, dass Weber in seinem Vortrag Bilder verwendet. Sie können die Argumente nicht ersetzen, aber sie können leichter verstehbar machen, was gemeint ist. Und sie sind – ein Anspruch an einen Vortrag – nicht so trocken wie die eigentlichen wissenschaftlichen Begriffsinhalte. So ist in Webers Entzauberungstext viel die Rede von Gott und Teufel, von Dämonen, dem Göttlichen und dem Heiligen. Diese Bilder sind für ihn keine wissenschaftlich-theoretisch präzisen Begriffe, sondern vielmehr Metaphern. Und was die Lektüre so schwierig macht, ist, dass sie durchaus unterschiedliche Bedeutungs-Schattierungen enthalten, je nachdem, in welchem Kontext sie stehen. Dasselbe gilt, so die Annahme in diesem Beitrag, auch für die Verwendung des Begriffs der »Entzauberung«. Zumindest zweierlei ist damit gemeint:

Zum einen die Entzauberung der Welt durch wissenschaftlichen Erkenntnis-Fortschritt. Hierbei will man die Welt besser erkennen und sucht fortwährend die besseren Theorien. Das Verlassen der Magie als eine Erkenntnisform hat allgemeine Folgen für die Welt, aber auch spezifische Folgen für die Religionen und ihre Theologien.

Zum anderen geht es Weber um die Entwicklung der Weltanschauungen, um die menschlichen »Sinnfragen«. Er spürt dem Umgang des Menschen mit seinem Leben nach, seinem kulturellen Habitus vor dem Hintergrund eines sich entfaltenden universalen Rationalismus. Weber bezeichnet diese Entwicklung auch als »Intellectualisierung«. Diese Art der Entzauberung hat kaum mit Magieverlust zu tun. Es geht vielmehr um die Veränderung oder auch die Verarmung der Weltanschauungen von Personen und Gruppen. Auch diese zweite Entzauberung hat spezifische Folgen für die Religionen und ihre Theologien. Im Folgenden werden diese beiden Dimensionen getrennt betrachtet.

2. Erkenntnis: Fortschritt und Entzauberung der Welt

2.1 Allgemein

Die Erkenntnis der Welt findet im Diesseits statt, in einem permanenten Fortschritt. Weber beschreibt diesen Erkenntnis-Fortschritt in *Wissenschaft als Beruf* als wesentliche Triebkraft der Wissenschaft – zugleich sieht er den Fortschritt als eine Ursache der »Entzauberung der Welt«.

Von Anfang an suchten die Menschen Erkenntnis über die Welt, sie wollten beständig hinzulernen. Immer stärker findet sich die Entwicklung der Erkenntnis im Fortschritt der Wissenschaft: Es entstand mehr und mehr Wissen über die Zusammenhänge der Dinge, es entstand tieferes theoretisches Wissen sowie leistungsfähigere Praxis. Wichtig ist in der Moderne: Das Nicht-Wissen von Zusammenhängen wird mehr und mehr zu einem Noch-Nicht-Wissen. Man kann und will weiter und weiter herausfinden, was noch unbekannt ist. Lernen, auch für die Zukunft, wird zum Habitus. Letztlich geht es bei alledem um die *Natur* der Welt. Man sucht bessere Theorien über ihr Funktionieren. Betroffen sind davon vor allem die empirisch arbeitenden Naturwissenschaften, aber es geht durchaus auch um die Gesellschafts- und Geisteswissenschaften. Alle diese Wissenschaften erforschen die Natur des Menschen – und damit ist nicht nur ihre Physis gemeint, sondern man versucht auch sein Denken, Verhalten und das Zusammenleben zu verstehen und zu erklären.

Dabei verändern sich die Verhaltensweisen der Menschen mit zunehmendem Wissen. Das praktische Wissen gewinnt durch leistungsfähigere Theorien: Es wird immer leichter, die Folgen von Handlungen ab- bzw. einzuschätzen. Je mehr man weiß und je besser man erklären kann, welche Zusammenhänge des Sichtbaren bestehen, desto unnötiger wird die Beschwörung unsichtbarer Mächte. In der erklärbaren Welt werden weniger Götter gebraucht, weniger Opfer zu ihrer Besänftigung und auch weniger Rituale, um die unsichtbaren Mächte zu gewünschten Handlungen anzuregen. An die Stelle von Magiern und Zauberern sind Experten getreten, die »technische Mittel und Berechnung«³ kennen.

Anders als man vermuten könnte, steht für Weber die Entzauberung nicht in direktem Zusammenhang mit der Entstehung oder Zunahme

³ Weber 1982 [1919], 594 [536].

von Rationalität beim Menschen. Zweckrationalität sah er mit oder ohne Magie. Die Rationalität hat sich nicht verändert, sondern sie bekam nur andere Hintergründe: Je weniger die Menschen über die Welt wussten, umso mehr bemühten sie sich, die Wissenslücken anders zu füllen. Das ging nur dadurch, dass man das Sichtbare als Zeichen aus der unzugänglichen Welt deutete, um bestmöglich die erhofften Zwecke zu erreichen. In dem Moment, da die Menschen mehr über die Zusammenhänge hinter dem Sichtbaren wissen, ist weniger Magie vonnöten, um weiterhin bestmöglich die erhofften Zwecke zu erreichen. Es war und bleibt eine Zweckrationalität.⁴

Wertfreiheit ist für die Wissenschaft bei Weber essentiell. Die Wissenschaft muss werturteilsfrei sein, wenn sie leistungsfähig sein soll. Es geht der Wissenschaft allein um die Beschreibung und Erklärung/Prognose der Welt. Die Wissenschaft soll »voraussetzungslos«⁵ sein. Das ist viel, aber es ist nicht alles: Schon die Gründe, warum Menschen etwas wissen wollen, kommen nicht werturteilsfrei zustande. Erst recht sind die Folgen, die aus dem Wissen erwachsen, nicht ohne Werturteile. Zugleich hat die Wissenschaft eigene innere Werturteile, Meta-Urteile, zum Beispiel: Ihre Pflicht ist »die Wahrheit zu suchen«⁶. »Wissenswert« ist das, was wichtig ist zu wissen⁷ – das hängt davon ab, um welche Disziplin es geht.⁸ Max Weber spricht einige Disziplinen besonders an, die möglicherweise mehr versucht sind, zusätzliche Werturteile zu fällen als die Naturwissenschaften:

»Soziologie, Geschichte, Nationalökonomie und Staatslehre und jene Arten von Kulturphilosophie, welche sich ihre Deutungen zu Aufgabe machen. Man sagt, und ich unterschreibe das: Politik gehört nicht in den Hörsaal.«⁹

Die Deutungen, von denen hier die Rede ist, sind Teil des Gegenstandes, es handelt sich um Werturteile, Ziele oder Konflikte der Betrachteten. Die wissenschaftlichen Betrachter sollen diese nicht beurteilen, sondern sie beschreiben, erklären, prognostizieren.

⁴ Vgl. Weber 1982 [1919], 594f. [536f.].

⁵ Ebd., 598 [540].

⁶ Ebd., 602 [544].

⁷ Vgl. ebd., 599 [541].

⁸ Vgl. ebd., 599ff. [541ff.].

⁹ Ebd., 600 [542].

Die beschriebene Entzauberung und das Verschwinden des magischen Denkens sind irreversibel. Zwar werden Theorien immer wieder verworfen – aber nur dann, wenn es bessere Theorien gibt; und nicht, um neue Magie einzuführen.

2.2 Spezifisch: Erkenntnis und Religion

Nach den allgemeinen Bemerkungen zum wissenschaftlichen Fortschritt ist nun die spezifische Beziehung zwischen wissenschaftlichem Fortschritt und Religion zu beschreiben.¹⁰ Dabei geht es zum einen um den Umgang mit religiösen Prinzipien und Inhalten sowie mit religiösen Symbolen, Ritualen und Traditionen, des Weiteren auch um Transzendenzfragen und die Kooperation zwischen Religion und Wissenschaft.

Im Kernbereich der Prinzipien und der Inhalte sind die Religionen nicht beeinträchtigt vom wissenschaftlichen Fortschritt. Umgekehrt werden die Religionen auch nicht von der Wissenschaft in Frage gestellt, etwa als »unwissenschaftlich«. Religiöse Werturteile, ihre Ethik und ihre Gebote – all das geht die Wissenschaft nichts an. Allerdings: Die Magie ist verflogen. Falls und soweit sie ein wesentlicher Teil einer Religion ist, ist diese Religion in Schwierigkeiten geraten. Magie-Experten werden ihren Status in der entsprechenden Kirche verlieren. Solche Experten werden sicher so lange wie möglich um ihren Status kämpfen, und einige Experten werden eine Subkultur erhalten können (etwa Exorzisten). Aber auf Dauer werden die Gläubigen sich dem Erkenntnis-Fortschritt nähern.

Während die Inhalte einer Religion erkenntnistheoretisch unberührt bleiben und dementsprechend nicht von der Wissenschaft verworfen werden können, verändert sich das Sakrale: Die heiligen Sakramente beispielsweise, die einst eine Brücke zwischen Diesseits und Jenseits darstellten, sind eher zu Symbolen geworden. Sie zeigen weiterhin die Zugehörigkeit zu einer Kultur und/oder einer Religion, aber sie zeigen immer weniger den Zugang zum Jenseits. Das können und müssen die Wissenschaften respektieren.

Damit kommen wir zur Transzendenz: Die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits, der Unterschied zwischen dem Sichtbaren und einem Nicht-

¹⁰ Vgl. ebd., 602f. [544f.].

Sichtbaren – all das ist essentiell bei den meisten Religionen. Woher kommen wir, wohin gehen wir, was kommt nach dem Tod, wer hat uns geschaffen und warum? – All das sind seit jeher grundlegende und immerwährende Fragen der Menschheit. Die eigentlichen Transzendenz-Fragen betreffen die Verbindung zwischen den beiden Dimensionen: Ob und wie besteht eine Verbindung, wie kann man sie erkennen bzw. wer ist imstande, sie zu erkennen? Diese Fragen stellen sich ähnlich in nahezu allen Religionen. Ihre recht unterschiedlichen Antworten sind entscheidend für die jeweiligen Besonderheiten der Religionen.

Die Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits ist bei Weber kein Problem. Seine Erkenntnistheorie ist eindeutig: Die Wissenschaft betrachtet das Diesseits. Das Jenseits ist kein Gegenstand der Wissenschaft, und die Brücken zwischen Diesseits und Jenseits sind erst recht kein Thema. Kein Zusammenwirken der Welten kann wissenschaftlich geprüft, bestätigt oder widerlegt werden. Man könnte auch sagen: Das Brückenbauen zu versuchen, würde eine Wissenschaft zum Teil einer Religion machen. Also sind für Weber weder Gottes-Beweise noch Gottes-Widerlegungen plausibel oder hilfreich. Die Versuche von Gottes-Beweisen sind heute kaum noch diskutabel, und die Versuche der Widerlegung sind wissenschaftlich auch nicht zwingend.

Die Religionen, die selbst Brücken zwischen Diesseits und Jenseits zeigen wollen, beurteilt Weber unterschiedlich. Je nachdem, wie das geschieht – explizit oder implizit: Die Darstellung der expliziten Offenbarung aus dem Jenseits findet nach Weber ausschließlich im Diesseits statt. Schon lange hat Gott geschwiegen – das bedauern die Anhänger, das kritisieren die Skeptiker. Weber ist da wissenschaftlich eindeutig. Er sagt deutlich und mehrfach, dass Gott nicht spricht. Wenn etwa Propheten behaupten, dass Gott zu ihnen gesprochen habe, dann ist die Offenbarung von Menschen gesagt und aufgeschrieben, in einer spezifischen Sprache, in einer spezifischen historisch-kulturellen Umgebung. Das nimmt Weber ernst.¹¹ Zu Webers Sichtweise der Offenbarungstexte der Religionen passt

¹¹ Sicherlich mit Abstand: Als Religions-Soziologe würde Weber etwa das sagen: Überzeugungen der Offenbarung sind unterschiedlich zwischen Religionen, und sie sind oft auch unterschiedlich zwischen Lesarten eines offenbarten Textes innerhalb einer Religion. Es gibt überall spezifische Schulen, die zumeist umstritten sind. Und wenn sie in einer Religion unumstritten sind, ist das meist nicht eine eigentlich theologische, sondern eine politische Angelegenheit, bei der es um Macht und Herrschaft geht. Insofern wird Weber jeglichen Fundamentalismus kritisieren. Festzuhalten ist aber sicher: Die monothei-

recht gut Jaspers Charakterisierung als »Artikulationsversuche, [...] niemals endgültige«¹².

Diesseitige Indizien mit impliziten Rückschlüssen auf das Jenseits verwirft Weber strikt: Webers Beispiel hierfür ist die Calvinistische Vorstellung,¹³ dass nur die Personen in den Himmel kommen, die im Leben auf Erden erfolgreich waren – die anderen kommen in die Hölle, und man kann das gleich hier und jetzt sehen, und man kann es wissen. Max Weber urteilt hierbei beinahe ironisch: Die Welt ist nach dieser Sicht entzaubert, sie enthält nun eine direkte und sichtbare Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits – das verwirft er ohne Umschweife.

Nach der Betrachtung der religiösen ethischen Prinzipien und nach den Überlegungen über die Transzendenz ist schließlich noch die Kooperation zwischen Religion und Wissenschaft zu betrachten. Weber betrachtet sie durchaus als wechselseitig produktiv. Auf der methodologischen Meta-Ebene etwa dient die Logik der Theologie zur Absicherung von Kohärenz und zur Überprüfung von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten. Auch instrumentelle Dienstleistungen sind produktiv: Die Sprachwissenschaften helfen bei der Textexegese, die Geschichtswissenschaften bei der Einordnung von Ereignissen. Insbesondere die Zusammenarbeit zwischen Theologie und Philosophie ist ertragreich: Beide Disziplinen stehen in einem regen Austausch über Begriffsklärungen und -diskussionen, denken aus verschiedenen Perspektiven über Wahrheit, Gewissheit, Wissen und Zweifel nach. Wie ist Offenbarung zu verstehen? In welchem Grad kann es in einer Religion unterschiedliche Meinungen geben? Wie geht eine mit anderen Meinungen und anderen Religionen um? Die Verflechtung zwischen Theologie und Philosophie war immer und ist bis heute sehr groß.

Die inhaltlichen Erkenntnisse der Welt und die Theorien, einschließlich des Erkenntnis-Fortschritts, sind ebenfalls produktiv in den Religionen, aber nicht ohne Probleme. Ein Beispiel mag etwa die Evolutionstheorie sein. Webers Forderungen oder Bitten an Religionen und ihre Theologien sind eher bescheiden: Die Religionen sollten wenigstens die Argumente

schen Offenbarungs-Religionen haben immer eine Bandbreite. Es gibt immer fundamentalistische Positionen (Offenbarung wörtlich) und nicht-fundamentalistische Positionen (Offenbarung der Prinzipien). Weber würde kaum sagen, dass der Islam so ist und das Christentum anders (vgl. Gellner 1995).

¹² Joas 2017a, 301; vgl. Jaspers 1949.

¹³ Vgl. Weber 1982 [1919], 597f. [539f.].

alternativer Theorien zu diskutieren bereit sein.¹⁴ Natürlich kann eine Religion eigene Theorien haben wollen. Aber die Erklärungs- und Prognose-Leistungen jeglichen Ursprungs von Theorien sollte sie dabei ernst nehmen. Weber würde nur dann einen Mangel an Rationalität in einer Religion sehen, wenn sie das Mehr-Wissen verweigert oder verdrängt. Das wäre, so seine Auffassung, für eine Religion selbst schädlich. Eine Theologie, die etwa die Evolutionstheorie verwirft, wäre dementsprechend in einer ernstzunehmenden Religion selbst umstritten.

Umgekehrt ist die Religion oft selbst Erkenntnis-Motor der Wissenschaften. Einerseits durch ihre eigenen transzendenten Erkenntnisziele: Eine Religion sucht zu verstehen, was der Schöpfer gewollt hat und warum. Je besser sie also das Diesseits begreift, umso besser kann sie den schweigenden Gott verstehen. Andererseits gab und gibt es immer auch einen religiösen Kampf gegen fragwürdige Theorien, die Gott missbrauchen. Das beste Beispiel ist der Aberglauben, was ja ein theologischer Begriff ist: Es waren Theologen, die die Hexenverfolgungen verworfen haben, während die weltliche Obrigkeit sie als Machtinstrument zur Durchsetzung anderer Interessen missbrauchte.¹⁵

Insgesamt: Weber beschreibt und analysiert Religionen als soziale Tatsachen, er respektiert sie und stellt sie nicht wissenschaftlich in Frage. Die beschriebene »Entzauberung der Welt« kann ein Problem in bestimmten Religionen darstellen, sofern sie das Zaubern als wesentlich ansehen. Aber die Wissenschaft wird sich nicht in die Religionen einmischen.

3. Weltanschauungen und Sinnfragen

3.1 Allgemein

Der zweite Bereich, in dem die Entzauberung bei Weber eine Rolle spielt – eine ganz andere, wie sich zeigen wird –, sind diejenigen existenziellen Fragen, um die es den Menschen immer schon geht: Fragen nach dem Sinn des Lebens in der Welt, Existenz-Philosophie gewissermaßen. Der Reihe nach werden hier seine Schlüsselbegriffe betrachtet: »Sinn« und

¹⁴ Vgl. Weber 1982 [1919], 603ff. [545ff.].

¹⁵ Vgl. Lütz 2018.

Sinnfragen, die Dimensionen des »Glaubens«, das »Heilige« und das »Schicksal«.

Webers Denken über den »Sinn der Welt« ist eindeutig bezüglich der Wissenschaft und ihrer Erkenntnis hierzu:

»Wer [...] glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den Sinn der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Weg man einem solchen ›Sinn‹ – wenn es ihn gibt – auf die Spur kommen könnte? Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: daß es so etwas wie einen ›Sinn‹ der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen!«¹⁶

Er sagt also, dass die Wissenschaft nicht selbst sinnstiftend sein kann. Und er geht weiter – dass die Wissenschaft nicht geeignet ist, Sinnfragen überhaupt zu stellen. Da es nicht mehr um (wissenschaftlich nachweisbare) Wahrheit geht und die Inhalte vielfältig sind – sie betreffen individuelle, gesellschaftliche, kulturelle und historische Vorstellungen –, kann man die jeweils gewählte Vorstellung eher als Weltanschauung einer Person oder einer Personengruppe betrachten.

Die tragende Dimension der Antworten auf die Sinnfragen ist bei also Weber nicht ein »Wissen«, sondern eine Art »Glauben«. Weber meint damit nicht unbedingt etwas Religiöses. Er meint die Arten von Meinungen, die von einer Person sehr ernst genommen werden, die nicht als beliebig betrachtet werden und die man nicht einfach verändern kann. Zugleich bemerkt er über die Wissenschaft, die ja Wahrheit sucht: Ein Gläubiger, der Offenbarung und Wunder sieht, soll die Arbeit einer Wissenschaft respektieren, die empirische Erklärungen ohne jegliche übernatürliche Ereignisse versucht. Solche Anerkennung mutet dem Gläubigen durchaus etwas zu. Aber Weber stellte am Ende lapidar fest: »Das kann er, ohne seinem Glauben untreu zu werden«¹⁷. Der Glauben einer Person ist eine persönliche Sache. Der Glauben, ebenso wie auch ein Nicht-Glauben anderer Personen ist zu respektieren, wechselseitig.¹⁸ Das impliziert mögliche Glaubens-Vielfalt des Zusammenlebens, und das impliziert bei Weber sicherlich auch Toleranz.¹⁹ Man darf seiner Auffassung nach missionieren,

¹⁶ Weber 1982 [1919], 597 [539].

¹⁷ Ebd., 603 [545].

¹⁸ Vgl. die Diskussion zwischen Habermas und Ratzinger 2005.

¹⁹ Eher so wie schon Locke 1996 [1698] in der Moderne (immerhin sollte man dort noch festhalten, dass es bei Locke um den Streit der protestantischen Schulen ging. Schon die katholische Kirche war ihm nicht *ganz* akzeptierbar: Nicht wegen religiöser Gründe, son-

aber man darf andere Personen nicht unter Druck setzen (Glaubenskriege mit Glauben als Kriegsursache wären nicht akzeptabel; Glauben als Emotion und als Instrument in einem Krieg ist eine andere Thematik).

Zum Glauben kommt dann bei Weber noch etwas emotional Intensiveres hinzu: das »Heilige«. Beginnen wir mit einem dramatischen und nicht leicht verstehbaren Satz von ihm hierzu:

»Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: weil und insofern es nicht schön ist, in dem 53. Kapitel des Jesaiasbuches und im 22. Psalm dafür finden«²⁰.²¹

Was ist dieses »Heilige«? Das Wort verwendete Weber mehr als nur einmal, und es war ihm wichtig. Nicht als religiöser Begriff, sondern eher im Sinne einer Metapher. Theologisch gesehen, würde man das Wort so verstehen: etwas, das bei Gott ist, mit Gott und von Gott. Heiliges wird nicht von Menschen erschaffen oder erfunden. Für gläubige Menschen steht das Heilige über ihnen. Es ist beeindruckend, auch einschüchternd, vielleicht auch gefährlich oder hilfreich. Es ist »nicht schön« in dem Sinn, dass es nicht zu uns gehört, sondern es steht uns gegenüber, erschreckend oder erlösend oder rechtfertigend.

Welches Heilige kommt dem nahe, wenn man eher nicht religiös denkt? Bei Weber am ehesten: das Schicksal. Das Schicksal wird von ihm immer wieder angesprochen. Er meint damit das, was ein Leben bindet, was ein einzelner Mensch nicht für sich entscheiden und dem er auch nicht entfliehen kann. Er kann es nicht verdrängen und sollte es besser nicht verleugnen. Das Schicksal, über das Weber hier spricht, sind nicht Schicksalsfragen einzelner Personen und ihre Emotionen (Krankheit, Unfall, Verlust der Familie, Erfolg und Niederlage). Es geht ihm um die Geschichte und den Zustand ganzer Gesellschaften, um ihre Identität (wie man es heute nennen würde), ihre Grundwerte und ihre »Ordnungen« und die Konflikte zwischen ihnen.

»Überall [...] geht diese Annahme, die ich Ihnen hier vortrage, aus von dem einen Grundsachverhalt: daß das Leben, solange es in sich selbst beruht und aus sich

dern wegen politischer Gründe – wegen des Herrschaftsanspruchs des Papstes).

²⁰ Weber 1982 [1919], 603f. [545f.].

²¹ Diese Texte sind nebenbei bemerkt lesenswert: Sie sind sehr früh geschrieben, 7 Jahrhunderte v. Chr., und es gab da schon einen Gott, der leidet und all das Leid der Menschen, aller Menschen an sich zieht. Das impliziert eine Ethik, die Weber dann wenige Seiten später eine »christliche Ethik« nennt. Erstaunlich.

selbst verstanden wird, nur den ewigen Kampf jeder Götter miteinander kennt, – unbildlich gesprochen: die Unvereinbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also: zwischen ihnen sich zu entscheiden.«²²

In dieser prinzipiellen Unvereinbarkeit der Standpunkte kann Religion eine Rolle spielen, muss sie aber nicht. Wenn Weber auch hier immer wieder Götter und ihre Konflikte anführt, so sind es bei ihm Bilder: »Es lässt sich nur verstehen, was das Göttliche für die eine und für die andere oder: in der einen und der anderen Ordnung ist.«²³

Das, worum es beim Schicksal geht, ist aber nicht nur ein Bild: Die Inhalte sind »ewig«, »für alle Zeit«²⁴. Aber der Mensch darin, jedes einzelne Individuum, muss nach wie vor entscheiden, welchen Glauben es hat und zu welcher Ordnung es gehören will. Der Ursprung des Schicksals, wie auch immer es ausfällt, hängt nicht von der Geburt oder Herkunft ab, sondern von der persönlichen Entscheidung: »der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist«²⁵.

Den Zwischenstand kann man zunächst so beschreiben: Weber geht davon aus, dass die Sinnfragen bei den Religionen essentiell sind. Sie stehen in keinem Konflikt mit der Wissenschaft. Er kritisiert auch die religiösen Sinn-Antworten nicht, solange sie nicht die Wahrheiten der (wissenschaftlichen) Erkenntnis widerlegen wollen. Und auch umgekehrt: Die Wahrheit, die die Wissenschaft sucht, kann nicht den Anspruch erheben, Gott zu erkennen oder zu erklären. Das Vorhaben, Wissenschaft als ein möglichst leistungsfähiges Instrument Gottes zu verstehen, verwirft Weber sehr klar. »Gott ist verborgen«²⁶. Das »Heilige«, das ja viel mehr enthält als das Magische, war und bleibt unbeschädigt. In den Religionen ist das Heilige zumeist mit Transzendenz verbunden. Das ist kein wissenschaftliches oder erkenntnistheoretisches Problem. Auch das Sakrale ist hier kein Problem. Nur das »Magische« im engsten Sinne ist vergangen, alles andere Heilige bleibt wie es ist oder auch war. – Was man bis hierhin sehen kann, hat keinerlei »Entzauberung« der Welt in sich; eher das Gegenteil. Dass das nicht Webers ganze Entzauberungsgeschichte ist, wird nun genauer betrachtet.

²² Weber 1982 [1919], 604 [546].

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., 603f. [545f.] und 608 [550].

²⁵ Ebd., 604 [546].

²⁶ Ebd., 597 [539].

3.2 Religionen – Rationalismus und christliche Ethik

Was bei Weber nun folgt, ist in gewisser Weise überraschend: Eine besondere religiöse Entwicklung habe selbst zur Entzauberung geführt und sei darüber in Schwierigkeiten geraten. Diese Entzauberung begann schon sehr früh. Sie fand nicht erst in der Moderne statt, sondern vor über 2000 Jahren:

»Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des ›Einen, das not tut.«²⁷

Weber sah in diesem Rationalismus eine grundlegende Veränderung der Lebensweise der Personen. Sie habe zu einer veränderten »Weltanschauung«²⁸ geführt, in der nun eine andere Art von Entzauberung Einzug erhält: die rationale Selbstprüfung der Individuen auf der Grundlage abstrakter Selbstregulierungen.

Diese gesamtgesellschaftliche Entzauberung des Lebens ist dramatisch in Schwierigkeiten:

»Schicksal unserer Kultur aber ist, daß wir uns dessen wieder deutlicher bewußt werden, nachdem durch ein Jahrtausend die angeblich oder vermeintlich ausschließende Orientierung an dem großartigen Pathos der christlichen Ethik die Augen dafür geblendet hatte.«²⁹

Die jüdisch-christliche Ethik hatte die Welt entzaubert, doch nun muss sie einen Angriff abwehren:

»Und die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf«³⁰.

Was Weber hier schildert, die Rückkehr der alten Götter, ist eine Art Wieder-Verzauberung. Wie ist diese zu verstehen? Weber selbst nennt zwei Problem-Hintergründe, die hier gerade zitiert wurden: Da ist zum einen der »großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung«, zum anderen die Orientierung am »großartigen Pathos der christlichen Ethik«. Beide Hintergründe sind nebeneinander möglich und denkbar,

²⁷ Weber 1982 [1919], 604f. [546f.].

²⁸ Ebd., 598f. [540f.].

²⁹ Ebd., 605 [547].

³⁰ Ebd.

aber sie sind doch recht unterschiedlich, und sie können unterschiedliche Gründe und Ebenen von Entzauberung enthalten. Der alles umfassende Rationalismus enthält vielleicht vor allem eine Entzauberung durch Erosion des Sakralen. Und die universale christliche Ethik enthält vielleicht vor allem eine Entzauberung durch das Vergessen oder das Verdrängen der Schicksals-Bindungen. Entsprechend hätte die Wieder-Verzauberung unterschiedliche Gründe oder Motive.

Zunächst zum Rationalismus: Weber spricht neben Rationalismus auch oft von Intellektualisierung. Gemeint ist eine Erosion gesellschaftlicher und kultureller Erfahrungen, die die gesamte Umgebung der Personen verändert und die eben auch die Religion betrifft. Durch den Verlust sinngebender Sakramente und Rituale und die Auflösung der Traditionen wird die Lebenswelt der Menschen profanisiert – die Handlungsmotive der Menschen werden emotional ärmer. Der Aufstand der alten Götter entsteht dadurch, dass die Menschen den Mangel des Sakralen immer deutlicher spüren³¹.

Nun zur christlichen Ethik: Hier braucht es eine längere Betrachtung. Webers Ambivalenz mit der christlichen Ethik lässt sich gut nachvollziehen am Beispiel seiner Auseinandersetzung mit der Bergpredigt:

»Widerstehe nicht dem Uebel« oder das Bild von der einen und der anderen Backe [...] ist, innerweltlich angesehen, eine Ethik der Würdelosigkeit, die hier gepredigt wird: man hat zu wählen zwischen der religiösen Würde, die diese Ethik bringt, und der Manneswürde, die etwas ganz anderes predigt«³².

Die »innerweltliche Ethik der Würdelosigkeit« sah Weber eingebettet in die christliche Ethik. Aber welche religiöse Ethik könnte hinter der Manneswürde stecken? Welchem Typus von Religion gehört sie an? Die Antwort ist nicht schwer: Weber betont ja immer wieder den Unterschied zwischen Monotheismus und Vielgötterei. Und er stimmt der Vielgötterei genau an dieser Stelle zu: Die Manneswürde gehört in den Konflikt zwischen Gruppierungen, in die Kämpfe zwischen Gesellschaften, die von ihren eigenen Göttern verteidigt werden.³³ Monotheismus andererseits

³¹ Das war vor allem der Punkt bei Joas, der eine solche Sichtweise regelrecht widerlegen will. Lesenswert ist auch das Interview von Joas (siehe Joas 2017b).

³² Weber 1982 [1919], 604 [546].

³³ Bemerkenswert ist Webers Urteil über Mill: »Der alte Mill, dessen Philosophie ich sonst nicht loben will, aber in diesem Punkt hat er recht, sagt einmal: wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus.« (Weber 1982 [1919], 603 [543]).

plädiert nicht für Würdelosigkeit, aber: Wenn es nur einen Gott gibt, der das gesamte Universum und alle Menschen geschaffen hat – dann folgt daraus gerade keine Gruppenethik, sondern eine universale Ethik. Man fühlt sich erinnert an die brutale Bemerkung von Rousseau, das Christentum sei eine Sklavenreligion.³⁴

Die Entzauberung durch den Monotheismus bestünde demnach nicht im Verlust von Heiligkeit an sich, wohl aber an der spezifischen Heiligkeit, die Weber zuvor beschrieben hat: Es ist der Verlust von Zugehörigkeit zu einer Schicksalsgemeinschaft, zu einer Gruppe von Menschen, die an ihre eigenen Werte gebunden ist. Hierhin passt auch Webers Bemerkung:

»Wie man es machen will, ›wissenschaftlich‹ zu entscheiden zwischen dem Wert der französischen und deutschen Kultur, weiß ich nicht. Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit.«³⁵

4. Max Webers Konsequenz – und unsere Konsequenzen?

Weber sah beide Ebenen der Entzauberung und hat sie unterschiedlich bewertet. Zum einen: Die Spannung zwischen Profanisierung einerseits und Rückkehr zur Sakralisierung andererseits war für ihn gedanklich unlösbar. Dass der Mensch ein Opfer der Vernunft ist, stimmt ihn eher melancholisch:

»Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander.«³⁶

Zum anderen: Den Konflikt zwischen universaler Ethik und Gruppen-Heiligkeit betrachtet Weber eher nicht als eine gedankliche Spannung, sondern eher als einen tragischen Konflikt der Menschen. Vielleicht ewig, und ganz sicher hier und jetzt, nach einem Weltkrieg. Die Konsequenz, die er daraus zog, war ebenso schlicht wie mehrschichtig:

³⁴ Über Rousseaus Unterscheidung zwischen ziviler Religion und Christentum (Vgl. Rousseau 2010 [1762], Buch IV, Kapitel 8).

³⁵ Weber 1982 [1919], 604 [546].

³⁶ Ebd., 611f. [553f.].

»Daraus wollen wir die Lehre ziehen: [...] an unsere Arbeit gehen und der ›Forderung des Tages‹ gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die ist aber schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält.«³⁷

Und was hält Webers Aufsatz über die Entzauberung der Welt für die entzauberte heutige Welt parat? Sicherlich kann man Webers Schlussbemerkung als Ausdruck eines momentanen Empfindens relativieren oder in bestimmten Aspekten nicht ganz so ernst nehmen. Aus dem Blickwinkel einer Religion im Hier und Jetzt würde man wahrscheinlich so bilanzieren: Den engeren wissenschaftlichen Erkenntnis-Fortschritt und die »Entmagisierung« der Welt kann man zufrieden notieren. Allenfalls gelegentliche Probleme hysterischer Subkulturen einer Religion könnten ärgerlich sein. Die Sorge der gesellschaftlichen Profanisierung einer Religion durch Intellektualisierung kann als ein mögliches Problem im Blick behalten werden. Und schließlich: Die Wieder-Aufstehung der Götter würde man hingegen eher als Überdramatisierung ansehen.

Der dritte Punkt könnte aber auch nachhaltig zu denken geben: Die Entstehung einer universalen Ethik bleibt in der Welt. Aber die Bindungen an spezifische Gruppen, deren Identitäten, Geschichten und Werte ist und bleibt ebenfalls eine Realität.³⁸ Dieser Zwiespalt muss eine Religion mit universaler Ethik mehr denn je bedrängen in einer globalisierten Lebenswelt der Ortlosigkeit, voller Sorgen vor Identitätsverlust, in der immer mehr nach eigenen Göttern oder Dämonen gesucht wird. Ist die universale Ethik der Menschenwürde eher anämisch gegenüber der Intensität der vitalen religiösen und politischen Vereinigungen? Oder wird sie stärker werden und dann die Vereinigungen beschränken und unter ihre Kontrolle bringen? Möglicherweise kann sie die Vitalität der Vereinigungen unterstützen – nicht im Überlebenskampf, sondern in einer blühenden Vielfalt.

³⁷ Ebd., 613 [555].

³⁸ Vgl. Fukuyama 1992. Sein Werk *End of History* meint ja auch nur, dass es kein Zurück der Prinzipien universaler Ethik gibt – aber sie umzuinterpretieren und sie im Handeln nicht ernst zu nehmen, das bleibt immer eine Alternative.

Literatur

Fukuyama, Francis

1992 End of History and the Last Man, New York.

Gellner, Ernest

1995 Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen, Stuttgart.

Habermas, Jürgen / Ratzinger, Jürgen

2005 Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg.

Jaspers, Karl

1949 Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München.

Joas, Hans

2017a Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung, Berlin.

2017b Max Weber und die gefährlichen Prozessbegriffe, Interview Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung.

Locke, John

1996 Ein Brief über Toleranz [1698], Hamburg.

Lütz, Manfred

2018 Der Skandal der Skandale. Die geheime Geschichte des Christentums, Freiburg.

Rousseau, Jean-Jacques

2010 Du Contrat Social – Vom Gesellschaftsvertrag [1762], Stuttgart.

Weber, Max

1972 Wirtschaft und Gesellschaft [1921], Tübingen.

1982 Wissenschaft als Beruf [1919], in: Weber, Max (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 582–613.

Die Macht des Heiligen*

Hans Joas

1. Sakralisierung als anthropologisches Phänomen

Aussagen über die universelle Natur des Menschen bedürfen selbstverständlich der Approbation durch die biologische Forschung. Doch können grundlegende Bestimmungen des Menschenbildes keineswegs einfach den Vertretern des Faches Biologie überantwortet werden. Im Rückblick auf die Wissenschaftsgeschichte ließe sich leicht zeigen, wie sehr sich bis in die fachlichen Aussagen der Biologie hinein historisch relative Menschenbilder ausgewirkt haben. Auch wenn die körperliche Natur des Menschen die Grundlage für die Menschheitsgeschichte darstellt, heißt dies nicht, daß die Lebenswissenschaften deshalb das unumstrittene Fundament von Aussagen über den Menschen sind. Man könnte in Analogie zur Rede vom Vetorecht der Quellen für die historische Forschung¹ von einem Vetorecht der Biologie gegenüber anthropologischen Aussagen sprechen. Anthropologie ist, wenn dies zutrifft, deshalb nicht Grundlagenwissenschaft, sondern eine Dimension der »Selbstreflexion der Sozial- und Kulturwissenschaften auf ihre biologischen Grundlagen und ihre normativen Gehalte in bestimmten historisch-politischen Problemlagen«². Alle Erwartungen, von der Biologie die endgültige Aufdeckung des Geheimnisses hinter aller Religion zu erhalten, sind schon aus diesem methodischen Grund irregeleitet. Jeder Versuch, aus Aussagen über die

* Textauszug aus: Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, 423–446; © Suhrkamp Verlag Berlin 2017, 2019.

¹ Koselleck 1989, 206.

² Nach der Formulierung in: Honneth/Joas 1980, 16.

physiologischen Begleitprozesse religiöser Erfahrungen oder die evolutionäre Funktionalität (oder Disfunktionalität) religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungen Urteile zur Geltung religiöser Rede abzuleiten, überzieht die Möglichkeiten der Biologie.

Es empfiehlt sich deshalb der umgekehrte Weg. Sein Ausgangspunkt kann natürlich nicht der Inhalt der religiösen Rede selbst sein, weil die Erwartung etwa eines anthropologischen Gottesbeweises ähnlich verfehlt wäre, wie es eine biologische Religionskritik ist. Selbst wenn sich zeigen ließe, daß der Mensch anthropologisch auf Religion hin angelegt ist, würde dies nicht rechtfertigen, sich einer »natürlichen« Tendenz hinzugeben, falls starke Gründe gegen diese sprächen. Ausgangspunkt hier ist deshalb keine einzelne Religion und noch nicht einmal Religion als solche, sondern nur, wie erwähnt, die Tatsache der Sakralisierung beziehungsweise Idealbildung. Angesichts dieser Tatsache aber ist zu fragen, was die anthropologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit sind. Diese Weise des Fragens – nach den Bedingungen der Möglichkeit eines empirischen Phänomens – ist transzendentalphilosophischen Vorgehensweisen mit dem hier gewählten, von Pragmatismus und Historismus inspirierten Weg gemeinsam.

Den Überlegungen dieses Buches liegt, was dieses anthropologische Phänomen betrifft, ein fünfstufiger Gedankengang zugrunde. Alle fünf Stufen habe ich andernorts breit dargestellt, weshalb sie hier nur in knapper Form in Erinnerung gerufen werden sollen, vornehmlich um mögliche Mißverständnisse der Argumentation zu vermeiden.³ Erst zusammengenommen ergeben die fünf Schritte den Grundriß einer Theorie der Sakralisierung, die wiederum den historischen Gedankengängen zugrunde gelegt werden kann.

Den *ersten Schritt* bildet eine bestimmte Konzeption des menschlichen Handelns als solchem und der in dieses Handeln eingelassenen sowie aus diesem Handeln resultierenden menschlichen Erfahrung. Diese Konzeption zielt nicht auf einzelne Handlungen und kontrastiert das Handeln nicht mit Zuständen der Ruhe oder der Kontemplation, sondern versucht, die Beziehung des Menschen als Organismus zu seiner Umwelt als zutiefst geprägt von den Aktivitäten des Organismus zu verstehen. Eine solche Konzeption wurde nicht nur, aber vor allem von den Denkern des ameri-

³ Dabei greife ich auf einzelne Formulierungen aus früheren Schriften zurück.

kanischen Pragmatismus entwickelt, und zwar in Reaktion auf eine der größten wissenschaftlichen Umwälzungen aller Zeiten, nämlich die Darwinsche Revolution. Während die Grundthesen der biologischen Evolutionstheorie Darwins weithin als Komplettierung eines kausal-deterministischen Weltbilds und damit als tödlicher Schlag für christliche Vorstellungen von menschlicher Personalität und göttlichem Wirken in der Welt aufgefaßt wurden, sahen die Begründer des amerikanischen Pragmatismus (Charles Sanders Peirce und William James) ganz im Gegenteil, daß mit Darwin im Herzen der Naturwissenschaften die Einsicht in die Kontingenz von natürlichen Prozessen so aufbricht, daß sich daraus ganz neue Möglichkeiten für das Verständnis des Menschen und insbesondere des menschlichen Handelns ergeben. Ich habe vorgeschlagen, zur kürzesten möglichen Charakterisierung des intellektuellen Durchbruchs, den der Pragmatismus darstellt, von der »Kreativität des Handelns«⁴ zu sprechen. Damit ist nicht ein einzelner Handlungstypus des kreativen Handelns gemeint, sondern eine Qualität allen menschlichen Handelns. Es ist auch nötig, dieses Verständnis von Kreativität gegenüber alternativen Formen näher zu bestimmen. Dies habe ich mit dem Begriff »situierter Kreativität«⁵ versucht. Grundlegend ist nämlich die Idee, daß der Organismus Mensch in seinem Bezug zur Umwelt Problemspannungen erlebt, die bewältigt werden müssen, und daß dies der jeweilige Ausgangspunkt für neue Handlungsvarianten wird, die dann erneut ins routinisierte Handlungsrepertoire Eingang finden. Mit dieser Grundidee situierter Kreativität ändert sich das Selbstverständnis wissenschaftlichen Handelns und eröffnet sich, zunächst in der Disziplin Psychologie und dann in der ganzen Breite der Geistes- und Sozialwissenschaften,⁶ das Programm, alle spezifisch menschlichen Leistungen aus ihrer Funktionalität für die aktive Bewältigung der Umwelt durch den menschlichen Organismus heraus zu begreifen. Ältere, vor Darwin entstandene denkerische Ansätze zur menschlichen Kreativität – etwa das Ausdrucksmodell von Johann Gottfried Herder und das »Produktionsparadigma« von Karl Marx⁷ – wurden damit von ihren Einseitigkeiten befreit und auf verbesserte biologische Grundlagen gestellt. Mit diesem neuen Handlungsmodell ver-

⁴ Joas 1992a.

⁵ Ebd., 205.

⁶ Ebd., 187–212; ders., 1992b, 23–65.

⁷ Joas 1992a, 113–127 bzw. 128–157.

ändern sich auch radikal die Vorstellungen über die Intentionalität des Handelns.⁸ Intentionen, Motive, Werte erscheinen nicht länger als Bestandteile einer Innenwelt, die nur durch einen eigenen Akt des Entschlusses auf die Außenwelt einwirken können. Wahrnehmung und Erkenntnis werden vielmehr selbst als Phasen des Handelns aufgefaßt, durch welche das Handeln in seinen situativen Kontexten geleitet und umgeleitet wird. Die Setzung von Zwecken geschieht eben typischerweise nicht in geistigen Akten außerhalb von Handlungssituationen, sondern ist Resultat einer situierten Reflexion auf die in unserem Handeln immer schon wirksamen, vorreflexiven Strebungen und Gerichtetheiten. Unsere Wahrnehmungen sind immer schon strukturiert von unseren Handlungsfähigkeiten und -erfahrungen. Die Welt ist uns nie einfach als äußerliches Gegenüber unserer Innerlichkeit, sondern immer im Modus möglicher Handlungen gegeben.

Der Abschied von der Vorstellung, daß das menschliche Handeln am besten nach dem Zweck-Mittel-Schema zu begreifen sei, sensibilisiert auch für bestimmte Handlungsformen, die unter den Denkwängen dieses Schemas oder überhaupt dem der Rationalität nur eine Randstellung einnehmen oder als defizitär erscheinen: das Spiel und das Ritual. Für die Pragmatisten nahm das Spiel im Gegensatz zu einer starken denkerischen Tradition eine zentrale Stelle in ihrem Verständnis des Handelns ein, weil für sie die kreative Lösung von Problemen die Fähigkeit voraussetzt, eingefahrene Handlungsbahnen zumindest imaginär zu verlassen und spielerisch oder experimentell neue Brückenschläge zwischen den eigenen Handlungstendenzen und den objektiven Gegebenheiten der Welt zu unternehmen. In pädagogischen Schriften von John Dewey und George Herbert Mead wurde das Spiel zum Inbegriff eines durch und durch als sinnvoll erlebten, in sich befriedigenden Handelns. Daraus wurden auch die Grundzüge einer Theorie des künstlerischen Handelns und der ästhetischen Erfahrung abgeleitet.⁹ Das Ritual bleibt bei den von protestantischer Ritualskepsis geprägten amerikanischen Pragmatisten allerdings eher am Rande. Aufgrund seiner internen Verwandtschaft mit dem Spiel – als »heiliges Spiel«¹⁰ – ruft es aber förmlich danach, mit den Mitteln dieses

⁸ Joas 1992a, 218–244, bes. 232f.

⁹ Ebd., 204–212.

¹⁰ Zu den Gemeinsamkeiten von Ritual und Spiel im Rahmen der Achsenzeitdiskussion weiterführend: Seligman 2013, 1–15. Klassisch – und unter Bezug auf die Untersuchun-

Handlungsmodells untersucht zu werden. Hier – und nicht im kommunikativen Handeln – liegt die Möglichkeit der Verknüpfung von Pragmatismus und Durkheims später Religionstheorie.¹¹

Aus dem so knapp gekennzeichneten Handlungsmodell des Pragmatismus entstand – und das ist der *zweite Schritt* in diesem Gedankengang – in der amerikanischen Sozialpsychologie am Ende des neunzehnten Jahrhunderts eine Theorie der Konstitution des »Selbst« aus den Prozessen sozialer Interaktion heraus. Gewiß waren schon vorher die Fragen der Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion in vielfältiger Weise zum Thema gemacht worden. Aber erst bei Charles Horton Cooley und George Herbert Mead entstand eine anthropologische Theorie der Spezifika menschlicher Kommunikation und Sozialität und im Anschluß daran eine genetische Analyse der Entwicklung des »self« beim Kinde.¹² Nach dieser Theorie bezeichnet das »Selbst« (oder die »Ich-Identität«, wie eine gebräuchliche deutsche Übersetzung lautet) nicht die biologische Individualität des Kindes und nicht seine sich allmählich herausbildende Persönlichkeitsstruktur, sondern die Struktur der Selbstbeziehung einer Person, sofern es dieser gelingt, die Bezüge zu unterschiedlichen Anderen und über die Zeit des Lebens hinweg in der Richtung auf Einheitlichkeit zu synthetisieren. Diese Theorie entstand aus dem Handlungsmodell des Pragmatismus, sobald in diesem ausdrücklich nicht nur der Umgang eines Handelnden mit seiner dinglichen Umwelt, sondern der Umgang mit anderen Handelnden in seinen Besonderheiten analysiert wurde. Damit traten die Verständnis- und Verständigungsprobleme zwischen Handelnden sowie die Funktion gesteigerter Selbstwahrnehmung und Selbstreflexivität für erfolgreiche Interaktion und sogar für den sensiblen Umgang mit Gegenständen in den Vordergrund. In engem Geflecht mit den Begriffen »Rolle«, »genera-

gen des Durkheim-Schülers Marcel Granet zu Tanz und Musik im alten China: Huizinga (1938) 1956, 21. (»Die Teilnehmer am Kult sind überzeugt, daß die Handlung ein gewisses Heil verwirklicht und eine Ordnung der Dinge zustandebringt, die höher ist als die, in der sie gewöhnlich leben. Trotzdem trägt die Verwirklichung durch Darstellung auch weiterhin in jeder Hinsicht die formalen Kennzeichen eines Spiels. Sie wird gespielt, innerhalb eines tatsächlich abgesteckten Spielraums aufgeführt, als Fest, das heißt in Fröhlichkeit und Freiheit. Eine eigene, zeitweilig geltende Welt ist ihr zuliebe abgezäunt. Mit dem Ende des Spiels ist aber seine Wirkung nicht abgelaufen; es wirft vielmehr auf die gewöhnliche Welt da draußen seinen Glanz und bewirkt für die Gruppe, die das Fest gefeiert hat, Sicherheit, Ordnung und Wohlstand, bis die heilige Spielzeit wieder da ist.«)

¹¹ Vgl. oben, Kap. 3, v.a. 160.

¹² Mead (1934) 1968. Dazu ausführlich Joas 1980 (²1989, ³2000 mit jeweils neuen Vorworten). Zu Cooley: Schubert 1995.

lisierter Anderer« – etwa bei Teilnahme an organisierten Gruppenaktivitäten wie einem Mannschaftsspiel –, der Selbstkontrolle und der sozialen Kontrolle wurde hieraus ein ergiebiges sozial-wissenschaftliches Forschungsprogramm. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzten Versuche ein, dieses Programm mit psychoanalytischen Komponenten zu verknüpfen, am einflußreichsten im Werk Erik Eriksons.¹³ Die Theorie der Entwicklung des »Selbst« oder der »Ich-Identität« wurde zu einer zeitgenössischen, von elitaristischen Untertönen freien Neuformulierung des Ideals der »Bildung« der Persönlichkeit.¹⁴ Zwar wurde im Zeichen der »Postmoderne« Kritik an der unbefragten normativen Voraussetzung der Konzeption des »Selbst« laut. In diesen Schriften wurden nämlich nicht einfach zunehmende Schwierigkeiten für Identitätsbildungsprozesse beklagt, sondern umgekehrt der Zwang in der Zumutung – auch in der Selbstzumutung – von Konsistenz und Kontinuität der Person hervorgehoben.¹⁵ Die rapide steigende Bedeutung von Kommunikationstechnologien, die Psychologisierung des Selbstverständnisses und die Multiplikation sozialer Beziehungen, in die viele Zeitgenossen eingebettet sind, wurden zum Anlaß genommen, von der kommunikativen Übersättigung der Person und der Auflösung eines kohärenten Selbst in eine fragmentierte Identität zu sprechen. Aber die Infragestellung des Konsistenzideals zieht nur die normativen Hintergrundannahmen, nicht aber den empirischen Kern dieser Theorie des Selbst ernsthaft in Zweifel.

Wesentlich kontroverser als die ersten beiden Schritte ist der *dritte Schritt* des Gedankengangs. Wenn das Selbst des Menschen nicht einfach gegeben ist und sich auch nicht in Reifungsprozessen von selbst entwickelt, sondern das Produkt der aktiven Bewältigung von Konflikten zwischen den Erwartungen anderer und der eigenen Selbstwahrnehmung darstellt, dann ist nicht anzunehmen, daß dieser Prozeß der Selbstbildung an irgendeinem biographischen Punkt ein für allemal einen Abschluß findet. Es mag zwar am Ende der Adoleszenzkrise und im frühen Erwachsenenalter bei vielen Menschen eine relativ dauerhafte Stabilisierung des Selbst erreicht werden, aber spätere Herausforderungen im Lebenslauf

¹³ Erikson 1966.

¹⁴ Eine einflußreiche Synthese des seinerzeitigen Forschungsstands bei: Krappmann 1971. Krappmann nahm Impulse von Jürgen Habermas auf. Von dessen eigenen Beiträgen auf diesem Themengebiet sei hier exemplarisch genannt: »Moralentwicklung und Ich-Identität«, in: ders. 1976, 63–91.

¹⁵ Z.B. Gergen 1991; vgl. auch Joas 1997a, 227–251, v.a. 238f.

etwa durch den Alterungsprozeß oder durch unerwartete Lebensereignisse können diese Stabilität wieder zerstören und zum Umbau des Selbstverständnisses nötigen. Auch dies ist im Kern nicht wirklich kontrovers. Anders verhält es sich, wenn die Erschütterungen der symbolischen Grenzziehungen, die das Selbst ausmachen, radikal ernstgenommen werden. Für diese Erschütterungen – im positiven wie im negativen Fall – verwende ich den Begriff der Selbsttranszendenz.¹⁶ Mit diesem Begriff wird nicht einfach die Herausforderung an ein Selbst, eine neue Lage aktivisch zu bewältigen, zum Thema. Es geht vielmehr um Erfahrungen, die eine fundamental passive Dimension aufweisen – um Erfahrungen nicht des Ergreifens von Handlungsmöglichkeiten, sondern des Ergriffenwerdens etwa durch Personen oder Ideale. Sozialität ist nämlich nicht nur die genetische Voraussetzung für die Entstehung von Handlungsfähigkeit und individueller Autonomie; diese bedürfen vielmehr ihrer periodischen Neubelebung durch den zeitweisen Einzug der symbolischen Abgrenzungen der Handelnden gegenüber ihrer Mitwelt und Umwelt. Erfahrungen, die die Selbstgrenzen in Frage stellen, reichen von lustvoller Verschmelzung bis zu traumatisierender Gestaltlosigkeit. Geistesgeschichtlich besonders einflußreich, was ein Verständnis dieser Phänomene betrifft, sind die romantischen Spekulationen zu einer Wiederentdeckung des Dionysos als des Gottes des Rausches und der wahnsinnigen Verzückung, vor allem in der Gestalt, die diese bei Friedrich Nietzsche annehmen.¹⁷ Hier wird die Kunst zur modernen Möglichkeit einer Wiedergewinnung des Dionysischen und das Dionysische zum Ausweg aus den Aporien der Moderne erklärt – mit stärkster Wirkung auf rechte und linke Kulturkritik.

Die Ritualtheorie Émile Durkheims, die im dritten Kapitel dieses Buches ausführlich behandelt wurde, begibt sich durchaus auf dasselbe Terrain. Auch in ihr geht es um die Erneuerung sozialer Bindekräfte, die Entstehung von Institutionen und die Revitalisierung von Individuen und Kollektiven durch Erfahrungen der Selbstentgrenzung. Aber Durkheim ordnet seine Analysen nicht dem nietzscheanischen Ideal schöpferischer Selbststeigerung unter, sondern sucht gerade nach der Verbindung zwischen diesen Einsichten in Formen menschlicher Erfahrung und den nor-

¹⁶ Dazu ausführlich Joas 1997b.

¹⁷ Schon in seinem Frühwerk: Nietzsche 1969, 7–134. Eine ausgezeichnete Rekonstruktion dieser Entwicklungen gibt: Habermas 1985; vgl. auch Joas 1992a, 279–285.

mativen Erfordernissen einer universalistischen Moral. Vielleicht ist dies der Grund, warum seine Theorie außerhalb Frankreichs weniger Einfluß auf kulturkritische Strömungen hatte als Nietzsches Denken. So vielversprechend seine Theorie der Sakralisierung und deren Weiterentwicklungen sind, so unverkennbar ist Durkheim selbst einseitig, was die Phänomene der Erfahrung der Selbsttranszendenz betrifft. Er schildert nur das totemistische Ritual australischer Aborigines mit großer Genauigkeit und damit eine extreme Form kollektiver Ekstase in einer von geringer Individualisierung geprägten Kultur. Zwar analogisiert er diesen Fall immer wieder mit Beispielen kollektiver Ekstase im Frankreich der zahlreichen Revolutionen; aber dabei analysiert er nicht, wie sich die Bedingungen für solche Erfahrungen verändern und welche andere Möglichkeiten der Erfahrung der Selbsttranszendenz es unter den veränderten Bedingungen gibt. Durkheims Ritualanalyse muß deshalb in eine reiche Phänomenologie von Erfahrungen der Selbsttranszendenz eingegliedert werden. In dieser müssen etwa Erfahrungen des Verliebenseins und der Liebe, der Öffnung des Selbst im gelingenden Dialog oder im erschütternden Mitleid sowie euphorische Entgrenzungserfahrungen in der Natur neben die Erfahrung kollektiver Ekstase gesetzt werden. Auch religiöse Erfahrungen, die nicht einfach eine religiöse Interpretation allgemein zugänglicher Erfahrungen sind, sondern Glauben voraussetzen – ich nenne solche Erfahrungen »sakramentale Erfahrungen«¹⁸ –, haben hier ihren Platz. Eine solche Phänomenologie darf aber auch nicht auf Erfahrungen der Selbsttranszendenz beschränkt sein, die von enthusiastischen Gefühlen begleitet werden. Zu ihr gehören auch Erfahrungen der Angst, in denen ein Mensch sich seiner tiefen Verletzbarkeit und Endlichkeit bewußt wird durch eigene Krankheit und Todesangst oder durch das Leiden geliebter Menschen und deren Verlust; Erfahrungen, in denen die Welt für uns ihren Handlungsreiz verliert und wir in die Depression der Sinnlosigkeit unserer Existenz hineinfallen; Erfahrungen schließlich, in denen uns das Gefühl der Schuld wegen begangener oder unterlassener Taten das Selbstverständnis als moralische Wesen raubt.¹⁹ Neben den enthusiastischen, unsere Bindungen an Personen oder Werte konstituierenden Erfahrungen der Selbsttranszendenz und den Erfahrungen der Angst, in denen wir die Grenzen unse-

¹⁸ Joas 2004, hier 25.

¹⁹ Diese Unterscheidungen im Anschluß an Tillich (1952) 1965, 45–67.

res Selbst nicht überschreiten, sondern ihrer innewerden, treten noch die destruktiven und selbstdestruktiven Formen der Überschreitung der Grenzen des Selbst. Nicht jede Öffnung dieser Grenzen erfolgt ja freiwillig. Wir können Opfer von Gewalttaten werden, einer Vergewaltigung nicht einfach unseres Körpers, sondern unseres Selbst. Von dieser Erfahrung können wir im weiteren Verlauf unseres Lebens uns ebensowenig lösen wie von den Erfahrungen, die zu unseren identitätsbildenden Bindungen an Personen und Werte geführt haben.²⁰ Die neue Schließung der Grenzen unseres Selbst nach einer Ekstase, sogar wenn wir diese absichtlich herbeigeführt haben, und nach Erfahrungen der Angst und der Gewalt kann mißlingen, wodurch wir uns dieser Erfahrungen als Verlust und nicht als Transformation zu etwas Neuem hin erinnern.

Der *vierte Schritt* folgt zwingend aus dem dritten. Die passive Dimension des Ergriffenseins in den Erfahrungen der Selbsttranszendenz ist notwendig die Erfahrung von ergreifenden Kräften. Etwas muß am Werk sein, wenn Individuen oder Kollektive über die bisherigen stabilisierten Grenzen ihres Selbst hinausgerissen werden. Die unerhörten Erfahrungen eines phasenweisen Selbstverlusts und einer über alles Alltägliche hinauschießenden Begeisterung etwa führen zu einer emotionalen Aufladung der Situation, in der diese Erfahrung gemacht wurde. In der Erfahrung der Selbstentgrenzung oder Selbstübersteigerung liegt eine affektive Gewißheit, die Elemente der Situation mit einer vorreflexiven Bindungskraft erfüllt, deren Stärke über die aller alltäglichen Erfahrung hinausgeht. Das meint Durkheim, wenn er vom »Heiligen« spricht. Erfahrungen der Selbsttranszendenz führen zwingend zur Attribution der Qualität des »Heiligen«²¹ – natürlich nicht notwendig unter Verwendung dieser Bezeichnung. Dieses »Heilige« ist eine Qualität, die den ergreifenden Kräften zukommt; es ist, zumindest zunächst, keineswegs mit dem Guten identisch oder anderen positiv ausgezeichneten Bewertungen wie dem Wahren oder Schönen. Auch das Dämonische und das Diabolische fallen unter diese Kategorie. Deshalb habe ich für den Prozeß der Idealbildung zwar das Wissen über die Dynamik von Sakralisierungsprozessen in Anspruch genommen, aber doch darauf geachtet, nicht jeden Sakralisierungsprozeß zu einem

²⁰ Diese Erfahrungen der Gewalt, gerade auch die Erfahrungen der Gewalttäter, stellen ein wesentliches Motiv in meinen Arbeiten über Krieg und Kriegsfolgen dar. Vgl. z.B. Joas 2000, 38f. und 165–180.

²¹ Ausführlicher Joas 2011, v.a. 91–96, und oben, Kap. 3.

der Idealbildung zu erklären. Um Idealbildung handelt es sich nur, wenn ein Sakrales ethisiert wird und sich der ideale Gehalt in artikulierter Form von der vorreflexiven Erlebnisqualität auch abstrahieren läßt.

Damit ist der *fünfte Schritt* des Gedankengangs erreicht. Eine Schwäche von Durkheims Theorie der Sakralisierungsprozesse ist es, daß es bei ihm so aussehen konnte, als erwüchsen die subjektiven Artikulationen der Erfahrungen der Selbsttranszendenz einfach aus diesen Erfahrungen. Doch selbst bei intensivsten Verschmelzungserfahrungen innerhalb eines Kollektivs ist es unvermeidlich, daß diese geteilte Erfahrung irgendwann nach individueller Ausdeutung verlangt. Für diese bietet sich aber keineswegs ein und dieselbe, wiederum von allen geteilte Form an. Ganz offensichtlich gilt dieselbe Unterscheidung von Erfahrung und Selbstdeutung der Erfahrung auch bei Erfahrungen, die Individuen für sich, losgelöst von anderen, machen. Auch hier wäre es abwegig, der Erfahrungsdeutung dieselbe Evidenz zuzusprechen wie den Gefühlsqualitäten der Erfahrung. Menschen können durch intensive neue Erfahrungen zur »Konversion« zu einem neuen Wert- und Deutungssystem motiviert werden; es können ihnen aber auch ohne neue Erfahrungen neu begegnende Deutungen ihrer früheren Erfahrungen so viel stärker einleuchten, daß dies sie zur Konversion veranlaßt. Trotz einzelner Ansätze in ihrem Werk, diesem Sachverhalt gerecht zu werden, kommt man nicht umhin, sowohl der Religionspsychologie von William James wie der Religionssoziologie von Émile Durkheim in dieser Hinsicht ein Defizit anzukreiden – ein Defizit, das man als »hermeneutisches« oder als »semiotisches« Defizit bezeichnen kann. Auch bei Josiah Royce wird nur die Möglichkeit zu solchen Analysen eröffnet, und bei dem aus der hermeneutischen Tradition hervorgegangenen Ernst Troeltsch liegt das Augenmerk vor allem auf den Deutungsvorgängen der Wissenschaft und nicht auf den Selbstdeutungen der handelnden Menschen.

Unter dem Einfluß Charles Taylors hat sich für das gemeinte Phänomen der Begriff der »Artikulation« durchgesetzt. Dabei ist Taylor keineswegs der Urheber dieser Verwendung des Begriffs weit über die phonologische Bedeutung hinaus. Schon bei Wilhelm Dilthey finden wir den ausgeprägten Sinn für das gemeinte Phänomen und die Verwendung des Begriffs

»Artikulation« dafür.²² Taylor unterscheidet in seinen Analysen von Artikulationsprozessen vier Ebenen, die ich als die Ebenen der erlebten Situation, der präreflexiven Erfahrung, der individuellen Deutung von Erfahrungen und des kulturellen Vorrats an Deutungsmustern bezeichne.²³ Dabei verläuft der Prozeß der Artikulation nicht in einer eindeutig bestimmbar Richtung, sondern vielmehr in Gestalt eines hermeneutischen Zirkels. Wir bewegen uns zwischen den unabhängig von uns bestehenden Gegebenheiten einer Situation, unserer ganzheitlichen Erfahrung dieser Situation, unserer eigenen gegenwärtigen Deutung unserer Erfahrung sowie öffentlich etablierten Deutungen immer wieder hin und her. Zwischen diesen Ebenen kann es ständig zu Friktionen kommen. Weitere Widerfahrnisse können im Widerspruch stehen zu unserer bisherigen Situationswahrnehmung; unsere bisherige Erfahrungsartikulation erscheint uns plötzlich unzulänglich; die öffentlich verfügbaren Deutungen verlieren ihre Plausibilität, die sie bisher gehabt haben mögen. Taylor selbst illustriert die Komplexität dieser Prozesse mit einem Beispiel aus der Erfahrung einer diskriminierten ethnischen Minderheit.²⁴ Die kulturelle Zuschreibung der Unterlegenheit kann zu Minderwertigkeitsgefühlen der Betroffenen führen, wenn sie sich diese zu eigen machen. Sie kann aber auch zum Widerstand gegen ein kulturell etabliertes Weltbild führen, indem Deutungen aus anderen Traditionen oder Kulturen mobilisiert werden. Der Artikulationsprozeß kann dabei sehr wohl Neues hervorbringen. Unsere Erfahrungen bleiben nicht unverändert, wenn wir ihnen in der Artikulation Gestalt verleihen.²⁵ Selbstverständlich findet dieser ganze Artikulationsprozeß oft nicht in Einsamkeit statt, sondern in unmittelbarer Wechselwirkung mit anderen, die unsere Ausdrucksversuche fördern oder hemmen.²⁶ Viele geltende kulturelle Selbstverständlichkeiten sind zudem vornehmlich in Praktiken verkörpert, die vollzogen werden, ohne daß jeder sich über sie und ihre Berechtigung bewußt Rechenschaft ablegt. Da es weiterhin neben mehr oder minder artikulierten Werten und den

²² Meines Wissens erstmals in: Dilthey (1984) 1924, 139–240, hier 217. Früher (ca. 1892/93), aber erst posthum veröffentlicht in: ders., »Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre«, in: ders. 1982, 333–338, hier 345.

²³ Vgl. im Anschluß an Taylor: Joas 1997b, 211f.

²⁴ Taylor 1985, 45–76, hier 69. Ausgezeichnet dazu: Rosa 1998, 84f. Instruktiv auch Taylors Kontroverse mit Gergen 1988, 52–58.

²⁵ Nicht in Anlehnung an Taylor, sondern in Weiterführung von Motiven von Cornelius Castoriadis habe ich argumentiert in: Joas 2004, 50–58.

²⁶ Unübertroffen »artikuliert« von Kleist 1966, 810–814.

Praktiken des Alltagslebens institutionelle Regelungen gibt, die den Handelnden als verpflichtende Erwartungen gegenüberreten, müssen wir von einem Spannungsfeld ausgehen, das drei Pole hat: Institutionen, Werte und Praktiken. Veränderungen können von jedem dieser Pole ausgehen.²⁷

Taylors Artikulationskonzeption ist freilich sprachzentriert. Die Zeichentheorie des Pragmatismus ist, ohne die unersetzbaren Leistungen der Sprache zu unterschätzen, in dieser Hinsicht weniger einseitig. Andere Zeichensysteme als die Sprache – etwa bildhafte Darstellungen oder schauspielerische Verkörperungen – können uns bei der Artikulation von Erfahrungen besser helfen, und selbst in der Sprache kann für die Artikulation ein narrativer oder poetischer Modus dem diskursiv-rationalen überlegen sein.²⁸ Was schon für alltägliche Erfahrungen gilt, trifft in noch gesteigertem Maße für die außeralltäglichen Erfahrungen, die Erfahrungen der Selbsttranszendenz, zu. Diese Erfahrungen bedürfen der Artikulation in komplexen Symbolisierungen, denen sie sich gleichwohl immer auch entziehen. Werden diese Symbolisierungen nicht als Versuche zur Artikulation solcher Erfahrungen aufgefaßt, dann werden sie schon im Ansatz verfehlt. Die Reflexion hat dann auf die Differenz zwischen den Erfahrungen, ihren Symbolisierungen und dem in den Symbolisierungen Symbolisierten zu achten.²⁹

Es muß deshalb darum gehen, nicht nur auf die Phänomene zu zielen, die konventionell als »Religion« klassifiziert werden oder bei denen Menschen den Religionsbegriff in ihrer Selbstbeschreibung in Anspruch nehmen. Ein solcher Klassifikations- und Selbstbeschreibungsbegriff hat selbstverständlich seine eigene Geschichte; er wird immer umkämpft sein, weil er ja zum Einsatz in substantiellen Auseinandersetzungen wird. In den Versuchen, der Intuition gerecht zu werden, daß die Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts in irgendeiner Weise an die historischen Religionen erinnern, zeigen sich die begrifflichen Schwierigkeiten in größ-

²⁷ Ausführlicher dazu in meiner Darstellung der Antisklavereibewegung als eines Modells moralischer Mobilisierung: Joas 2011, 132–146.

²⁸ Der beeindruckendste gegenwärtige Versuch zu einer umfassenden Theorie der Artikulation findet sich in: Jung 2009. Jung, Autor von Büchern über Dilthey und über eine Synthese von Hermeneutik und Pragmatismus auf dem Gebiet der Religionsphilosophie, arbeitet in der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Kognitionswissenschaften die enorme Aktualität Diltheys heraus. Siehe auch ders. 1996; ders. 1999, v.a. 261–403.

²⁹ Vgl. dazu oben, Kap. 2 (Schluß) und Kap. 5 unter Bezug auf Ernst Cassirer.

ter Deutlichkeit: »Religionsersatz« oder »Ersatzreligion«, »politische Religion« oder »säkulare Religion«, »Pseudoreligion«, »Kryptoreligion«, »verkappte« oder »neue Religion«, »Transzendenzverlust« oder »praktische Transzendenz« sind nur einige der Vorschläge, die hier gemacht wurden. Mir geht es nicht darum, durch eine Definition von Religion eine scheinbare Unabhängigkeit von diesen begrifflichen Kämpfen zu erringen, sondern vielmehr darum, die ganze Breite der Phänomene in den Blick zu nehmen, die sich zeigen, wenn wir an die Erfahrungen denken, die von Menschen gemacht werden und zur Attribution von Heiligkeitsqualitäten führen. Auch der Begriff »Heiligkeit« wird, wie nicht anders zu erwarten, zum Gegenstand begrifflicher Kämpfe.³⁰ Auch er wird hier nicht im Sinne eines Selbstbeschreibungsbegriffs verwendet, sondern in der Intention, einen Komplex affektiver Qualitäten zu bezeichnen, der sich aus Erfahrungen der Selbsttranszendenz ergibt und der auch vorliegen kann, wo Menschen diesen Begriff wegen seines Anklangs an tradierte und institutionalisierte Religionen vehement ablehnen. Einen endgültigen Ausweg aus solchen Begriffskämpfen gibt es nicht. Es hilft nur die immer erneute Erinnerung an die Phänomene, deren Verständnis erschlossen werden soll. Dieses Buch behauptet in diesem Sinne nicht die anthropologische Universalität der Religion; dies wäre nach den Religionskritiken und anti-religiösen Bestrebungen in Europa seit dem achtzehnten Jahrhundert und den Säkularisierungsprozessen, die zu einem erzwungenen oder freiwilligen Abbruch religiöser Traditionen ohne Entstehung neuer Religionen geführt haben, offensichtlich unhaltbar. Behauptet wird allerdings die anthropologische Universalität der Erfahrungen der »Selbsttranszendenz« und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von »Heiligkeit«. Diese Behauptung gewinnt ihren vollen Sinn nur durch die ganze Konzeption des Handelns und der Erfahrung, der Konstitution und Transformation des Selbst, der Artikulation und Symbolisierung, die deshalb hier kurz zusammengefaßt wurde.

Die Rede von der »Macht des Heiligen« erscheint so als gerechtfertigt. In den Erfahrungen, die ich zu benennen versuche, und in den Bindungen, die aus diesen Erfahrungen hervorgehen, liegen tiefe Quellen unserer Le-

³⁰ Dies habe ich sehr deutlich in den Diskussionen über mein Buch *Die Sakralität der Person* erfahren, wenn die von Durkheim initiierte Unterscheidung des Religiösen und des Sakralen immer wieder ignoriert und mir die These eines »religiösen« Ursprungs der Menschenrechte unterstellt wurde. Ein Versuch zur Klarstellung in: Joas 2014b, 243–264.

benskraft und unserer Bereitschaft, Wünsche und unmittelbare körperliche Bedürfnisse zu beherrschen und zurückzustellen. Das Opfer zumindest unserer Bequemlichkeit, vielleicht aber sogar großer Vorteile oder unserer ganzen Existenz, kann uns als durch und durch sinnvoll erscheinen. Wir können uns, so klein unsere Stellung im Universum ist, als bedeutungsvollen, in unserer Individualität einmaligen und zur Mitwirkung aufgerufenen Teil eines Ganzen empfinden, bei aller ständigen Gefährdung als berechtigt zum Vertrauen in eine uns tragende Ordnung. Ich ziele mit dieser Beschreibung nicht ausschließlich auf umfassende religiöse oder geschichtsphilosophische Weltbilder, sondern auf vorreflexive Gegebenheiten unserer alltäglich erfahrenen Welt.³¹

Die »Macht« des Heiligen ist deshalb keineswegs nur metaphorisch gemeint. Doch wäre es abwegig, die Macht des Heiligen als die einzige Art von Macht zu betrachten. Schon auf der Ebene der individuellen Motivation schaltet die Attraktivität des Heiligen oder von Idealen nicht andere Motivationsquellen aus; in uns ringt vielmehr kontinuierlich ein besseres Selbst, das unsere Ideale verkörpert, mit anderen Strebungen und Routinen, die wir möglicherweise selbst mißbilligen. Auf der Ebene handelnder Kollektive lösen sich die leitenden Ideale ohnehin teilweise von denen der Individuen, und noch mehr gilt für die Aggregationsformen individueller und kollektiver Handlungen, daß sie nicht aus geteilten Idealen heraus erklärt werden können. Hinzu kommt, daß sich kein Prozeß der Sakralisierung in einem machtfreien Raum abspielt. Erfahrungen werden in machtdurchsetzten Zusammenhängen gemacht. Jeder Versuch zur authentischen Artikulation einer Erfahrung trifft auf vorhandene Symbolisierungen und tradierte Muster, an deren Aufrechthaltung andere ein Interesse haben können. Dieses Interesse kann schlicht aus einer echten Bindung an diese Symbole und Artikulationsformen hervorgehen, es können aber auch andere Interessen zur Verteidigung des Status quo oder zur Monopolisierung von Sinndeutungsansprüchen führen. Es ist eine der großen Stärken der Religionssoziologie Max Webers, daß bei ihm die Rolle der Macht in der Religionsgeschichte ebenso wie die der Religion in der Geschichte der Macht stets berücksichtigt wird. Er interessiert sich immer für die sozialen Träger religiöser Lehren, die Affinitäten von bestimmten Ständen und Klassen zu bestimmten Formen religiösen Lebens

³¹ Vgl. zu dieser Unterscheidung Kap. 4, 221f. und 248ff.

und die sozialen Organisationsformen von Religion.³² Ähnliches läßt sich über Ernst Troeltschs historische Soziologie des Christentums sagen, in der besonders die Rückwirkungen dieser sozialen Organisationsformen auf die Entwicklung religiöser Lehren herausgearbeitet werden.³³ Beider Arbeiten sind deshalb unentbehrlich, wenn das Wissen über die Dynamik von Sakralisierungsprozessen umfassend mit einer Theorie der Macht verknüpft werden soll.

Eine solche Theorie der Macht muß ihrerseits Macht als ein Phänomen des Handelns auffassen. Das heißt, daß jedes Verständnis unzulänglich ist, in dem Macht nur in Begriffen von Machtressourcen gegenständlicher Art und unter ausschließlicher Aufmerksamkeit auf die ungleiche Verteilung solcher Ressourcen analysiert wird. Eine solche Auffassung ist unzulänglich, weil die verschiedensten menschlichen Fähigkeiten und die unterschiedlichsten Gegebenheiten des sozialen Lebens so mobilisiert und kombiniert werden können, daß sie zu Machtressourcen werden. Es gibt deshalb nie eine fixe Verteilung dieser Machtressourcen. Ähnlich wie an die Stelle der Vorstellung einer festen Entität namens Religion die Beobachtung der Dynamik von Sakralisierungsprozessen treten sollte, ist die Vorstellung einer Entität staatlicher oder sonstiger Macht durch die Beobachtung der Dynamik von Prozessen der Machtbildung zu ersetzen.

Die soziologische Theoriebildung zu Prozessen der Machtbildung hat in den letzten Jahrzehnten die unfruchtbare ältere Entgegensetzung von materialistischen und kulturalistischen Positionen überwunden. »Macht« ist nicht bloß die Verfügung über bestimmte materielle Ressourcen wie Produktionsmittel oder Waffen, es gibt Machtwirkungen von Wertüberzeugungen und sozialem Vertrauen, die eben nicht nur Epiphänomene materieller Strukturen sind. Aber diese Überzeugungen und Bindekräfte können doch in vielen Situationen des Konflikts die Vorteile nicht ausgleichen, die sich aus der Verfügung über materielle Ressourcen ergeben, und bei aller fraglichen Legitimität einer Herrschaftsordnung kann der Rückgriff auf pure Gewaltmittel keineswegs ausgeschlossen werden. Durch kritische Selbstrevisionen auf beiden Seiten kann man in diesem Sinne von einer Konvergenz in Richtung einer solchen Theorie der Dynamik

³² Weber 2001b, hier v.a. 218–290, bzw. Ders.: *Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)*, in: Ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, 267–296.

³³ Vgl. oben, Kap. 4.

von Prozessen der Machtbildung sprechen.³⁴ Unabhängig von diesen Theorieschulen hat, in der internationalen Diskussion bisher kaum bemerkt, der deutsche Soziologe Heinrich Popitz einige der sensibelsten Analysen zur Konstitution von Macht in Prozessen des Handelns vorgelegt.³⁵ Er interessiert sich, phänomenologisch geschult, für die Vielfalt von Machtformen, ihr Zusammenspiel und ihre Konvertibilität. Für ihn ist jede Kultur, ob religiös geprägt oder nicht, eine »Modellierung« spezifischer Befürchtungen und Hoffnungen, als solche aber zugleich

»auch eine Systematisierung spezifischer Chancen, Drohungen und Versprechungen als Chancen der Macht einzusetzen. Jeder kulturelle Wandel verändert diese Chancen. Das heißt nicht, daß System und Wandel auf machtpolitische Motive zu reduzieren wären. Aber jeder kulturelle Wandel schafft neue Basen instrumenteller Machtausübung und baut alte ab. Jeder kulturelle Wandel demonstriert die Formbarkeit der Befindlichkeit des Bedrohtseins.«³⁶

Was hier allgemein für kulturellen Wandel gesagt wurde, gilt für Prozesse der Sakralisierung und Idealbildung im besonderen. Jeder neue solche Prozeß hat, ob dies von jemandem beabsichtigt wird oder nicht, vielfältige Auswirkungen auf die existierende Verteilung von Macht. Durch neue Sakralisierungen können alte Legitimitäten in Zweifel gezogen werden und neue Legitimationschancen sich ergeben für alte und neue Machtansprüche. Eine Vielzahl von Personen und Kollektiven, Gegenständen und Ideen kann sakralisiert werden: der Herrscher und das Land, das Volk und die Nation, die Rasse oder eine Klasse, die Wissenschaft oder die Kunst, die Kirche oder die Ware und der Markt. Sakralität, die ohnehin die Tendenz hat – wie schon Durkheim wußte –, weitere Gegenstände, Personen und Gehalte zu »infizieren«,³⁷ kann – durch Akte der »Weihe« innerhalb von

³⁴ Dies kann an dieser Stelle nicht breit ausgeführt werden. Deshalb nur der Hinweis, daß das Verhältnis von Kultur und Macht von beiden Seiten – der Parsons-Schule und der Konfliktsoziologie – am Ende der 1960er Jahre für unbefriedigend geklärt gehalten wurde und darin auch ein Anstoß zu neuen Theoriebildungsversuchen lag (vgl. Joas 2004, 283). Von seiten der Konflikttheorie sind vor allem die Arbeiten von Michael Mann und Randall Collins, von seiten der Parsons-Schule die von Robert Bellah und Shmuel Eisenstadt zu nennen. Bei Mann klingt nur noch in der Wortwahl (»ideologische Macht«) die alte Inspiration durch den Marxismus nach; bei Bellah und Eisenstadt kann von einem Parsonsschen Kulturdeterminismus keine Rede mehr sein. Als Überblick über die machtheoretischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte nützlich und einflussreich: Lukes 2004.

³⁵ Popitz 1992. Von ihm beeinflusst auch der wichtige Beitrag von: Poggi, 2001, im vorliegenden Zusammenhang v.a. 58–96.

³⁶ Popitz 1992, 102.

³⁷ Durkheim (1912) 1981, 438.

Institutionen – absichtlich übertragen werden oder durch Transfer³⁸ von einer zur anderen Institution oder auch ganz ungeplant wandern.³⁹ Was wir als Säkularisierung bezeichnen, mit einem berüchtigt mehrdeutigen Begriff, kann unter dem Gesichtspunkt von Sakralisierungsprozessen ganz Verschiedenes sein: Die affektive Intensität der Bindung an ein Heiliges kann von einem Vorstellungsgehalt und einer Institution auf andere übertragen werden; das war zum Beispiel häufig dort der Fall, wo an die Stelle der Bindung an Christentum und Kirche die an Sozialismus und Partei trat. Es kann aber auch sein, daß Bindungsintensität schwindet, ohne daß sie zu neuen Gehalten oder anderen Institutionen wandert, ein ersatzloser Motivationsverlust also eintritt.

Leitfaden für die Entwicklung einer Alternative zur Geschichte von der Entzauberung muß deshalb das Wechselspiel von vielfältigen Prozessen der Sakralisierung mit vielfältigen Prozessen der Machtbildung sein und nicht etwa die Geschichte der Wissenschaft oder des Erkenntnisfortschritts der Menschheit.⁴⁰ Die Kontingenz dieses Wechselspiels verbietet es, angesichts der Möglichkeit immer neuer Prozesse der Sakralisierung und Idealbildung auf einen geschichtsübergreifenden Prozeß der Entwertung aller Sakralitäten und Ideale oder eine Erstickung der Möglichkeit zur Neuentstehung von Idealen zu schließen. Der Begriff der Sakralisierung bezeichnet eben nicht einen einheitlichen welthistorischen Prozeß, sondern eine unüberschaubare und unprognostizierbare Vielfalt solcher Prozesse. Die Alternative zur Geschichte von der Entzauberung kann deshalb auch nicht in deren einfacher Umkehrung bestehen, wie die Rede von »Verzauberung« oder »Wiederverzauberung« der Welt insinuiert. Ein Gezeitenmodell des immerwährenden Hin und Her von Sakralisierung und Entsakralisierung wäre ebenfalls nicht aussagekräftig. Dem Entzauberungsnarrativ verhaftet bleibt schließlich sogar das Denkschema, alle

³⁸ Der Begriff »transfert de sacralité« wurde vermutlich zuerst von der französischen Historikerin Mona Ozouf verwendet in ihrer Untersuchung der Feste während der Französischen Revolution, in denen tradierte Sakralitäten auf die revolutionäre Nation übertragen wurden. Der Sache nach ist dieser Gedanke wie die institutionelle Möglichkeit der »Weihe«, auch des »Salbens«, natürlich älter. Vgl. Ozouf 1976, 317–340. (Dazu auch: Graf 42004, Sp. 748–749)

³⁹ Der älteste Beleg für den Begriff des Wanderns des Heiligen (»migrations of the holy«) ist meines Wissens: Bossy 1985, 153; vgl. jetzt auch Cavanaugh 2011.

⁴⁰ Zu den Gründen meiner Skepsis gegenüber der Vorstellung einer »kognitiven Entzauberung« vgl. oben, Kap. 4, 255–260. Zu einer analogen Argumentation, warum Säkularisierung nicht einfach auf Wissensfortschritte zurückzuführen ist, vgl. Joas 2012, v.a. Kap. 3 (66–85).

Tendenzen, die nicht ins Bild passen, als bloße Reaktionsbildungen auf den einen dominanten Prozeß der Rationalisierung zu deuten: Jeder mystische Impuls, jede Rationalismuskritik, jeder Versuch zur Veränderung vorhandener Strukturen der Differenzierung wird damit entwertet und ins geschichtliche Abseits gestellt. Zu zeigen ist vielmehr, wie aus der Gesellschaftsgeschichte der Menschheit immer neue Sakralisierungen oder Revitalisierungen alter Sakralisierungen hervorgehen, was deren Wirkungen auf Prozesse der Machtbildung sind, wie die Entstehung von Transzendenzvorstellungen die Tendenzen zu kollektiver Selbstsakralisierung prinzipiell in Frage stellte, aber doch nicht verhindern konnte, daß auch Transzendenzvorstellungen selbst wieder Mittel kollektiver Selbstsakralisierung werden. Das Verhältnis von Sakralität und Macht, Religion und Politik bleibt damit ein Spannungsverhältnis, das immer neue konkrete Auflösungen hervorbringt, aber nie als solches verschwinden wird.

2. Eine historische Skizze

Die Sakralisierung von Königen oder anderen Herrschergestalten scheint der offensichtliche Ausgangspunkt für eine historische Skizze des Verhältnisses von Macht und Heiligkeit. Unumstritten ist nämlich die globale Verbreitung dieses Phänomens. Obwohl es gewiß für die spezifische Ausprägung dieses Phänomens in unterschiedlichen Gesellschaften Einflüsse von außerhalb gegeben hat, scheint die Entstehung von Herrschersakralität selbst jeweils nicht einfach kulturelle Übernahme gewesen zu sein. Der vielleicht ehrgeizigste Versuch zu einer universalhistorischen, freilich aufs Christentum beschränkten Religionssoziologie in der Generation nach Max Weber und Émile Durkheim setzt deshalb mit diesem Phänomen ein und erklärt diesen Sachverhalt – daß der König »zugleich als höchster der Menschen und niedrigster der Götter« anzusehen sei und ein »Bindeglied zwischen der Sphäre der Sterblichen und der Sphäre der Unsterblichen« darstelle – zum notwendigen Ausgangspunkt eines solchen Versuchs.⁴¹ Doch läßt dieses Vorgehen offen, wie wir das Verhältnis von

⁴¹ Die Rede ist von Stark 1974, 11. – Dieses einbändige deutsche Werk ist eine vom Autor erstellte Kurzfassung seiner in englischer Sprache erschienenen fünfbandigen historischen Religionssoziologie: ders. 1966–1974.

Sakralität und Macht vor der Entstehung des Königtums zu denken haben. Wie sollen wir uns dieses Verhältnis in nichtstaatlich organisierten Gesellschaften, bei geringem Machtgefälle unter den Mitgliedern, eigentlich vorstellen? Und welchen Einfluß haben die – im fünften Kapitel dieses Buches – geschilderten »achsenzeitlichen« Transzendenzvorstellungen auf die Sakralisierung von Herrschern genommen? Wenn, wie schon der oberflächliche Blick zeigt, in der Achsenzeit des letzten vorchristlichen Jahrtausends auch in den Kulturen, die von den neuen religiösen und philosophischen Ideen beeinflusst wurden, kein definitiver Bruch mit der Sakralisierung von Herrschern einsetzte, ist zu fragen, welche Kompromisse zwischen den neuen Konzeptionen und den tradierten Machtformen gefunden wurden oder ob sogar neue Rechtfertigungschancen für Macht und Herrschaft aus den transzendenzbezogenen Religionen abgeleitet wurden. Zwei weitere Sakralisierungen treten in den Blick, da in ihnen zumindest das Potential steckt, eine Alternative zur Sakralisierung eines Herrschers zu werden: die Sakralisierung des Volkes und die Sakralisierung der Person im Sinne einer universalen Menschenwürde, also einer Qualität jedes menschlichen Individuums. Wie sich zeigen wird, ist die Sakralisierung vor der Entstehung der Herrschersakralität am besten als kollektive Selbstsakralisierung zu kennzeichnen. Im folgenden wird der Blick auf die anderen Formen – Herrschersakralität vor und nach der Achsenzeit, Sakralisierung des Volkes und Sakralisierung der Person – von der Frage geleitet, inwiefern diesen Formen des Verhältnisses von Macht und Sakralität eine Überwindung der kollektiven Selbstsakralisierung oder doch wenigstens eine Gegenkraft zu dieser innewohnt.

Bei Aussagen über Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Strukturen ist größte Vorsicht geboten. Da die Schrift jeweils im Zusammenhang mit der Entstehung staatlicher Strukturen (etwa der Abgabenregistratur) aufgekommen zu sein scheint, kann es nicht verwundern, daß solche Gesellschaften keine schriftlichen Selbstzeugnisse hinterlassen haben. Einsichten, die aus der ethnologischen Erforschung zeitgenössischer schrift- und staatsloser Gesellschaften gewonnen wurden, dürfen selbstverständlich nicht einfach so in die Geschichte übertragen werden, als enthüllten sie uns die Vergangenheit staatlich organisierter Gesellschaften an anderen Orten. Zudem sind Gegenwartsgesellschaften immer schon in eine Welt eingeschlossen, in der die staatlichen Strukturen anderer

sich auf sie in massivster Weise auswirken. Auch der positive Beschreibungsbegriff »Stammesgesellschaften« ist mit der Geschichte des Kolonialismus und Imperialismus sowie der zivilisatorischen Abwertung als »wild« oder »primitiv« historisch so verknüpft, daß viele von seinem Gebrauch abraten.

An der Bedeutung des Rituals für solche vor- oder nichtstaatlichen Gesellschaften kann, bei aller Unsicherheit unseres Wissens im einzelnen, prinzipiell allerdings kein Zweifel sein. Wenngleich Durkheims klassischer Analyse⁴² neben vielen empirischen Mängeln in theoretischer Hinsicht ihre ausschließliche Betonung kollektiver Erfahrungen und ein ungenügender Sinn für die Frage nach der Artikulation solcher Erfahrungen vorzuwerfen war, ist doch anzuerkennen, daß seine Einseitigkeiten ein erfreuliches Gegengewicht bilden gegen die Tendenz, den Individualismus moderner Kulturen in die Geschichte zurückzuprojizieren. Es wäre in der Tat völlig anachronistisch, die individuellen Erfahrungen einer Spannung zwischen Idealen oder zwischen Ideal und Wirklichkeit auch in diesen Gesellschaften für wesentlich zu halten. Weil Ideale eine Abstraktion von Heiligkeitserfahrungen sind, kann das Maß dieser Abstraktion variieren. Wenn die Abstraktion gering ausfällt, heißt das, daß die Heiligkeitserfahrung ihre situative Bindung stark beibehalten hat. Entsprechend wird dann die Fallhöhe zwischen Ideal und Wirklichkeit nur gering ausfallen oder kaum vorhanden sein. Wenn die heiligkeitskonstitutive Erfahrung eine kollektive ist, dann kann es auch sein, daß die Zuschreibung von Heiligkeitsqualitäten an bestimmte Individuen ganz unterbleibt.

Diese theoretische Erschließung des Charakters von Sakralität unter Bedingungen geringer Individualisierung scheint sich in Forschungen zu den australischen Aborigines, die nach Durkheim und in kritischer Distanz zu ihm unternommen wurden, und in Untersuchungen zu anderen nichtstaatlichen Gesellschaften zu bestätigen.⁴³ Stellen wir uns exemplarisch, der Beschreibung von William Stanner folgend, Gruppen von nomadischen Jägern und Sammlern vor, die nichts anbauen oder bauen und nirgends für lange Zeit verweilen, obwohl die Routen ihres Ortswechsels sehr wohl einem bestimmten Muster folgen und auf genauer Kenntnis

⁴² Zur kritischen Erörterung vgl. Kap. 3 und die dort angegebene Literatur.

⁴³ Zu Australien wichtig die Arbeiten von Stanner 1965, 207–237; ders., »The Dreaming« (1956) 1970, 304–315. Zur weiteren Forschung v.a. Bellah 2011, 117–174.

der jahreszeitlichen Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln und Wasser beruhen. Diese nomadischen oder halbnomadischen Gruppen von zehn bis sechzig Personen, die nur in geringem Maße Habe mit sich führen, fühlen sich durch Sprache und Sitten mit bestimmten anderen ähnlichen Gruppen eng verbunden, mit denen sie aber nur zu herausgehobenen Anlässen zusammenkommen. Das können große Feste sein, Initiationsriten, Konfliktaustragungen oder anspruchsvolle, eine große Zahl Beteiligter erfordernde Jagdexpeditionen. Die dabei stattfindenden organisierten oder sich spontan ergebenden Rituale ermöglichen intensive Erfahrungen, die sich vom Alltag des Lebens in kleinen Gruppen in der Tat deutlich unterscheiden. Das strukturierte Leben des Alltags wird unterbrochen. Wenn diese Unterbrechung in der Analyse hervorgehoben werden soll, bietet sich der Begriff »AntiStruktur«⁴⁴ an; wenn betont werden soll, daß es nicht nur um eine Auflösung von Strukturen geht, sondern um die Erfahrung einer kontrollierten Umwelt, in der Idealzustände erlebbar gemacht werden, die nach Rückkehr in den Alltag im Gedächtnis bleiben,⁴⁵ scheint ein Begriff wie »alternative Struktur«⁴⁶ besser geeignet. Da diese Rituale an festen Orten stattfinden, laden sich diese Orte mit besonders großer Bindungsenergie auf. Die Sakralisierung von Orten scheint in der Lebensweise der Angehörigen solcher sozialen Ordnungen zentral zu sein, wobei die Orte eben gerade durch ihre Sakralität nicht als bloße neutrale Schauplätze für ein sakrales Geschehen gedacht werden dürfen, sondern Ort und Geschehen in der Vorstellung eine schwer auflösbare Ganzheit bilden. Als gewissermaßen kleinste Einheit des Deutungssystems erweist sich unter diesen Umständen etwas, das in den Forschungen als »rhythmed events« oder »abiding events« bezeichnet wird – als Ereignisse zwar, nicht aber als einmalige Bestandteile einer irreversiblen zeitlichen Kette von Ereignissen, sondern als konstitutive, in ihrer Wirkung anhaltende, periodisch wiederkehrende Ereignisse am sakralen Ort.⁴⁷ Vieles von dem, was in der Literatur über die australischen Aborigines seit den Forschungen von Spencer und Gillen, die schon die wichtigste Quelle für Durkheim waren, als »Traumzeit« bezeichnet wurde und große Verständnisschwierigkeiten

⁴⁴ So Turner (1969) 1989.

⁴⁵ Vgl. die Definition von Ritual am Ende von Kap. 3.

⁴⁶ So im Anschluß an die Forschungen von Ellen Basso über die brasilianischen Kalapalo Bellah 2011, 141. Vgl. Basso 1985, v.a. 253, wo die kreativen und heilenden Wirkungen von Ritualen hervorgehoben werden.

⁴⁷ Bellah 2011, 147, im Anschluß an Swain 1973, 22.

bereitet, wird damit durchschaubar. Es geht um das Ineinander einer mythischen Ursprungserzählung mit der Vorstellung, daß der Ursprung der Welt nicht in einer unwiederholbaren Vergangenheit liege, sondern sich immer wieder ereigne und ein alle Gegebenheiten durchziehendes Ordnungsprinzip enthalte.⁴⁸ In diesem Ordnungsprinzip aber sind Wirkliches und Mögliches nicht oder kaum voneinander unterschieden. Das führt Stanner dazu, das Leben unter diesen Bedingungen als »one-possibility thing« zu bezeichnen,⁴⁹ als das einzig mögliche, als alternativlos. Das Ideale hat sich vom Realen noch nicht getrennt oder kaum über dieses erhoben. Die Intensität der Sakralisierung von Orten und Ereignissen strukturiert ein Weltbild, ohne die Welt als veränderbare im Licht eines idealen Zustands zu präsentieren.

Von einem Gefälle der Macht unter den Mitgliedern einer solchen Gesellschaft ist in diesem Fall nur in zwei Hinsichten zu sprechen: Ältere haben Macht über Jüngere, Männer über Frauen. Ältere Männer sind diejenigen, die die größte Chance haben, Einfluß auf kollektive Entscheidungen zu nehmen. Selbstverständlich führen überlegene Fähigkeiten, Kräfte oder Einfallsreichtum oft zu Respekt und Folgebereitschaft. Es gibt aber keine formellen Ämter, um deren Besetzung gerungen werden könnte.⁵⁰ Eine große Rolle für die Autoritätsstrukturen spielt die Kenntnis der kollektiven Rituale selbst. Dies ist ein wichtiger Grund für die Achtung vor Älteren oder eben der »Experten« der Vorbereitung, Durchführung und Ausdeutung des Ritualgeschehens. Diese können ihr entsprechendes Wissen dabei als »Geheimwissen« behandeln und nur teilweise an andere weitergeben. Der Respekt kann damit Menschen gelten, die als überlegen und vorbildhaft erlebt werden, ohne daß diese Menschen aus ihrer Vorbildhaftigkeit verbindliche Ansprüche auf Gefolgschaft oder gar materielle Privilegien abzuleiten imstande wären.

So richtig es ist, gegen ein hobbesianisches Bild vorstaatlicher Gesellschaften als eines Kampfes aller gegen alle auf die Schönheit und Würde, auch die schöpferischen und genießerischen Züge des Lebens unter diesen Bedingungen hinzuweisen,⁵¹ so wenig darf dieses romantisiert oder idyllisiert werden. Dagegen sprechen zwei Gründe. Der erste Grund besteht

⁴⁸ Stanner 1970, 305.

⁴⁹ Ebd., 307.312.

⁵⁰ Ebd., 314.

⁵¹ Ebd.

darin, daß das Fehlen eines ausgeprägten Machtgefälles nicht mit der Abwesenheit von Macht gleichgesetzt werden darf. In den Arbeiten von Stanner wird dieser Punkt nur dort sichtbar, wo er davon spricht, daß das System der weitgehend egalitären sozialen Ordnung bei den von ihm untersuchten Aborigines sich selbst schützt und erneuert:

»Der entscheidende Punkt ist hier, daß die *checks and balances* nahezu perfekt zu sein scheinen und wirklich niemand die Art von Befriedigung zu wollen scheint, die von einer Position der Vorherrschaft über andere kommen könnte.«⁵²

Obwohl dies hier nicht ausgesprochen wird, scheint doch klar zu sein, daß der fehlende Wunsch nach Macht und Beherrschung anderer nicht auf angeborene Güte oder verinnerlichte Moral zurückzuführen ist. Wenn diese vorhanden wären, bräuchte es ja auch keine »checks and balances« und wäre es falsch, von einem »self-protective system« zu sprechen. Wir müssen uns statt dessen soziale Mechanismen vorstellen, mit denen individuelle Machtsteigerungsversuche durch kollektive Macht unterbunden werden. Das Fehlen eines Machtgefälles zwischen den Individuen deutet eben nicht notwendig auf die Abwesenheit von Macht hin, sondern auf die Stärke kollektiver Macht gegenüber den Individuen. Das ist auch heute in allen Ordnungen zu beobachten, die sich an Gleichheitsnormen orientieren. Die Betonung der aktiven Unterbindung individueller Machtsteigerung durch die Ausübung von Kollektivmacht gewinnt zusätzliche Plausibilität durch die Beobachtung, daß im Sozialleben der den Menschen evolutionär vorausgehenden Primaten offensichtlich keineswegs Egalität herrschte, sondern ausgeprägte Dominanzhierarchien, in denen etwa ein oder wenige Alphatiere die sexuellen Reproduktionschancen weitgehend monopolisierten. In der menschlichen Sozialität scheint dies aber gerade in ihren frühesten Formen verhindert worden zu sein. Man hat deshalb sogar von einer U-Kurve der Egalitätsentwicklung gesprochen, da zwischen dem stark hierarchischen Charakter der Primatenverbände und den ebenfalls stark hierarchischen staatlich organisierten Gesellschaften sich die egalitären Strukturen vorstaatlicher Gesellschaften finden. Zu den Machtmitteln, mit denen dort die Entstehung eines Machtgefälles verhindert wird, gehören die verschiedensten Formen sozialer Sanktionierung von der Verspottung des Selbstbewußten bis zu seinem Ausschluß. Eines

⁵² Ebd.

dieser Machtmittel ist auch die Macht des Heiligen in ihrer kollektiven Form: Rituale können nämlich das Gefühl der Zusammengehörigkeit so stärken, daß Individuen freiwillig auf Durchsetzungsansprüche verzichten; sie können auch vorhandene Machtgefälle zeitweise »karnevalistisch« außer Kraft setzen und ihnen damit ihre Selbstverständlichkeit im Alltag nehmen.⁵³

Der andere Grund, warum die ritualgestützte und relativ egalitäre soziale Struktur der beschriebenen Gesellschaft nicht geeignet ist, als Gegenstand der Sehnsucht aufgefaßt zu werden, liegt in der Beschränkung der Sakralitätswirkungen auf die Mitglieder des Kollektivs, das am Ritual teilhat. Ohne die Abstraktion eines Ideals entsteht, wie beschrieben, zunächst einmal nur die Idealisierung eines bestimmten besonders gelungenen Zustands des Kollektivs selbst. *Die Sakralisierung ist ursprünglich immer auch eine Selbstsakralisierung des Kollektivs.* Die geteilte Erfahrung an bestimmten Orten und Zeitpunkten, die einen Teil der Welt als »heilig« hervorhebt, strahlt unmittelbar auf die aus, die diese Erfahrung teilen – läßt aber andere, die nicht beteiligt sind, dadurch als weniger heilig oder unheilig, als »Schattenkreaturen«⁵⁴ erscheinen. Es ist natürlich eine empirische Frage, inwiefern die Nichtsakralisierung von Außenstehenden eine Rolle in Konflikten spielt und Umgangsweisen erlaubt, die gegenüber Zugehörigen verboten sind. Keinesfalls sollte die bloße Tatsache der Beschränkung der Sakralisierung auf ein bestimmtes Kollektiv als hinreichender Grund für entgrenzte Feindseligkeiten betrachtet werden. Aber mit der in die Konstitution von Heiligkeit eingelassenen kollektiven Selbstsakralisierung⁵⁵ kommt ein Problem in den Blick, das mir für das Verständnis der weiteren Geschichte der Macht zentral zu sein scheint. Jeder Schritt der Machtbildung über das beschriebene elementare Niveau hinaus wird im Horizont dieser Selbstsakralisierung des Kollektivs erlebt werden.

⁵³ Dieser Absatz stützt sich auf Boehm 1999. Vgl. Bellah 2011, 175–182.

⁵⁴ Stark 1974, 19.

⁵⁵ »Kollektive Selbstsakralisierung« ist der Sache nach in der Religionstheorie Émile Durkheims gemeint; ich bin mir aber keiner Stelle bewußt, an der er diesen Begriff tatsächlich verwendet. Ich selbst habe in meinem Buch zur Geschichte der Menschenrechte (Joas 2011, 234) zwar die universalistische Sakralisierung der Person von der »Selbstsakralisierung des privaten Individuums« unterschieden, ohne aber den Begriff der kollektiven Selbstsakralisierung zu benutzen. Bei verschiedenen Autoren ist von der »Selbstsakralisierung der Nation« oder der »Selbstsakralisierung imperialer Macht« die Rede. Auch der Begriff »kollektive Selbstsakralisierung« findet sich, aber ohne Hinweis auf einen Urheber. Zu Nation: Jörn Leonhard 2008, 625; zu Imperien: Münkler 2005, 135; zur Verwendung des Begriffs: Meier 2007, 111–125, hier 123.

Konkreter gesprochen heißt das, daß damit den Alten oder den Ritualexperthen tatsächliche Macht zuwachsen, ebenso wie umgekehrt bewährten Jägern oder Kämpfern eine größere Erfüllung von sakralen Kräften zugeschrieben werden kann. Damit aber sind es nicht nur Zustände des Kollektivs, in denen dieses als ganzes sich gehoben fühlt, die wir als soziale Formen der Sakralität betrachten müssen. Es gibt dann die machtgestützte Sakralität einzelner und deren als sakral erlebte Macht.

In der historischen Wirklichkeit gibt es natürlich keinen Sprung vom geschilderten relativen Egalitarismus und der damit verbundenen kollektiven Selbstsakralisierung zum Despotismus archaischer Staatlichkeit. In den Gesellschaften ohne Staat vor und erst recht nach Seßhaftwerdung und Entwicklung landwirtschaftlicher Produktionsformen lassen sich eine Fülle von institutionellen Formen identifizieren, bei denen von beträchtlichem internen Machtgefälle sowie von Fusionen von Sakralität und Macht gesprochen werden kann. Ein Indiz für solche Fusionen liegt dort vor, wo das sakralitätskonstitutive Ritual sich spaltet in Formen, zu denen nicht jeder und jede Zugang hat, und solche, die weiterhin als quasiegalitäres Kollektivereignis stattfinden. Es scheint mir besser, von einer solchen Spaltung zu reden,⁵⁶ als von einer einlinigen Entwicklung hin zu hierarchisierten Formen des Rituals, da wir mögliche Gegenkräfte zur Machtkonzentration, die aus weiterbestehenden egalitären Formen des Rituals hervorgehen können, nicht ignorieren sollten. Aber die Aufmerksamkeit auf Gegengewichte und -tendenzen darf umgekehrt auch nicht davon ablenken, die enormen Machtdifferenzen innerhalb von Kollektiven, die auf dem Weg zur Staatlichkeit festgestellt werden können, zu bagatellisieren. Zur Veranschaulichung geeignet ist hier die von allen traditionellen polynesischen Gesellschaften vielleicht am besten ethnologisch erforschte die auf der kleinen Insel Tikopia. Von einem Staat kann dort noch in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts – so die Beschreibungen – nicht gesprochen werden, ebensowenig jedoch von ursprünglichem Egalitarismus. Verwandtschaft ist hier ein wesentliches Strukturierungsprinzip, doch gibt es innerhalb und zwischen Verwandtschaftsgruppen ein deutliches Statusgefälle. Es gibt Häuptlinge der einzelnen Clans und Prozeduren zu deren Bestimmung, die man Wahlverfahren nennen könnte, obwohl

⁵⁶ Bei Robert Bellah fand ich den Ausdruck »ritual bifurcation«, der mir diesen Gedanken gut zu bezeichnen scheint (Bellah 2011, 570).

in diese Verfahren »dynastische« Elemente – etwa: Sohn des früheren Häuptlings zu sein – machtvoll hineinspielen. Einen Häuptling für alle Clans gibt es nicht, wohl aber die Vorstellung, daß der Häuptling des Clans mit dem größten Ansehen als Repräsentant aller – nicht als Herrscher – angesehen werden dürfe. Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Sakralität und Macht ist der wichtigste Punkt, daß Häuptlinge nach ihrer Wahl in einem festen Ritual »tabuisiert«, das heißt geweiht oder sakralisiert werden. In diesem Ritual, in dem ausdrücklich von der Verleihung von Sakralitätsqualität durch das Kollektiv die Rede ist, wird die bisher profane Person in ein Objekt verwandelt, für das all das gilt, was auf heilige Gegenstände zutrifft. Unaufgeforderte Berührung ist von da ab ausgeschlossen. Die körperliche Haltung ihm gegenüber ist eine der Verehrung, ausgedrückt durch Verbeugung und Niederknien. Der Häuptling besucht niemand von sich aus, sondern gibt Audienzen, und ißt nicht in der Gegenwart anderer, weil dies den Eindruck, den er macht, ins Profane verschieben würde. So schwach ausgeprägt die Macht dieser Art von Häuptlingen ist, so deutlich erkennbar ist ihre herausgehobene priesterliche Rolle. Diese Rolle aber ist nicht etwa unerheblich für das physische Wohlergehen der ihm anvertrauten Menschen, als würde dieses in einer säkularen ökonomischen, politischen oder militärischen Sphäre gesichert. Im Gegenteil hängt dieses Wohlergehen wesentlich vom Wohlwollen übermenschlicher Kräfte und Wesen ab, mit denen umzugehen nun die vornehmste Aufgabe des Häuptlings und Oberpriesters ist. Nur er opfert Speise und Trank für die machtvollen Wesen, sofern er nicht andere damit beauftragt, ähnlich zu handeln. Die Menschen müssen Abstand halten, wenn die heilige Opferhandlung zwischen ihm und den machtvollen übermenschlichen Wesen stattfindet; sie kennen die rituellen Formeln nicht, die gesprochen werden, und können sie nicht hören. Nach Abschluß aber dürfen sie mit Gesang, Tanz und geselligem Schmaus so feiern, wie es bei den alten Kollektivritualen üblich war.⁵⁷

Auch dieses Bild sollte ebensowenig wie das der relativ egalitären nicht-staatlichen Ordnungen ohne feste Häuptlingsstrukturen idyllisiert werden. In die geschilderte Form religiös-politischer Ordnung sind mindestens

⁵⁷ Meine Darstellung, für deren empirische Gültigkeit im Falle Tikopia ich nicht bürgen will, stützt sich hier im wesentlichen auf die Forschungen von Raymond Firth und deren theoretische Verarbeitung bei Bellah (Firth 1970; Bellah 2011, 182–191.570).

drei Konfliktherde eingebaut, aus denen sich Auseinandersetzungen um Macht, aber auch Machtsteigerungstendenzen ableiten lassen. Erstens ist ja die Frage unvermeidlich, was eigentlich geschieht, wenn das durch Opfer herbeigesehnte Wohlwollen der übermenschlichen Wesen ausbleibt, wie es etwa bei Unwettern oder Mißernten der Fall ist. Dann kann der Häuptling und oberste Priester versuchen, durch größere Opfer dieses Wohlwollen zu erzwingen; er kann aber auch von denen, die ihn ins Amt gebracht und sakralisiert haben, als Versager betrachtet, abgesetzt oder gar getötet werden. Dieser Konfliktherd war der Ausgangspunkt für eines der einflußreichsten ethnologischen Werke überhaupt, James Frazers *The Golden Bough*.⁵⁸ Frazers Lebenswerk stand im Hintergrund vieler Arbeiten zu einer Universalgeschichte der Religion, auf die im vorliegenden Buch Bezug genommen wurde: von Durkheims Totemismusverständnis bis zu Max Webers spezifischer Unterscheidung von Magie und Religion. Im *Golden Bough* hatte der Altphilologe Frazer, sich auf antike Quellen stützend, die Geschichte der Priester eines Diana-Heiligtums in den Albaner Bergen bei Rom erzählt, deren Lebenskraft für die ganze Kraft der Vegetation verantwortlich gemacht wurde. Das aber hieß, daß das Schwinden der Kräfte des Priesters eine Gefährdung aller darstellte, der nur durch seine Tötung und Ersetzung durch einen kraftvollen Nachfolger entgegengetreten werden konnte. Auch diesem wird dann eines Tages wieder dasselbe Schicksal drohen. Frazer versuchte, Beispiele für diesen Mechanismus aus allen Epochen und Kulturen zusammenzutragen, und behauptete, damit auch die Vorstellung eines sein Leben verlierenden, aber dann wieder auferstehenden Gottes aus der Logik der Vegetationszyklen (Ostern im Frühjahr) verständlich machen zu können. An dieser Stelle interessieren aber weniger solche angeblichen Konsequenzen eines realen Geschehens auf spätere Mythenbildungen, sondern die Idee einer Tendenz zur Gewalt – einerseits in der möglichen Tötung des versagenden Priesters und Häuptlings, andererseits in der Steigerung des Opfers hin zum Menschenopfer.

Ein zweiter Konfliktherd liegt in den Umverteilungswirkungen von Ritualen, die in ihrer Durchführung vom Häuptling und Priester monopol-

⁵⁸ Ich stütze mich auf die einbändige Ausgabe: Frazer 1923. Die ursprüngliche Fassung stammt von 1890; es gibt aber zahlreiche, immer weiter vermehrte Ausgaben. Zum Überblick über Leben und Werk: Wißmann 1997, 77–89.

siert werden. Für Opferrituale sind Gaben nötig, auch und erst recht für die anschließenden kollektiven Festivitäten. Diese Gaben müssen eingesammelt und aufbewahrt, oft auch eigens produziert werden. Obwohl der Häuptling und Priester nicht machtvoller und wohlhabender als andere sein muß, gibt ihm doch seine Rolle in der Koordination der ritualbezogenen Aktivitäten zumindest eine bessere Chance zur Aneignung von Gütern für sich und die Seinen. Es scheint durchaus immer fließende Übergänge von solcher bloßen Koordination zur wirtschaftlichen Besserstellung und Macht gegeben zu haben.⁵⁹ Damit aber kommt in die fallweise Verknüpfung von Sakralität und Macht eine selbststabilisierende Dynamik hinein. Es entstehen Interessen an der Aufrechterhaltung einer ungleichen Verteilung und Mittel zu deren Durchsetzung.

Der dritte Konflikttherd ist damit verbunden. Wenn der Häuptling und Priester vornehmlich oder ausschließlich mit den machtvollen Wesen kommuniziert, dann nimmt er zunächst nur situativ Züge von diesen Wesen an; schon seine Tabuierung macht daraus etwas Dauerhaftes, allerdings nichts Unverwirkbares. Diese dauerhafte Sakralität kann aber, wie alles Sakrale, andere und anderes »infizieren«, etwa die Angehörigen des Häuptlings und Priesters oder alle Mitglieder des betreffenden Clans. Diese sich ausbreitende Sakralität kann als bedingungslose, mit den physischen Bedingungen gegebene, empfunden oder gedacht werden. Dann gilt eine bestimmte Abstammung als fundamental höherwertig als eine andere. Im Herkunftsstolz und Heiratsverhalten von Aristokratien wie in der Rede von ihrem edlen Geblüt haben sich solche Vorstellungen bis in unsere Zeit erhalten. Weil die Sakralisierung ganzer Clans sich in einem Macht- und Interessenfeld abspielt, können genealogische Kenntnisse vorgeschrieben oder verboten, können genealogische Linien manipuliert werden – mit beträchtlichen Konsequenzen für Ansprüche auf Landbesitz und Landnutzung.⁶⁰

Zwei Begriffe habe ich in der knappen Veranschaulichung sozialer Ordnungen, die noch keinen Staat kennen, aber auch nicht mehr strikt egalitär sind, bisher vermieden: König und Gott. Statt von Königen war von Häuptlingen die Rede, die zugleich oberste Priester sind, statt von Göttern von machtvollen Wesen und Kräften. Grund für die Meidung bei-

⁵⁹ Bellah 2011, 194, in Anschluß an Sahlins 1972, 140.

⁶⁰ Zu Beispielen aus dem vorkolonialen Hawaii: Bellah 2011, 197–209.

der Begriffe war, daß sie vor der Herausbildung des Staates noch nicht ganz passend sind. Nun ist hier gewiß nicht der Ort, um die Frage zu klären, was genau einen Staat ausmacht und inwiefern eine Begrifflichkeit, die von europäischen Phänomenen seit der frühen Neuzeit abstrahiert ist, überhaupt auf ältere Phasen der europäischen Geschichte und auf archaische außereuropäische Formen der Macht angewendet werden kann. Hier genügt die Kennzeichnung, daß sich an einzelnen Orten und Zeitpunkten eine Form der Machtkonzentration und Machtdifferenzierung herausgebildet hat, für die Verwandtschaft und Abstammung nicht mehr als dominantes Organisationsprinzip behauptet werden können. Über dieses ältere – nicht verschwindende – Organisationsprinzip schiebt sich ein anderes, neues, das wesentlich aus einem arbeitsteilig handelnden Organisations- und Zwangsapparat besteht. Eine kleine Gruppe erhält damit die Chance, Überschüsse aus der landwirtschaftlichen Produktion zu verbrauchen, kollektive Arbeiten (etwa der Errichtung und Pflege eines Bewässerungssystems) arbeitsteilig zu organisieren, Auseinandersetzungen autoritativ zu entscheiden, innere und äußere Feinde mit Gewalt zu unterdrücken und in demonstrativem Luxus zu leben. Mit dieser Kennzeichnung ist keine Behauptung einer Zwangsläufigkeit der Entwicklung hin zum Staat verbunden;⁶¹ es gibt viele Beispiele für einen Abbruch oder eine Umkehr solcher Entwicklungstendenzen. Allerdings ändert sich die Lage dort, wo die Entwicklung zum Staat stattfindet, da das überlegene Organisationspotential sich in erfolgreichen Expansionsbestrebungen niederschlagen und deshalb bei den Nachbarn zu defensiven Reaktionsbildungen ähnlichen Charakters führen kann. Am bekanntesten sind hier die Schilderungen des Alten Testaments,⁶² vor allem im Ersten Buch Samuel, bezüglich des Wunsches Israels, auch wie die Nachbarvölker einen König zu haben, und die widerstrebende Erfüllung dieses Wunsches durch Gott.

Nicht zwangsläufig also, aber doch häufig wurde dieser Weg der Staatsbildung beschritten, teils in Nachahmung benachbarter und bedrohlicher Staaten, teils aber auch völlig ohne den Einfluß von Vorbildern als immer neue, aber überaus ähnliche Kreation. Niemand wird die Staatsbildung in China auf die des antiken Orients zurückführen wollen oder umgekehrt,

⁶¹ Mit guten Gründen argumentiert gegen eine solche Unterstellung: Mann 1990, 112–123.

⁶² Vgl. 1 Sam 8–12.

und die der Maya und der Inka sind offensichtlich nicht mit den anderen verbunden. Überall aber findet sich die Herausbildung eines *sakralen Königtums*. Wir haben es hier mit einem Phänomen zu tun, das sich von frühen Agrargesellschaften bis in unsere Gegenwart hinein findet, wobei die genaueren ökonomischen Bedingungen und religiösen Vorstellungen weit voneinander abweichen. Für die Frage nach den Verknüpfungen von Sakralität und Macht ebenso wie für die nach den Gestalten kollektiver Selbstsakralisierung liegt hier ein Gegenstand von allerhöchster Bedeutung. Die klare Konturiertheit dieses Phänomens bei Variabilität seiner Bedingungen spricht gegen die Neigung, in ihm ein bloßes Resultat bestimmter ökonomischer Bedingungen und entsprechend in Gottesvorstellungen die bloße Projektion der Königs-idee auf übermenschliche Kräfte zu sehen. Es scheint vielmehr zur gemeinsamen Herausbildung beider Vorstellungskomplexe oder vielmehr eines Vorstellungskomplexes mit diesen beiden Seiten gekommen zu sein.⁶³ Dem muß die Rekonstruktion desjenigen Prozesses der Machtbildung Rechnung tragen, welcher die kollektive Selbstsakralisierung vorstaatlicher Ordnungen in die Gestalt der enormen Sakralisierung des einen, alles beherrschenden und gegenüber den übermenschlichen Kräften repräsentierenden Königs transformiert.

Die globale Verbreitung des Phänomens des sakralen Königtums und seine historische Kontinuität dürfen allerdings nicht von seiner inneren Varianz ablenken. Schon Werner Stark hat einen Vorschlag zu einer soziologischen Typologie gemacht und dabei drei Hauptformen voneinander unterschieden,⁶⁴ wobei er sich vermutlich bereits auf Vorgänger stützte. Der König kann erstens selbst als Gott oder doch zumindest als von göttlicher Abstammung oder bei seinem Tode zu einem Gott werdend vorgestellt werden. Oft wird auch die Institution des Königtums selbst als göttliches Geschenk und der König damit als Stellvertreter Gottes oder der

⁶³ Bellah 2011, 212. Neben Bellahs Darstellung (210–264) sind für meine folgenden Überlegungen vor allem wichtig: Oakley 2006; Erkens 2006 (darin 34–88 zur Entwicklung vom Alten Orient zur römischen Spätantike); ders. 2002; ders. 2013, 15–32; aus der Soziologie außer Bellah auch Stark 1966–1974, Bd. 1, 7–68. Eine separate Auseinandersetzung mit den einzelnen, vornehmlich an Webers Begrifflichkeit orientierten Werken wie dem von Breuer 2014, will ich hier nicht führen.

⁶⁴ Stark 1966–1974, Bd. 1, 24–35. Die Typologie bei Erkens 2006, 29, ähnelt der von Stark. In seinem ausgezeichneten Buch macht Erkens einen terminologischen Vorschlag, den ich verwirrend finde und dem ich deshalb nicht folge. Er möchte den Begriff »sakrales Königtum« als Oberbegriff für alle drei Typen verwendet wissen, von denen dann das »Sakralkönigtum« nur einer sei (ebd., 31).

Götter unter den Menschen gedacht. Zweitens kann der König zwar nicht selbst als göttlich, aber doch als von Göttern gesandt, erwählt, erhoben oder gesalbt aufgefaßt werden; er bleibt damit zwar Mensch, erfreut sich aber einer besonderen Nähe zum Göttlichen. Und der König kann drittens in Fortführung der Verbindung von Häuptlings- und Oberpriesteramt in vorstaatlichen Gesellschaften vornehmlich oder ausschließlich als oberster oder gar einziger Priester gedacht sein, im Extremfall nur als ein solcher neben einem eigentlichen militärischen Machthaber, wie es etwa im Frankenreich und in Japan vorkam. Auch dann besteht an seiner Zugehörigkeit zu den Menschen kein Zweifel, obwohl er durch die Nähe zum Göttlichen an dessen Aura partizipiert. Die drei Typen müssen in der Wirklichkeit natürlich keineswegs klar und unvermischt auftreten. In ein und derselben Kultur kann das Verständnis des Königtums sich in dieser Hinsicht wandeln, nicht einheitlich oder umstritten sein. So scheint in Mesopotamien seit der Zeit Hammurabis (etwa 1800 vor Christus) die Vorstellung von der göttlichen Zeugung des Herrschers aufgegeben worden zu sein, ohne daß damit alle damit verbundenen Vorstellungen völlig verschwunden wären.⁶⁵ Es kann überhaupt Diskrepanzen zwischen der offiziellen Selbstdarstellung des Königtums und dem tatsächlich gelebten Glauben der Bevölkerung geben – in beiden Richtungen, einerseits als eine Art Legitimationskrise des sakralen Königtums, dessen Ansprüche auf taube Ohren stoßen, andererseits als spontane Sakralisierung durch das Volk, die vom Gegenstand dieser Sakralisierung zynisch als Machtchance oder ironisch als dummer Aberglaube aufgenommen wird: Der römische Kaiser Vespasian soll auf eine schwere Erkrankung mit dem Ruf »Weh mir, ich glaube, ich werde ein Gott« reagiert haben.⁶⁶ Diese Reaktion wird verständlicher, wenn man bedenkt, daß die Divinisierung der römischen Kaiser weniger von Rom selbst mit seiner republikanischen Geschichte, sondern von den Herrschaftstraditionen erobeter orientalischer Provinzen ausgegangen ist, obwohl auch im republikanischen Rom Reminiszenzen an ein archaisches sakrales Königtum lebendig geblieben waren und es damit auch eigene Anknüpfungspunkte für dessen imperiale Wiedergeburt gab.

Für uns heute scheint mir die Sakralisierung des Herrschers angesichts der Erfahrungen mit dem Hitler- oder Stalin-Kult leicht nachvollziehbar,

⁶⁵ Ebd., 35.

⁶⁶ Nach dem Bericht des römischen Historikers Sueton: »Vae, puto deus fio.«

nicht aber die Divinisierung, wenn wir unter dieser die Erhebung eines Herrschers oder Priesters in den Stand der Göttlichkeit selbst verstehen. Das liegt daran, daß auch noch die säkularsten Zeitgenossen einen anspruchsvolleren Gottesbegriff stillschweigend unterstellen, als es unter Bedingungen archaischer Staatlichkeit der Fall gewesen zu sein scheint. Die Vorstellung der Zeugung eines Herrschers oder des Stammvaters einer Herrscherdynastie durch einen Gott oder des Übergangs eines Herrschers in einen Gott im Augenblick seines Todes setzt eine Durchlässigkeit zwischen dem Irdisch-Menschlichen und dem Göttlichen voraus, das Fehlen einer metaphysischen Kluft, so daß zwischen der Ordnung des Kosmos und der des Staates nicht nur eine Analogie, sondern wirkliche Einheit bestehen konnte. Unter den Bedingungen von Staatlichkeit konnten die organisatorischen Ressourcen, die für die verschiedensten staatlichen Aufgaben mobilisiert wurden, auch in Handlungen und Projekte wie den Bau von Tempeln und Grabstätten der Herrscher (Pyramiden) einfließen, die auch den Nachgeborenen imponieren, selbst wenn sie von diesen als unverständliche Verausgabung empfunden werden sollten. Unverständlich sind sie aber nur, wenn rückblickend die Intensität der Selbstsakralisierung einer sozialen Ordnung in der Gestalt der Herrschersakralität nicht mehr nachvollzogen wird. Dann bleiben vor allem die gewaltsamen Aspekte dieser Kulturen in Erinnerung. Unsere Phantasie ist bis heute von Bildern durchsetzt, die auf diese Gewaltförmigkeit zurückgehen: die Menschenopfer der Azteken, der Verschleiß menschlicher Arbeitskräfte im Pyramidenbau der Pharaonen, die Grausamkeiten des Nebukadnezar – wobei dahingestellt bleiben soll, was von diesen Bildern historischer Wirklichkeit oder feindlicher Greuelpropaganda entsprang. Wir sollten gewiß das faktische Vermögen despotischer Herrscher, die von ihnen beherrschten Gesellschaften zu durchdringen und die von ihnen getroffenen Entscheidungen »logistisch zu implementieren«, nicht überschätzen.⁶⁷

Zumindest auf imaginärer Ebene ist die enge Verknüpfung oder gar Fusion von Sakralität und hochkonzentrierter Macht im archaischen Staat ein Schreckensszenario von anhaltender Wucht geblieben. Es ist aber eben auch nicht das abschließende Kapitel der Geschichte. Ganz abgesehen

⁶⁷ In Anlehnung an Michael Manns wichtige Unterscheidung von »despotischer« und »infrastruktureller« Macht, die er eben im Zusammenhang einer Erörterung der vergleichenden Untersuchung archaischer Imperien einführt (vgl. ders., 1990, 278f.).

von den Tendenzen, die Machtkonzentration wieder zu reduzieren, auf die unter dem Stichwort einer Sakralisierung des Volkes gegen die Herrschersakralität noch einzugehen sein wird, ist hervorzuheben, daß es Reaktionen auf die Fusionen von Sakralität und Macht gab, die diese durch Radikalisierung und Ethisierung des Sakralen verunmöglichen, ihnen für alle Zeiten einen Riegel vorschieben wollten. Gemeint ist hiermit die Entstehung einer Vorstellung von Transzendenz, durch die eine Grenze zwischen allem Irdischen und dem Göttlichen etabliert wird, die kein Herrscher überschreiten kann. Jesu Wort vor Pilatus »Mein Reich [oder in anderen Übersetzungen: mein Königtum] ist nicht von dieser Welt« (Joh. 18,36) ist wohl die schlagendste Formulierung einer solchen radikalen Unterscheidung. Sie kam nicht mit Jesus auf, sondern wurde von ihm bereits vorausgesetzt.

Auf diese Entstehung einer Vorstellung von Transzendenz in der Geschichte zielen die Forschungen und Auseinandersetzungen über ein »prophetisches Zeitalter« oder die »Achsenzeit«. Diese wurden in diesem Buch bereits dort ausführlich behandelt,⁶⁸ wo es um die Frage eines fundamentalen Einschnitts in der Religionsgeschichte der Menschheit und die Möglichkeiten einer historisch-sozialwissenschaftlichen Erklärung dieses Einschnitts ging. Das Ergebnis der Überlegungen war ein doppeltes, und nur dieses – und nicht seine Begründung – soll hier in Erinnerung gerufen werden. Es zeigte sich, daß sich dieser religionsgeschichtliche Einschnitt nur als Reaktion auf die Herausbildung des archaischen Staats erklären läßt und insofern aufs engste mit Veränderungen in der Struktur der Macht und politischer Herrschaft zusammenhängt. Es geht aber um eine *Reaktion* auf diese Veränderungen, nicht um deren automatische Folge, also um schöpferische und als solche kontingente Antworten auf neue Herausforderungen. Diese Antworten sind von Fall zu Fall sehr unterschiedlich; für alle zusammen ließ sich ein Syndrom gesteigerter Reflexivität, der Entstehung von Vorstellungen eines moralischen Universalismus und der Transzendenz feststellen. Ich habe deshalb vorgeschlagen, den Kern der religiösen Umwälzung im Verständnis von Transzendenz als reflexiver Sakralität zu sehen.

Die enorme Konzentration von Macht und ihre Fusion mit Sakralität im archaischen Staat provozierte damit eine neuartige Vision, in der die

⁶⁸ Siehe Kap. 5.

Sakralität irdischer Macht prinzipiell in Frage gestellt, die Stützung auf Gewaltmittel radikal abgelehnt und jeder kollektiven Selbstsakralisierung eines begrenzten menschlichen Kollektivs der Anspruch des Wohls aller Menschen entgegengehalten wurde. Wie sich schon durch die Expansion archaischer Staaten eine Aussicht auf universale Weltbeherrschung und eine relative Unabhängigkeit von Verwandtschaft und Ethnizität herausgebildet hatte, so konnten sich diese neuen Formen des Sakralitätsverständnisses an alle Menschen, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu existierenden Sozialformen, richten. Damit öffnete sich die bisherige Selbstsakralisierung des Kollektivs einen Spaltbreit. Ethnisches und religiöses Kollektiv traten auseinander, eine Idee von Menschheit konnte entstehen, die Idee radikalen Gewaltverzichts oder sogar des versöhnenden Selbstopfers in den Mittelpunkt treten. Die Geschichte von Jesus Christus ließe sich vor diesem Hintergrund als die eines Bruchs sowohl mit der Selbstsakralisierung des jüdischen Volkes wie mit der des römischen Imperiums lesen.

So revolutionär dieser religionsgeschichtliche Einschnitt erscheint, so falsch wäre es, aus ihm auf einen ähnlich revolutionären Umbruch in der Geschichte der Macht zu schließen. Keineswegs sind die Entsakralisierung politischer Macht, Gewaltlosigkeit und Orientierung auf das Wohl aller Menschen zum stabilen kulturellen Besitz wenigstens der von der Achsenzeit geprägten Zivilisationen geworden. Da sich die entsakralisierenden religiösen Kräfte oft schon nach kurzer Zeit als Quellen neuer religiöser Legitimation politischer Macht in Dienst nehmen ließen, kann der angeblich welthistorische Einschnitt rückblickend fast als politisch folgenlose Episode erscheinen. Ausschließlich unter Bezug auf das Christentum soll dies hier kurz veranschaulicht werden, obwohl sich die These durchaus auch auf andere und nicht nur die monotheistischen religiösen Traditionen bezieht.⁶⁹

Die Geschichte des Christentums ist, sobald es überhaupt in die Nähe der politischen Macht gekommen ist, durchzogen, ja beherrscht von Versuchen, die Sakralität von Herrschern im Rahmen christlicher Vorstellungen zu begründen. Diese Geschichte beginnt noch vor dem Zeitpunkt, da das Christentum unter Kaiser Theodosius dem Großen 391 zur Staatsreligion des Römischen Reiches wurde, nämlich mit der sogenannten Kon-

⁶⁹ Vgl. die Bemerkungen über Buddhismus und Gewalt in Kap. 1.

stantinischen Wende im Jahr 311, also der Anerkennung des Christentums als legitimer Religion und der persönlichen Zuwendung des Kaisers Konstantin zum christlichen Glauben.⁷⁰ Schon während seiner Regierungszeit setzte

»eine Entwicklung der christlichen Herrscheridee ein, die direkt oder indirekt vorbildlich und prägend wurde für alle nachfolgenden Herrscher des christlichen Abendlandes (und darüber hinaus). Keinem christlichen Kaiser jedoch ist eine so überschwengliche, ja, überbordende Verehrung und gewaltige Erhöhung zuteil geworden wie Konstantin, der die Christen von einem ungeheuren Druck befreite, ihnen als Retter, Wohltäter und Förderer gegenübertrat und daher schließlich als Werkzeug des Himmels bei der Förderung des göttlichen Heilsplans erschien.«⁷¹

Berühmt ist vor allem die Form, die die christliche Verehrung dieses Kaisers bei dem frühen Kirchenhistoriker und Konstantin-Biographen Eusebius von Caesarea annahm, wo der Kaiser als von Gott erwählt, Werkzeug und Stellvertreter Gottes, Abbild und Beauftragter Christi, Priester, Bischof und Kämpfer gegen die Feinde des Glaubens erscheint. Psychologisch ist diese Reaktion gewiß verständlich, obwohl die theologische Schrankenlosigkeit auch verblüfft. Soziologisch spielte sicherlich eine beträchtliche Rolle, »daß sich neben der episkopalen Gemeindeorganisation noch keine hierarchische Gesamtorganisation innerhalb der Kirche ausgebildet hatte«. ⁷² Für die Geschichte des Oströmischen beziehungsweise Byzantinischen Reiches erwies sich die Verschmelzung von Kaiser- und Christuskult, die treffend als »Hybridisierung«⁷³ bezeichnet wurde, als besonders prägend. Die Kaiserwürde wurde hier auf Gott selbst zurückgeführt und nicht erst durch kirchliche Krönung erworben.⁷⁴ Doch wäre es falsch, aus der bloßen Tatsache einer Herausbildung des Papsttums im lateinischen Westen und damit der Koexistenz eines stärker sakralen und eines stärker machtbezogenen Pols auf eine prinzipielle Distanz zur Sakralisierung des Königs oder Kaisers zu schließen. Es bildete sich vielmehr spätestens unter Karl dem Großen eine neue und eigenständige Form theozentrischer Machtlegitimation heraus, die in der Folgezeit zwar immer wieder einem Gestaltwandel, etwa in Richtung Christozentrik, unterlag, der aber gewiß

⁷⁰ Dazu neben Erkens 2006, 60–80, und Oakley 2006, 68–76, hilfreich: Leppin 2013, 197–223.

⁷¹ Erkens 2006, 62.

⁷² Ebd., 64.

⁷³ Stark 1974, 13.

⁷⁴ Erkens 2006, 77.

nicht als Entsakralisierung bezeichnet werden kann.⁷⁵ Für eine christliche Sakralisierung des Herrschers wurden die verschiedensten Traditionen mobilisiert, deren jeweiliges Gewicht in der Forschung kontrovers ist: antike römische und orientalische Traditionen, keltische und germanische in den christianisierten Völkern, biblische, vor allem alttestamentliche. In seinem klassischen Werk über die Ursprünge des Glaubens an eine wundertätige Heilkraft christlicher Könige hat Marc Bloch herausgearbeitet, daß es dabei nicht nur um Elemente einer Legitimationsargumentation oder um Symbole ging, sondern um »das Vorbild für eine ganz konkrete Institution«,⁷⁶ nämlich die Salbung von Königen mit geweihtem Öl. In den Auseinandersetzungen um die Art des Salbungöls – dem für die Bischofsweihe verwendeten oder dem für Laien üblichen – spielte sich der Kampf um die genaue sakrale Definition des Königsamts ab. Zumindest bis zum elften Jahrhundert kann nicht behauptet werden, daß der lateinische Westen Europas eine geringere Prädisposition zur christlichen Rechtfertigung der Herrschersakralität gezeigt hat.

Zwei Sachverhalte scheinen gegen diese Behauptung zu sprechen. Zum einen gab es durchaus immer wieder Ansätze dazu, der geistlichen Autorität der Kirche den Primat auch gegenüber dem Kaiser zuzusprechen, vor allem dann, wenn dieser sich nicht in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre befand oder eindeutig einer schweren Sünde schuldig wurde.⁷⁷ Es kam auch zu prinzipiellen Stellungnahmen von Päpsten des fünften Jahrhunderts, deren genaue Reichweite unklar ist und an die sich jedenfalls ihre Nachfolger nicht wirklich gebunden fühlten.⁷⁸ Doch dürfen diese vereinzelt Stimmen und Ansätze nicht zu einer stetig wachsenden Tradition aufgerechnet und einem angeblich monolithischen Osten gegenübergestellt werden, als habe dort das Kaisertum sich selbstverständlich etwa gegen mönchischen Widerstand immer durchsetzen können.⁷⁹

⁷⁵ Bahnbrechend zu dieser Thematik Kantorowicz (1957) 2016. Als knapper Überblick über die Diskussion neben der Einleitung Conrad Leysers (ebd., IX–XXIII): Jussen 2009, 102–117.

⁷⁶ Bloch (1924) 1998, 102. Das gesamte Kapitel »Die Wurzeln der königlichen Heilkraft: das geheiligte Königtum in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters« (87–119) ist für die Frage der Herrschersakralität unter christlichen Bedingungen von großer Bedeutung. Im Zusammenhang des vorliegenden Buches möchte ich darauf hinweisen, daß für Blochs bedeutendes Werk der Einfluß Émile Durkheims, seiner Schüler und seines Lehrers Fustel de Coulanges von zentraler Bedeutung ist. Vgl. dazu Rhodes 1978, 45–73.

⁷⁷ Erkens 2006, 64–68 sehr differenziert zur Quellenlage und Unsicherheit hinsichtlich einiger tradierter Vorfälle.

⁷⁸ Oakley 2006, 76–79.

Zum anderen gab es im elften Jahrhundert zwar den großen und später geradezu mythisierten Zusammenprall von Papsttum und Kaisertum, der unter dem Namen »Investiturstreit« bekannt ist. Gemeint ist damit ein Streit um die Frage, wer das Recht habe, Geistliche, insbesondere Bischöfe, in ihr Amt einzusetzen. Dieser Konflikt und seine Lösung scheinen sich dazu zu eignen, als Beleg für ein frühes Auseinandertreten von Sakralität und Macht im Westen Europas herangezogen werden zu können.⁸⁰ Mindestens drei Gründe sprechen aber gegen eine solche Interpretation. Erstens trifft es keineswegs zu, daß die kurzfristige Entsakralisierung des Kaisers und Königs Heinrich IV. in Canossa zu einem langfristigen und umfassenden Sakralitätsverlust des Königtums führte.⁸¹ Das gilt innerhalb des Reichs, wo sich die Stellung des Kaisertums in der Folgezeit eher festigte, erst recht aber außerhalb. Von einer starken Wahrnehmung dieses Konflikts außerhalb des Reichs scheint gar keine Rede sein zu können.⁸² Zweitens beginnen nach dieser Zeit außerhalb des Reichs neue Prozesse der Sakralisierung des Königtums. Von den wundertätigen Königen – in England und Frankreich – war schon bei der Erwähnung der grundlegenden Untersuchung Marc Blochs die Rede. An dieser Stelle ist zusätzlich hervorzuheben, daß es sich bei der Vorstellung, Könige könnten nicht nur aufgrund ihrer persönlichen Frömmigkeit, als »Heilige« wie alle anderen Heiligen, Wunder tun, sondern gewissermaßen von Amts wegen, nicht um ein Relikt vorchristlicher Zeiten handelte, sondern diese Vorstellung sich erst nach der Zeit des Investiturstreits entfaltet hat. Bemerkenswert ist dabei auch, daß man insgesamt nichts dabei fand,

»die mit Blick auf die römische Kaiserwürde entwickelten Sakralvorstellungen, die doch ursprünglich einer universalen Größe galten, auf die rechtgläubigen Kö-

⁷⁹ Ebd., 80.

⁸⁰ Die Literatur dazu ist immens. Ich verweise hier nur auf die Darstellung bei Erkens 2006, 190–214 (mit zahl- reichen Literaturangaben) und, wegen der Bedeutung für die Erörterung der historischen Reichweite der soziologischen Theorie funktionaler Differenzierung, auf die Beiträge von Hartmann Tyrell, Gerd Althoff, Wilfried Hartmann und Sita Steckel sowie den Kommentar von Otto Gerhard Oexle in: Gabriel/Gärtner/Pollack 2012, 39–187. Ich selbst habe in diesem Band (620f.) darauf hingewiesen, daß die Kirche in diesem Fall eine Trennung vom Staat, aber – in den Worten von Ernst Troeltsch – eben »nicht auch umgekehrt eine Trennung des Staates von der Kirche« angestrebt habe und sich dieser Sachverhalt schlecht für eine Beschreibung in differenzierungstheoretischen Begriffen eignet. Vgl. Troeltsch (1912) 1991, 213f.

⁸¹ Erkens 2006, 233.

⁸² Schieffer 2011, 593–612.

nige von Herrschaftsverbänden zu übertragen, denen kein universaler Zug mehr eigen war.«⁸³

Drittens ist nicht zu übersehen, daß die relative Stärkung des Papsttums gegenüber dem Kaiser dazu führte, daß dieses Papsttum selbst Züge einer sakralen Monarchie annahm oder Päpste sich selbst als Nachfolger des römischen Kaisers Konstantin inszenierten – wie Thomas Hobbes es im *Leviathan* polemisch formulierte, als er das Papsttum als das Gespenst des untergegangenen Römischen Reichs bezeichnete, das, eine Krone auf dem Haupt, auf dessen Grabstätte sitze.⁸⁴ Aus diesen Gründen scheint es mir besser, nicht von einer irgendwie gerichteten Akkumulation der Tendenzen zur Entsakralisierung der Macht zu sprechen, nicht von einem die Geschichte des lateinischen Christentums in Europa durchziehenden »Vektor«, wie Charles Taylor dies getan hat,⁸⁵ sondern »die Wandelbarkeit der sakralen Herrscheridee, das An- und Abschwellen ihrer Intensität und die Umgestaltungen ihrer Äußerungsformen«⁸⁶ wirklich ernst zu nehmen. Damit geraten die in verschiedenen Konstellationen sehr verschiedenen Ausdrucksformen in den Blick – in der Epoche des Absolutismus etwa die Gestalt des »Sonnenkönigs« Ludwig XIV. in Frankreich und des englischen Königs Jakob I. Letzterer begann 1610 eine Rede vor beiden Häusern des Parlaments mit den wahrhaft radikalen Worten:

»Der monarchische Staat ist das erhabenste Ding auf der Welt. Denn Könige sind nicht nur Statthalter Gottes auf Erden und sitzen nicht nur auf Gottes Thron, sondern werden von Gott selbst Götter genannt.«⁸⁷

⁸³ Erkens 2006, 88.

⁸⁴ Dazu Oakley 2006, 116f.; Hobbes (1651) 1976, 531 (Übersetzung geändert, H.J.). Zu diesem Thema auch Kantorowicz 2016, 87–192.

⁸⁵ Taylor 2009. Zur Kritik daran Joas 2009, 293–300.

⁸⁶ Erkens 2006, 216. In unserem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß Erkens sich an anderer Stelle ausdrücklich auch gegen das Entzauberungsnarrativ Max Webers ausspricht: »Insgesamt aber läßt sich sagen, daß das mit Blick auf eine zunehmend rationellere Erfassung und Deutung der Welt geprägte Wort eines weiteren und besonders wichtigen Stichwortgebers der modernen Geschichtswissenschaft, nämlich Max Webers, von der ›Entzauberung der Welt‹ nicht für das Königtum zutrifft.« (Erkens 2013, 28.) Bei meinem anderen wichtigsten Gewährsmann in Sachen Herrschersakralität, Francis Oakley, ist im Untertitel des Buches und in der Überschrift eines Kapitels von »enchantment« bzw. der »disenchanted world« die Rede. Es fällt aber auf (*Kingship*, 137), daß er das achtzehnte Jahrhundert zum Beginn des Entzauberungsprozesses erklärt, wogegen bei Weber von der Reformation als Höhepunkt dieses Prozesses die Rede war.

⁸⁷ Erkens 2006, 129.

In der Sakralisierung des Herrschers als *unseres* Herrschers war, wenn sie denn in den Einstellungen der Bevölkerung gegründet war, immer auch eine kollektive Selbstsakralisierung verborgen – bei aller Machtlosigkeit gegenüber dem Herrscher ein Untertanenstolz auf seine Macht, die die der anderen Herrscher übertrifft. Aber es steckt in diesem Stolz auf den Herrscher als Inbegriff des Kollektivs immer auch ein oppositionelles Potential. Dieses kann sich gegenüber der Herrschersakralität verselbständig, die *Sakralisierung des Volkes* kann gegen die Sakralisierung des Herrschers ausgespielt werden. Wir verstehen eine so radikale Manifestation eines herrscherlichen Sakralitätsanspruchs, wie wir sie gerade bei Jakob I. von England fanden, auch nur dann richtig, wenn wir erkennen, wogegen sie sich richtete: nicht nur gegen wiedererstarkende päpstliche Ansprüche, sondern vor allem gegen zirkulierende katholische und calvinistische Konzeptionen eines Widerstandsrechts gegen Tyrannen oder Häretiker auf dem Thron oder sogar einer politischen Autorität aus einem Konsens oder Mandat der Beherrschten.⁸⁸ Diese Ideen hatten zwar eine neue Form angenommen, gehen aber selbst auf eine konstante Unter- und Gegenströmung zurück, die durch die ganze Geschichte der Herrschersakralität hindurch verfolgt werden kann. Obwohl die Quellenlage für solche Gegenströmungen naturgemäß oft schlechter ist, da schriftliche Überlieferung von den herrschenden Kräften wesentlich bestimmt wird, genügt der Verweis auf die karnevalistische Umkehrung von Hierarchien, prophetische Herrscherkritik, mönchische Verweigerung der Einordnung in weltliche Ordnungen, populäre Formen der Respektlosigkeit oder Aufstände von Unterdrückten wie Sklaven und armen Bauern, um zu veranschaulichen, daß Herrschaft immer eine Beherrschung von Gegenkräften darstellt. Von diesen Gegenkräften kann eine entsakralisierende Wirkung gegenüber der Herrschersakralität ausgehen; sie können aber auch selbst zur alternativen Sakralisierung eigener Anführer oder eben der Gegenkräfte selbst führen, zur Sakralisierung des »Volkes«. Dabei ist der soziale Umfang dessen, was als Volk figuriert und entsprechend – etwa in der Formel, Volkes Stimme sei Gottes Stimme (»Vox populi, vox Dei«) – sakralisiert wird, äußerst variabel. Es kann sich um die städtischen Bürger

⁸⁸ Ebd., 127f. Wolfgang Reinhard hat gezeigt, wie wenig eindeutig Ideen über Widerstandsrecht, Volkssouveränität und Demokratie bestimmten Konfessionen zugeordnet werden können, wie sehr sie vielmehr je nach Unterdrückungs- und Minderheitensituation von allen mobilisiert werden konnten. Vgl. ders. 1993, 53–69, v.a. 68.

oder die städtischen Unterschichten, um ländliche Armut oder sogar um aristokratische Opposition gegen absolutistische Herrschaft handeln.⁸⁹

Vor dem Hintergrund der hier erläuterten Annahmen zur Dynamik kollektiver Selbstsakralisierung kann es nicht überraschen, wenn die Sakralisierung des Volkes die Gestalt ethnischer kollektiver Selbstsakralisierung annimmt. Die Soziologie war dafür seit ihren Anfängen sensibel – seit William Graham Sumner die berühmte Unterscheidung von »in-group« und »out-group« eingeführt und aus ihr seine Theorie des Ethnozentrismus abgeleitet hatte.⁹⁰ Für ihn war die Feindseligkeit gegenüber Nichtmitgliedern eines Kollektivs schlicht die Kehrseite des Zusammengehörigkeitsgefühls im Inneren. Der Ethnozentrismus ist in dieser Sichtweise eine notwendige Folge des inneren Bandes, das Konflikte und Interessendivergenzen innerhalb eines Kollektivs in Schach hält und so im ewigen Konkurrenzkampf der Gesellschaften diesen innere Einheit verleiht. Auch Max Weber war sich dieser Zusammenhänge bewußt und verknüpfte sie mit Klassenunterschieden oder ständischen Abstufungen innerhalb des angeblich homogenen »Volkes«:

»In der Tat ist die Überzeugung von der Vortrefflichkeit der eigenen und der Minderwertigkeit fremder Sitten, durch welche die ›ethnische Ehre‹ gespeist wird, den ›ständischen‹ Ehrbegriffen durchaus analog. ›Ethnische‹ Ehre ist die spezifische Massenehre, weil sie jedem, der der subjektiv geglaubten Abstammungsgemeinschaft angehört, zugänglich ist.«⁹¹

Die armen Weißen in den Südstaaten der USA, so Weber, seien deshalb mehr als die Plantagenbesitzer die sozialen Träger der Rassenantipathie, »weil gerade ihre soziale ›Ehre‹ schlechthin an der sozialen Deklassierung der Schwarzen hing.«⁹² Alle Äußerlichkeiten können dabei zu Symbolen ethnischer Zugehörigkeit oder Abstoßung werden.

Für ein Verständnis der Geschichte des Nationalismus sind diese Zusammenhänge ausschlaggebend. Es stellt keine Leugnung der vielfältigen ökonomischen, politischen oder militärischen Ursachen für Nationalstaatsbildungen dar, wenn man nationalistischen Bewegungen mehr als zweckrationale Motive unterstellt, sondern ihnen und ihren einzelnen Mitglie-

⁸⁹ Zur Verwendung dieser Formel durch die »Frondeurs« in Bordeaux 1652/53 siehe Oakley 2006, 138.

⁹⁰ Sumner 1919, 3–40. Zur Darstellung und Diskussion seiner Theorie vgl. Joas/Knöbl 2008, 154–160.

⁹¹ Weber 2001a, 168–190, hier 178.

⁹² Ebd., 179.

dern eine *Sakralisierung der Nation* zuschreibt.⁹³ Ebensovienig wie die kollektive Selbstsakralisierung in relativ egalitären Stammesgesellschaften nur eine Sakralisierung der menschlichen Mitglieder des Kollektivs darstellte, sondern von der Sakralisierung von Orten, Zeiten und Gegenständen auf das Kollektiv ausstrahlte, ist die kollektive Selbstsakralisierung einer Nation auf die Menschen begrenzt. Sie geht immer darüber hinaus und bezieht ein bestimmtes Territorium mit markanten landschaftlichen Qualitäten und historischen Erinnerungspunkten, eine Vergangenheit mit Siegen und Niederlagen, Helden und Märtyrern sowie Sitten, Werte oder Rechtsvorstellungen ein. Die Sakralisierung der Nation kann sich auf ein existierendes Staatsgebiet richten oder dessen Erweiterung anstreben, weil weitere Gebiete als von Natur aus zugehörig empfunden oder behauptet werden. Es kann um die Wiederherstellung »authentischer« Sitten und Institutionen gehen, die durch profanisierende, »verunreinigende« äußere Einflüsse oder durch eigene Achtlosigkeit verlorengegangen sind. Wo Staatlichkeit schwach entwickelt ist, kann sich die Sakralisierung der Nation auf das Volk ohne Staat richten und die Unabhängigkeit von vorhandenen staatlichen Ansprüchen oder die Gründung eines eigenen Staates als Ziel entwickeln.⁹⁴ Die Sakralisierung des Volkes oder einer Nation kann politisch völlig verschiedene Ausdrucksformen annehmen – von der Sakralisierung eines politischen Führers, der als Inkarnation eines mythisierten einheitlichen Volkswillens diktatorisch regiert, bis zur Begründung demokratischer Verfahren als institutioneller Übersetzung einer Souveränität des Volkes. Es gibt gute Gründe, die Wiederentstehung einer republikanischen Tradition in den italienischen Städten des späten Mittelalters ebenfalls nicht etwa als desakralisierende Tendenz, sondern im Gegenteil als Neubelebung der Sakralität der Politik und »Wiederentde-

⁹³ Ich stimme in dieser Hinsicht insbesondere den Arbeiten von Anthony D. Smith zu. Vgl. ders. 2003; ders. 1999, 3, 331–355. Smith ist stark beeinflusst von den Arbeiten George L. Mosses vor allem zur deutschen Geschichte. Vgl. ders. 1976. Reichhaltiges Material zum Zusammenhang von Nation und Religion in Deutschland bzw. Europa findet sich in den beiden folgenden Sammelbänden: Haupt/Langewiesche 2001; dies. 2004. Außerdem: Langewiesche 2008, 68–92. Ein sehr guter Forschungsüberblick, der das Ziel einer Integration von Religions- und Nationalismusforschung verfolgt, bei: Gorski/Türkmen-Dervisoglu 2013, 193–210. Vgl. außerdem Stark 1966–1974, Bd. 1, 69–135. Das Buch von Leonhard, *Bellizismus und Nation*, stellt ein wahres Kompendium der Wechselwirkungen von Sakralisierung der Nation und Nationalisierung des Sakralen in Europa und den USA dar.

⁹⁴ Reiches Material etwa zu den Buren in Südafrika und zur zionistischen Bewegung bei: Akenson 1992.

ckung der Verschmelzung von Heiligem und Macht, die der griechisch-römischen Antike eigen war«, aufzufassen; in den Worten eines Beraters der Republik Florenz im fünfzehnten Jahrhundert: »Deus est respublica, et qui gubernat rempublicam gubernat Deum. Deus est iustitia, et qui facit iustitiam facit Deum.«⁹⁵ Paolo Prodi, der dies zitiert, folgert: »Die Heiligkeit des Monarchen wird durch eine kollektive Sakralität als Ausdruck der neuen kollektiven Identität ersetzt«⁹⁶ – von Savonarolas Florenz bis zur Entstehung der Vereinigten Staaten. Das Verhältnis dieser im christlichen Europa neuartigen, auf die Antike zurückgreifenden Fusion von Sakralität und Macht zu den religiösen Traditionen ist dabei völlig variabel:

»Sie reicht von der Assimilierung des Kultes und der Modelle der Heiligkeit fast in Form der spannungsfreien Symbiose bis zu Haltungen des völligen Widerspruchs, die auch zum Bruch führen können.«⁹⁷

Der große religionsgeschichtliche Einschnitt der Entstehung »achsenzeitlicher« Religionen, von Vorstellungen der Transzendenz und des moralischen Universalismus, hat auch bei der Sakralisierung des Volkes Einfluß auf die Ausdrucksgestalt, wirkt aber als solcher nicht verhindernd auf die Tendenz zur kollektiven Selbstsakralisierung.⁹⁸ Wie schon unter Bedingungen der Herrschersakralität christliche Rechtfertigungen eine Mission des Herrschers zur Verteidigung und Verbreitung des Glaubens in Anspruch nahmen, so läßt sich die Sakralisierung des Volkes oder der Nation häufig mit dem Motiv einer spezifischen geschichtlichen Mission auf. Aus der naiven Egozentrik, Schützling des eigenen Gottes zu sein, wird unter Bedingungen des moralischen Universalismus eine Überzeugung, vor allen anderen Völkern auserwählt zu sein. Dieses Auserwähltheitsbewußtsein kann, muß aber nicht missionarische Gestalt annehmen,⁹⁹ in

⁹⁵ Zitate aus Paolo Prodi, »Konfessionalisierungsforschung im internationalen Kontext«, in: Joas 2008, 63–82, hier 67f. (»Gott ist die Republik, und wer die Republik beherrscht, beherrscht Gott. Ebenso ist Gott die Gerechtigkeit, und wer die Gerechtigkeit ausübt, schafft damit Gott.«)

⁹⁶ Ebd., 68.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Zur Geschichte der Sakralisierung des Staates und ihrer Gefahren jetzt sehr differenziert (auch in der Auseinandersetzung mit meiner These von der Sakralität der Person): Siep 2015.

⁹⁹ Für die Gründe, warum in der Geschichte des antiken Judentums sich der Missionarismus nur schwach ausbildete, interessierte sich Max Weber stark. Vgl. oben, Kap. 4. – Anthony D. Smith versucht, diesen Unterschied durch die Begriffe »covenanted« und

jedem Fall stellt es eine ingeniose Verknüpfung von Universalismus und Partikularismus dar. Ich bin weit davon entfernt, einen solchen Auserwähltheitsglauben negativ mythisieren zu wollen, im Gegenteil: Es ist gut nachvollziehbar, wenn das Gefühl einer unerhört überlegenen religiösen Einsicht, die dem eigenen Volk zuteil geworden ist, in Begriffen einer besonderen »Begnadung« für ebendiese »Offenbarung« artikuliert wird. Entscheidend unter dem Gesichtspunkt des moralischen Universalismus ist aber, ob die Vorstellung von der eigenen kollektiven Auserwähltheit als unkündbare und unbedingte Bevorzugung oder als bedingte, verwirkbare und auch anderen zuteil werden könnende erscheint.¹⁰⁰ Berühmt ist eine Stelle beim Propheten Amos, in der ein Sonderrecht für das Volk Israel ausdrücklich bestritten wird.¹⁰¹

Der Auserwähltheitsglaube kann entsprechend moralisch disziplinierend nach innen, er kann aber auch rechtfertigend und motivierend für Expansionen nach außen wirken. Die Geschichte des Selbstverständnisses der USA ist von diesen Spannungen in geradezu exemplarischer Weise durchzogen.¹⁰² Über die Jahrhunderte schon vor der Staatsgründung bis in unsere Zeit ziehen sich Äußerungen, die die eigenen – oft durchaus partikularistischen – Ziele universalistisch überhöhen und den Amerikanern eine Mission zur Zivilisierung der Welt zuschreiben. Die Ausdrucksform dafür greift oft auf alttestamentliche Motive zurück. Es wäre aber falsch, in diesen Tendenzen kollektiver Selbstsakralisierung unter den Bedingungen des moralischen Universalismus einfach die Auswirkungen einer untergründigen Motivkontinuität zu sehen. Bestimmte alte Deutungsschemata eignen sich eben für die Artikulation neuartiger Situationen, die in irgendeiner Form artikuliert werden müssen. Die USA sind auch keineswegs der einzige Fall. In der Geschichte der Kolonialpolitik etwa Großbritanniens und Frankreichs spielen Behauptungen über Zivilisierungsmissionen eine zentrale Rolle.¹⁰³ Die Sowjetunion nahm in Anspruch, von der Mission zur Ausbreitung des Sozialismus im Interesse des weltweiten Proletariats geleitet zu sein, und in der Geschichte des

»missionary peoples« auszudrücken. Siehe ders. 2003, 95.

¹⁰⁰ Conor Cruise O'Brien hat dafür die schöne Formulierung von der Auserwähltheit mit oder ohne »tenure« gefunden: ders. 1988, 42.

¹⁰¹ Amos 9,7.

¹⁰² Vgl. Lee 1980; Cavanaugh 2011, 88–108. Speziell zur Geschichte der amerikanischen Außenpolitik: Krakau 1967.

¹⁰³ Dazu ausgezeichnet Osterhammel 2005, 363–425; zu Frankreich: Bogner 2014.

deutschen Nationalismus konnte geradezu aus dem Widerstand gegen einen falschen rationalistischen »westlichen« Universalismus eine nationale Mission der Deutschen begründet werden. »Jede der modernen Nationen hat ihren eigenen Messianismus entwickelt, eine Version des Weltendramas, in der ihr die Titelrolle zufällt.«¹⁰⁴

Die Sakralisierung des Volkes oder der Nation muß keineswegs religiöse Formen annehmen. Die Unterscheidung der Begriffe sakral und religiös sowie die Annahme säkularer Heiligkeiten – wie sie für dieses Buch leitend ist¹⁰⁵ – erlaubt es, Abstand zu halten von empirisch schwer zu haltenden Theorien über Republikanismus und Nationalismus als Produkten eines Säkularisierungsprozesses. Auch der Missionarismus universalistischer Religionen setzt sich unter Bedingungen der Säkularisierung fort. Von der Sowjetunion war bereits die Rede, doch ist schon der höchst säkulare Interventionismus der französischen Revolutionstruppen ein einschlägiges Beispiel.¹⁰⁶ Es gibt durchaus bemerkenswerte Kontinuitäten in der französischen Geschichte zwischen dem christlichen Auserwähltheitsglauben – die französische Nation als älteste Tochter der Kirche – und der säkular-revolutionären Gestalt – die Republik als Nation der Menschenrechte.¹⁰⁷

Derselbe Befund gilt auch für diejenige weitere Sakralisierung, die hier wegen ihrer welthistorischen Bedeutung zu behandeln ist, nämlich die *Sakralisierung der Person*. Einer Formulierung Émile Durkheims folgend, habe ich mit diesem Ausdruck den Prozeß bezeichnet, der zur Institutionalisierung der Menschenrechte und des Wertes universaler Menschenwürde geführt hat.¹⁰⁸ Ich sehe in diesem Prozeß den zweiten großen historischen Schubeiner radikalen Entsakralisierung politischer Macht – nach dem achsenzeitlichen Durchbruch mit der Entstehung der Grundlagen für die Weltreligionen und die Philosophie. Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Sakralität und Macht überragt die Institutionalisierung der Menschenrechte die Bedeutung des Investiturstreits und der Reformation in der europäischen Geschichte.

¹⁰⁴ Stark 1974, 31.

¹⁰⁵ Vgl. v.a. Kap. 3 dieses Buches und die erste Hälfte des vorliegenden Kapitels.

¹⁰⁶ Zu den entsprechenden Rechtfertigungen beim jungen Friedrich Schlegel und Joseph Görres vgl. Joas/Knöbl 2008, 83f.

¹⁰⁷ Dazu Smith 2003, 106–115.

¹⁰⁸ Joas 2015.

Diese Behauptung leuchtet gewiß nur dann ein, wenn zwei Mißverständnisquellen geschlossen werden. Es geht bei der Geschichte der Menschenrechte weder um eine bloße Ideengeschichte noch um eine Geschichte der Säkularisierung. Der Durchbruch zur Sakralisierung der Person kann aus einer internen Lerngeschichte einer universalistischen Religion hervorgehen. Dies war dort der Fall, wo die Entdeckung religiös Verfolgter, daß sie selbst zur religiösen Verfolgung Andersgläubiger verführbar sind, zu Versuchen der Selbstbindung in Gestalt der Institutionalisierung der Religionsfreiheit führte.¹⁰⁹ Gemeint ist damit natürlich nur eine solche Begründung von Religionsfreiheit, die nicht aus rein pragmatischen Gründen oder aus Indifferenz gegenüber aller Religion gewährt wird. Es muß auch eine Religionsfreiheit sein, die die Freiheit der Nichtgläubigen einschließt. Selbstverständlich kann ein ähnlicher Lernprozeß andere Menschen zur Ablehnung aller existierenden Formen von Religion als einer persönlichen Option führen. Für diese Menschen stellt sich dann die Frage, ob ihre Ablehnung sie zur Befürwortung einer Unterdrückung der Religion oder ebenfalls zum Einsatz für die Religionsfreiheit im genannten Sinne führt. Entscheidend ist die – religiöse oder nichtreligiöse – Sakralisierung jeder Person, jedes Menschen, unabhängig von Verdiensten und Vergehen.

Diese Sakralisierung der Person erfordert zwingend eine relative Entsakralisierung von Staat, Herrscher, Nation oder Gemeinschaft. Sie erfordert nicht, wie oft angenommen wird,¹¹⁰ eine Säkularisierung im Sinne eines Verzichts auf die Vorstellung von Gott als dem Quell aller Heiligkeit. In dieser Vorstellung kann vielmehr gerade, wie gesehen, ein Gegengewicht gegen die Sakralisierung irdischer politischer Macht liegen. Ein angemessenes Verständnis der Geschichte der Menschenrechte muß deshalb zwar die Entstehung und Entwicklung der Ideen über eine gleiche Würde aller Menschen einbeziehen, sich aber auf die Formen rechtlicher Positivierung dieser Ideen konzentrieren. Die Idee, daß allem Menschlichen eine besondere Qualität zukommt, war vermutlich nie ganz abwesend; Durkheim hat dies anhand des elementaren Respekts vor dem menschlichen Blut zu zeigen versucht.¹¹¹ Im vollen Sinn entsteht die empirische

¹⁰⁹ Ebd., 23–62.

¹¹⁰ Erkens 2013, 29.

¹¹¹ Durkheim (1912) 1981, 190.

Vorstellung einer Menschheit, die dann normativ als moralischer Universalismus aufgeladen werden kann, aber erst in der Achsenzeit. In meinen Ausführungen habe ich großen Wert darauf gelegt, auch diese ideengeschichtliche Neuerung auf die Geschichte der Macht zu beziehen – als eine schöpferische Reaktion auf den expansiven archaischen Staat. Jenseits der Verfügbarkeit dieser Idee aber muß sich die Geschichte der Menschenrechte vor allem für deren Institutionalisierung interessieren. Damit ziele ich auf die einzelstaatliche Institutionalisierung einerseits, auf eine transnationale Kodifizierung andererseits. Erstere begann mit den Menschenrechtserklärungen der amerikanischen und der französischen Revolution in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, letztere mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Alle haben selbstverständlich ihre jeweiligen Vorgeschichten und Wirkungsgeschichten.¹¹² Auch diese Entwicklungen können, so meine Behauptung, nicht aus inneren Reifungsprozessen der Idee oder einer langsamen Akkumulation guter Begründungen erklärt werden, sondern nur aus Konstellationen von Sakralisierungs- und Machtbildungsprozessen. Die Menschenrechtserklärungen des achtzehnten Jahrhunderts haben die Geschichte des absolutistischen Staats und seiner Herrschersakralität, die Erklärung von 1948 hat die Geschichte des totalitären faschistischen und nationalsozialistischen Staats als Hintergrund. Der weitere Ausbau der Menschenrechte geschieht wesentlich in Auseinandersetzung mit dem kolonialen Staat und dem kommunistischen Totalitarismus. Auch die Menschenrechte werden aber, wie die Idee universaler Menschenwürde, nie gesicherter kultureller Besitz. Es gibt auch hier keinen Vektor zunehmender Sakralisierung der Person.¹¹³ Sie können wie alle Sakralisierungen zur bloßen Rechtfertigung machtpolitischer Strategien verkommen oder gar, weil sie ein Hindernis für staatliches Handeln darstellen, ausdrücklich relativiert werden. Das ist in den letzten Jahren hinsichtlich des Folterverbots in der Terrorismusbekämpfung geschehen. Wenn dies auf breiter Front geschähe, erwiese sich erneut ein Widerpart zur Selbstsakralisierung machtvoller Kollektive als zu schwach.

¹¹² Dazu mehr in den in Anm. 109 genannten Büchern und der dort aufgeführten Literatur.

¹¹³ Joas 2014a, 43–49.

Mit der Behandlung von vier Formen des Verhältnisses von Sakralität und Macht – der kollektiven Selbstsakralisierung egalitärer Stammesgesellschaften, der Herrschersakralität, der Sakralisierung des Volkes oder der Nation, der Sakralität der Person – wird weder behauptet, daß es keine weiteren Formen der Verknüpfung von Sakralität und Macht gebe, noch wird eine historische Entwicklungstendenz, die mit Notwendigkeit von der einen Form zur anderen führe, unterstellt. Im Gegenteil: Mir erscheint die Vielfalt real existierender Formen kaum überblickbar, und ich bin mir bewußt, daß die deutlicher herauspräparierten Typen nur ein Beitrag dazu sein können, die reale Vielfalt überhaupt auf Begriffe zu bringen. Keiner hat um 1900 vorausgesagt, daß das zwanzigste Jahrhundert eine Verknüpfung der Bewegungen von Nationalismus und Sozialismus in Gestalt des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus hervorbringen würde, und ohne das kontingente Ereignis des Ersten Weltkriegs wäre es dazu vielleicht auch nicht gekommen. Damit entstanden aber auch ganz neue Formen der Sakralisierung der Politik, die an den archaischen Staat erinnern, aber durch die nun zur Verfügung stehenden technischen Mittel in ihrer Wucht auch immens gesteigert sind. Ähnliches gilt für die stalinistische Sowjetunion und die von ihr in anderen Ländern installierten Regime.¹¹⁴ Wer hat den Aufstieg eines terroristischen islamistischen Fundamentalismus bis hin zum Versuch einer Kalifatsstaatsbildung langfristig vorausgesagt? Wer hätte gedacht, daß ein auf dem Marxismus-Leninismus und seiner Imperialismustheorie fundierter Staat eine Herrscherdynastie mit magischen Ansprüchen hervorbringen kann, wie es in Nordkorea der Fall ist? Wer hätte erwartet, daß gerade aus der schiitischen Richtung des Islam im Widerstand gegen eine säkularisierende Entwicklungsdiktatur neue Formen einer theokratischen Verfassung entstehen, wie wir es im Iran sehen? Die Sozialwissenschaften sind häufig in der Gefahr, ihre Theorien von einigen wenigen »führenden« Ländern zu abstrahieren und dem Rest der Welt eine nachholende Entwicklung in derselben Richtung zu prognostizieren oder zu empfehlen. Eine Theorie, die demgegenüber die Vielfalt der Konstellationen von Macht und Sakralität hervorhebt, erwartet eine Vielfalt von Formen, da die Macht der einen die

¹¹⁴ Umfassend: Burleigh 2008; Maier 2000. Zu den Kontroversen über den Begriff »politische Religion« und die Leistungskraft bzw. Grenzen von Burleighs Ansatz u.a.: Burrin 1997, 321–349; Roberts 2009, 381–414.

Gegenkräfte der anderen mobilisiert, und das oft in ganz unerwarteten Richtungen. So können aus allen achsenzeitlichen Traditionen Formen des religiösen Fundamentalismus oder des Nationalismus hervorgehen, aber auch Formen des Widerstands gegen diese. Diese Religionen können sowohl Hindernis wie Treibmittel kollektiver Selbstsakralisierung sein. Das soll nicht heißen, daß alle Formen der Macht jederzeit möglich sind, wohl aber, daß alle religiösen und säkularen Traditionen ein beträchtliches Maß an Flexibilität in sich haben, was ihre Anpassung an Machtverhältnisse betrifft. Es gilt, der »Hegelschen Versuchung« teleologischer Geschichtsdeutung zu entgehen,¹¹⁵ ohne dabei zu vergessen, daß die Menschheit eine einzige Geschichte hat.¹¹⁶

Literatur

Akenson, Donald Harman

1992 God's Peoples. Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster, Ithaca.

Basso, Ellen

1985 A Musical View of the Universe. Kalapalo Myth and Ritual Performances, Philadelphia.

Bellah, Robert N.

2011 Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age, Cambridge.

Bloch, Marc

1998 Die wundertätigen Könige, München.

Boehm, Christopher

1999 Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior, Cambridge.

¹¹⁵ Ricoeur 1991, 312–333. Vgl. hierzu auch oben, Kap. 4, die Passage zum antihegelianischen Impuls bei Troeltsch.

¹¹⁶ Bei meiner ersten öffentlichen Präsentation dieser Gedankengänge [...] habe ich diese mit Bemerkungen zur »Sakralisierung Europas« (besser: »Selbstsakralisierung Europas«) verknüpft und auf gegenwärtige Tendenzen zur Idealisierung Europas, seiner Kultur und Vergangenheit aufmerksam gemacht. Diese finden sich übrigens bei islamophoben und »abendlandverteidigenden« Gegnern des europäischen Einigungsprozesses ebenso wie bei seinen Verteidigern. Das Medienecho auf meinen Vortrag hob fast nur diese Warnung vor der Sakralisierung Europas hervor. Vgl. Joas 2013, 259–285, hier 283–285.

Bogner, Daniel

- 2014 Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte, Bielefeld.

Bossy, John

- 1985 Christianity in the West 1400–1700, Oxford.

Breuer, Stefan

- 2014 Der charismatische Staat. Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft, Darmstadt.

Burleigh, Michael

- 2008 Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, München.

Burrin, Philippe

- 1997 Political Religion: The Relevance of a Concept, in: History and Memory 9, 321–349.

Cavanaugh, William T.

- 2011 Migrations of the Holy. God, State, and the Political Meaning of the Church, Grand Rapids.

Dilthey, Wilhelm

- 1924 Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: Dilthey, Wilhelm (Hg.): Gesammelte Schriften, Bd. 5: Einleitung in die Philosophie des Lebens / Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Leipzig/Berlin, 139–240.
- 1982 Gesammelte Schriften, Bd. 19: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften, Göttingen, 333–338.

Durkheim, Émile

- 1981 Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M.

Erikson, Erik H.

- 1966 Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a.M.

Erkens, Franz-Reiner

- 2002 Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin.
- 2006 Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart.

- 2013 Herrschersakralität. Ein Essai, in: Beck, Andrea / Berndt, Andreas (Hg.): *Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen*, Stuttgart, 15–32.
- Firth, Raymond
- 1970 *Rank and Religion in Tikopia. A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*, London.
- Frazer, James George
- 1923 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, New York.
- Gabriel, Karl / Gärtner, Christel / Pollack, Detlef
- 2012 (Hg.) *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin, 39–187.
- Gergen, Kenneth
- 1988 Charles Taylor, Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the ›Inner‹, in: Messer, Stanley / Sass, Louis / Woolfolk, Robert (Hg.): *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, 52–58.
- 1991 *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York.
- Gorski, Philip S. / Türkmen-Dervisoglu, Gülay
- 2013 Religion, Nationalism, and Violence: An Integrated Approach, in: *Annual Review of Sociology* 39, 193–210.
- Graf, Friedrich Wilhelm
- 2004 *Sakraltransfer*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7, 4. Auflage, Tübingen, 748–749.
- Habermas, Jürgen
- 1976 *Moralentwicklung und Ich-Identität*, in: Ders. (Hg.): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., 63–91.
- 1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.
- Harman, Donald
- 1992 *Akenson, God's Peoples. Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster*, Ithaca.
- Haupt, Heinz-Gerhard / Langewiesche, Dieter
- 2001 (Hg.) *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M.
- 2004 *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.
- Hobbes, Thomas
- 1976 *Leviathan*, Frankfurt a.M.

Honneth, Axel / Joas, Hans

- 1980 Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M.

Huizinga, Johan

- 1956 Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Reinbek.

Joas, Hans

- 1980 Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead, Frankfurt a.M.
- 1992a Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a.M.
- 1992b Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition, in: Ders. (Hg.): Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt a.M., 23–65.
- 1997a Der Identitätsbegriff und seine postmoderne Herausforderung, in: Ders. (Hg.): Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M., 227–251.
- 1997b Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M.
- 2000 Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist.
- 2004 Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg.
- 2008 Die Anthropologie von Macht und Glauben. Das Werk Wolfgang Reinhard in der Diskussion, Göttingen.
- 2009 Die säkulare Option und ihre Folgen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57, 293–300.
- 2011 Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.
- 2012 Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg.
- 2013 Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation«, in: Graf, Friedrich Wilhelm / Meier, Heinrich (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München, 259–285.
- 2014a Ist die Menschenwürde noch unser oberster Wert?, in: DIE ZEIT (Hg.): Wie soll ich leben? Philosophen der Gegenwart geben Antwort, München, 43–49.
- 2014b Replik, in: Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.): Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld, 243–264.
- 2015 Die Sakralität der Person, in: Ders.: Sind die Menschenrechte westlich? München.

Joas, Hans / Knöbl, Wolfgang

- 2004 Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt a.M.
- 2008 Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie, Frankfurt a.M., 154–160.

Jung, Matthias

- 1996 Dilthey zur Einführung, Hamburg.
- 1999 Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg.
- 2009 Der bewußte Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin.

Jussen, Bernhard

- 2009 The King's Two Bodies Today, in: Representations 106, 102–117.

Kantorowicz, Ernst H.

- 2016 The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology, Princeton.

Kleist, Heinrich von

- 1966 Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden, in: Ders. (Hg.): Werke, München, 810–814.

Koselleck, Reinhart

- 1989 Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M.

Krakau, Knud

- 1967 Missionsbewußtsein und Völkerrechtsdoktrin in den Vereinigten Staaten, Frankfurt a.M. / Berlin.

Krappmann, Lothar

- 1971 Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart.

Langewiesche, Dieter

- 2008 Reich, Nation, Föderation. Deutschland und Europa, München.

Lee, Ernest

- 1980 Tuveson, Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role (1968), Chicago.

Leonhard, Jörn

- 2008 Bellizismus und Nation. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750–1914, München.

Leppin, Hartmut

- 2013 Kaisertum und Christentum in der Spätantike. Überlegungen zu einer unwahrscheinlichen Synthese, in: Fahrmeir, Andreas / Imhausen, Annette (Hg.): Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive, Frankfurt a.M., 197–223.

Lukes, Steven

- 2004 Power. A Radical View, Basingstoke.

Maier, Hans

- 2000 (Hg.) Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen, Frankfurt a.M.

Mann, Michael

- 1990 Geschichte der Macht, Bd. 1, Frankfurt a.M.

Mead, George Herbert

- 1968 Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a.M.

Meier, Mischa

- 2007 Krisen und Krisenwahrnehmung im 6. Jahrhundert v. Chr., in: Scholten, Helga (Hg.): Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen. Fallbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit, Weimar/Wien, 111–125.

Mosses, George L.

- 1976 Die Nationalisierung der Massen. Von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich, Frankfurt a.M.

Münkler, Herfried

- 2005 Imperien. Die Logik der Weltherrschaft vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten, Berlin.

Nietzsche, Friedrich

- 1969 Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, in: Ders.: Werke I, München, 7–134.

Oakley, Francis

- 2006 Kingship. The Politics of Enchantment, Oxford.

O'Brien, Conor Cruise

- 1988 God Land: Reflections on Religion and Nationalism, Cambridge.

Osterhammel, Jürgen

- 2005 ›The Great Work of Uplifting Mankind‹, Zivilisierungsmission und Moderne, in: Barth, Boris / Osterhammel, Jürgen (Hg.): Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz, 363–425.

- Ozouf, Mona
1976 *La fête révolutionnaire*, Paris.
- Poggi, Gianfranco
2001 *Forms of Power*, Cambridge.
- Popitz, Heinrich
1992 *Phänomene der Macht*, Tübingen.
- Prodi, Paolo
2008 Konfessionalisierungsforschung im internationalen Kontext, in: Joas, Hans (Hg.): *Die Anthropologie von Macht und Glauben. Das Werk Wolfgang Reinhard's in der Diskussion*, Göttingen, 63–82.
- Reinhard, Wolfgang
1993 Historiker, ›Modernisierung‹ und Modernisierung. Erfahrungen mit dem Konzept ›Modernisierung‹ in der neueren Geschichte, in: Haug, Walter / Wachinger, Burghart (Hg.): *Innovation und Originalität*, Tübingen, 53–69.
- Rhodes, R. Colbert
1978 Émile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch, in: *Theory and Society* 5, 45–73.
- Ricoeur, Paul
1991 *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, München.
- Roberts, David D.
2009 ›Political Religion‹ and the Uses and Disadvantages of an Analytical Concept, in: *Contemporary European History* 18, 381–414.
- Rosa, Hartmut
1998 *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M.
- Sahlins, Marshall
1972 *Stone Age Economics*, Chicago.
- Schieffer, Rudolf
2011 Worms, Rom und Canossa in zeitgenössischer Wahrnehmung, in: *Historische Zeitschrift* 292, 593–612.
- Schubert, Hans-Joachim
1995 *Demokratische Identität. Der soziologische Pragmatismus von Charles Horton Cooley*, Frankfurt a.M.
- Seligman, Adam B.
2013 Reflexivity, Play, Ritual, and the Axial Age, in: *Sociologica* 1, 1–15.

Siep, Ludwig

- 2015 *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Tübingen.

Smith, Anthony D.

- 1976 *Die Nationalisierung der Massen. Von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich*, Frankfurt a.M.
- 1999 *Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals*, in: *Nations and Nationalism* 5, 331–355.
- 2003 *Chosen Peoples*, Oxford.

Stanner, William E. H.

- 1965 *Religion, Totemism and Symbolism*, in: Berndt, Ronald M. / Berndt, Catherine H. (Hg.): *Aboriginal Man in Australia. Essays in Honour of Emeritus Professor A. P. Elkin*, Sydney, 207–237.
- 1970 *The Dreaming*, in: Harding, Thomas G. / Wallace, Ben J. (Hg.): *Cultures of the Pacific. Selected Readings*, New York, 304–315.

Stark, Werner

- 1966–1974 *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*, New York.
- 1974 *Grundriß der Religionssoziologie*, Freiburg.

Sumner, William Graham

- 1919 *War*, in: Keller, Albert Galloway (Hg.): *War and Other Essays*, New Haven, 3–40.

Swain, Tony

- 1973 *A Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being*, Cambridge.

Taylor, Charles

- 1985 *Self-Interpreting Animals*, in: Taylor, Charles (Hg.): *Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge, 45–76.
- 2009 *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M.

Tillich, Paul

- 1965 *Der Mut zum Sein*, Hamburg.

Troeltsch, Ernst

- 1991 *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen.

Turner, Victor

- 1989 *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M.

Tuveson, Ernest Lee

- 1980 *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, Chicago.

Weber, Max

- 2001a Ethnische Gemeinschaften, in: Weber, Max (Hg.): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 168–190.
- 2001b Religiöse Gemeinschaften, in: Kippenberg, Hans Gerhard (Hg.): *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 22.2, Tübingen, 218–290.

Wißmann, Hans

- 1997 James George Frazer (1854–1941), in: Michael, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München, 77–89.

»Verzauberungen« am Anfang der Geschichte unserer Religionen

Der antike Tempel und seine spätantiken Stellvertreter

Angelika Neuwirth

1. Die Verlebendigung der Vergangenheit – eine Herausforderung an die Philologie

Koran-Philologie, die im ost-westlichen Konflikt um die Inklusion (oder Exklusion) des Islam in die europäische Kulturgeschichte immer wieder in den Zeugenstand gerufen wird, steht vor einer herausfordernden Aufgabe. Gefordert ist nicht weniger als eine »politische Philologie«¹. Ist Philologie aber nicht vielmehr eine zeitentbundene Praxis, eine Arbeit, die ihren Gegenstand »aseptisch«, im Sauerstoffzelt einer reinen Textwelt, fern jeder politischen Auseinandersetzung, bearbeitet? Die Frage ist nicht neu: Sie war bereits vor 140 Jahren einmal Thema: Im Jahr 1872 veröffentlichte einer der Begründer der Klassischen Philologie, Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, eine Schrift mit dem Titel *Zukunftsphilologie*², faktisch eine Polemik gegen das von Friedrich Nietzsche soeben publizierte Werk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*³. Wilamowitz insistierte auf einer »reinen Philologie als Wissenschaft jenseits der realen Zeit«. Nietzsche erwiderte mit dem Verdikt, die von Wilamowitz geforderte rigorose historische Forschung, hermetisch abgeschottet von der lebendigen Gegenwart des Forschers, sei von geradezu lethaler Wirkung, eine Methode, die klassische griechische Kultur »abzutöten«.

¹ Neuwirth 2014.

² Wilamowitz-Moellendorff 1969, 27–55.

³ Nietzsche 1988, 9–156; vgl. auch Porter 2000.

Der amerikanische Indologe Sheldon Pollock, dessen Manifest *Future Philology*⁴ wir die neugeweckte Erinnerung an diese Kontroverse verdanken, sieht in ihr mehr als eine wissenschaftsgeschichtliche Episode. Der Streit der beiden großen Gelehrten um die »Zukunftsphilologie« – als absolut textreferentiell, isoliert von den Fragen der Zeit betrieben, oder als offene, mit der intellektuellen Realität des Forschers und damit auch substantiell mit den Diskursen der Text-Entstehungszeit verschränkten politischen Philologie – sei vielmehr ein Streit zwischen Wissenschaft und Bildung, in Pollocks Worten »a struggle between historicists and humanists, [...] scholarship and life«, und damit ein Muster, das sich immer wieder aktualisiere. In der Tat hat Nietzsches Verdikt bald ein Echo gefunden – in dem ein halbes Jahrhundert später von Gershom Scholem gegen die Gelehrten der Wissenschaft des Judentums geschleuderten Vorwurf, »Totengräber des Judentums zu sein«⁵. Heute scheint das Pendel in der arabischen Philologie wieder zu Wilamowitz' Position einer gesellschaftsabgewandten Praxis zurückzuschwingen.

Zwar wurden Koran-Textstudien seit Beginn der Koranphilologie dem 19. Jh. intensiv betrieben⁶, doch blieb der Kontext des Koran fast ausschließlich auf einen einzigen Bereich begrenzt: die spätantiken theologischen Traditionen des weiteren Milieus. Obwohl sie wichtige Prämissen für die sich herausbildenden Koran-theologischen Positionen liefern, scheinen sie vielen Forschern vor allem Beweise für die Nachhaltigkeit und Vitalität der älteren religiösen Traditionen zu liefern. Ihre Thematisierung reicht in die Zeit der Entstehung der Koranforschung selbst zurück⁷, seither ist Koranforschung vor allem Rezeptionsforschung jüdischer oder christlicher Traditionen. – Die »indigenen«, archäologischen und epigraphischen Dokumente der arabischen Halbinsel erfahren erst in neuerer Zeit intensive Beachtung⁸, doch stellen auch sie den Korantext eher in einen historischen als in einen zeitgenössischen Kontext. Der Koran galt bis in neuere Zeit als Text aus dem abgelegenen Hidjaz, einer Landschaft,

⁴ Pollock 2009, 931–961. Vgl. auch Pollock 2011, 21–48. – Die Fragestellung liegt einem inzwischen an der Freien Universität gegründeten Langzeit-Fellow Projekt, World Philology, geleitet von Islam Dayeh, zugrunde (vgl. Dayeh 2016, 396–418).

⁵ Scholem 1997, 9–52.

⁶ Vgl. Nöldeke 1860.

⁷ Vgl. als Pionier der kontextuellen Erforschung des Koran Geiger 1833, dessen Werk *Was hat Mohamed aus dem Judenthume augenommen? die kritische Koranforschung eröffnete*.

⁸ Vgl. Robin 2015, 27–74.

die zwar von spätantiker Kultur berührt war⁹, die aber im Schatten der großen politischen und ideologischen Entwicklungen der weiteren Umwelt stand. Erst die in der Nachbardisziplin der spätantiken Geschichte neu erarbeiteten Analysen der ideologischen Positionen der Zeit¹⁰ – vor allem der im siebten Jahrhundert grassierenden apokalyptischen Vorstellungen – haben die Augen für die Tatsache geöffnet, dass die koranische Gemeinde selbst in diese aktuellen Debatten involviert war. Von der Bedeutung dieser politisch-ideologischen »Großwetterlage«, in die hinein der koranische Text spricht, soll im Folgenden die Rede sein. Denn erst sie erlaubt es, die Schnittstellen zwischen frühest-islamischen und gleichzeitigen römisch-byzantinischen Geschichtsbildern zu erkennen und damit auch – bis heute relevante – Prozesse einer »Verzauberung der Umwelt« in den Blick zu bekommen.

Bleibt noch Pollocks Forderung, auch den Standort des Forschers selbst als einen integralen Faktor seiner Arbeit anzuerkennen. Jan Assmanns Vorgang ist hier bedenkenswert. Der Gelehrte, der sich in der protestantisch-christlichen Tradition stehend und als Nachgeborener der schwersten Katastrophen und Verbrechen der deutschen Geschichte sieht, nimmt für sich in seinem Buch »Exodus« eine »teilnehmende Beobachtung« in Anspruch.¹¹ Daran angelehnt möchte auch die hier eingenommene Position als »teilnehmend« verstanden werden; dies aber nicht im Rückblick auf europäische Geschichte, sondern auf eine langjährige vor Ort, vor allem in Jerusalem, gesammelte Erfahrung von Interaktionen und gegenseitigen Inspirationen der drei monotheistischen Religionen, die vielfach gemeinsame (Tempel-relevante) Referenzpunkte haben. Es soll daher eine Vogelperspektive eingenommen werden, die sich über teleologisch polarisierende und exklusivistisch-eurozentrische Positionen hinwegsetzt.

⁹ Vgl. Montgomery 2006, 37–97.

¹⁰ Vgl. Howard-Johnston 2010; Stemberger 1999, 260–272.

¹¹ Vgl. Assmann 2015, 14.

2. Weltliche vs. sakrale Ordnung

Am Anfang steht ein doppel-gesichtiges Ereignis, triumphal für die »zivile Ordnung« Roms, vernichtend für die sakrale Ordnung Jerusalems: die Zerstörung des jüdischen Tempels. Der Triumphbogen des Titus feiert den im Jahre 70 errungenen römischen Sieg über die Provinz Iudaea, der mit der Zerstörung der Stadt Jerusalem und ihres Tempels besiegelt worden war. Aus dem Skulpturenprogramm im Inneren des Bogens ragt ein Relief hervor, das Weltruhm genießt – vielleicht gerade weil es die prätentöse Dimension des römischen Projekts so deutlich zur Schau stellt: Es zeigt den Triumphzug, auf dem wichtige Kultobjekte aus dem Tempel mitgeführt wurden, die Menora, die goldenen Trompeten, die Schaufeln für die Entfernung der Asche vom Altar und der Tisch für die Schaubrote – so als wären bei dem Feldzug nicht nur die jüdischen Rebellen, sondern auch der jüdische Kult selbst besiegt worden. Was der Triumphbogen markiert, ist aber – aus der Retrospektive gesehen – nicht das Ende des Kultes, sondern das – durch den monströsen Akt der Profanierung des Tempels eingeleitete – Ende der von Rom vertretenen säkularen Ordnung, oder – mit Guy Stroumsa gesprochen – das Ende der »Zivilreligion«, der *civic religion*¹². Denn was auf dem Relief zusammen mit den menschlichen Geiseln in die Gefangenschaft verschleppt wird, ging entgegen dem Augenschein gerade nicht verloren, sondern wurde Teil der Kultsymbolik der nun entstehenden neuen »kommunitären Religionen«, Judentum und Christentum, die wenig später die südmittelmeeerischen römischen Provinzen überziehen sollten. Wieder einige Jahrhunderte später wird sich die sakrale Ordnung noch einmal gegen militärisch überlegene Gegner, zuerst lokale Pagane, dann auch römische Armeen, behaupten und so dem Propheten Muhammad den Weg für die Gründung eines theokratischen Staates bahnen.

¹² Stroumsa 2011 unterscheidet zwischen ziviler, staatlich verankerter, und kommunitärer, auf Freiwilligkeit der individuellen Gläubigen, basierender Religion; im Übergang von ersterer zu letzterer sieht er eine der entscheidenden »religiösen Mutationen« der Spätantike.



Relief auf der linken Innenseite des Triumphbogens des Titus¹³



Al-ḥaram al-sharīf in Jerusalem¹⁴

¹³ Bild: Titusbogen; Autor*in: Dnlor_01; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rom,_Titusbogen,_Triumphzug.jpg (CC-BY-SA 3.0).

¹⁴ Bild: Al-ḥaram al-sharīf in Jerusalem; Autor*innen: Godot13 / Andrew Shiva; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ISR-2013-Aerial-Jerusalem-Temple_Mount_02.jpg (CC BY-SA 4.0).

Man kann – dem Vorbild Jan Assmanns in seiner Einschätzung bedeutender Ereignisse der alten Geschichte¹⁵ folgend – der Zerstörung des Tempels und seinem Wiederaufleben in machtvollen neuen Repräsentationen eine sinngeschichtlich paradigmatische Dimension zusprechen. Sie geht sogar über das jüdisch-christliche Europa hinaus, denn das Tempelkonzept ist gerade für den Islam formativ geworden, wo es eine Diversität von Heiligtumsbildern erzeugt hat, die so anderswo unbekannt ist. Die verworfenen Steine des Jerusalemer Tempels wurden so betrachtet zu »Bausteinen« neuer Heiligtümer: nicht nur dem auf Golgatha, sondern auch dem in Mekka und schließlich dem auf dem *Ḥaram al-sharīf*, das dem jüdischen Tempelberg eine neue sakrale Gestalt verliehen hat. – Sie alle sind verzauberte Rekonfigurationen, »Stellvertreter« des Tempels.

3. Ein modernes Shibboleth: Tempelberg / Masjid al-Aqsā

Heute über eine genealogische Beziehung, ein »verzaubertes Nachleben«, des Jerusalemer Tempels im islamischen Felsendom in Jerusalem zu sprechen, kommt einem Tabu-Bruch gleich. Zu einer Zeit, wo Archäologen international obsessiv damit befasst sind, den salomonischen Tempel wieder aufzufinden, herrscht in muslimischen Kreisen über den historischen Tempel Stillschweigen, das sich bei einigen sogar zu einer Bestreitung seiner historischen Realität überhaupt steigert.¹⁶ Auf jüdischer Seite wie-

¹⁵ Sein Buch *Exodus, Die Revolution der Alten Welt* (2015) erweist die Exodus-Narrative als paradigmatisch für die Identitätskonstruktion auch noch späterer europäischer Gesellschaften.

¹⁶ Die archäologische Erforschung der jüdischen Bebauung des Tempelbergs verband sich seit den 1980er Jahren mit der immer häufiger laut werdenden Forderung nach dem Wiederaufbau des Tempels auf dem Areal des Heiligtumsbergs. Als Antwort darauf griffen konservative muslimische Kreise auf ihre religiösen Traditionen zurück. Koranverse und Prophetenaussprüche wurden gegen die historischen Befunde ins Feld geführt. Die UNESCO-Resolution vom September 2016, in der die Wiedereinführung der islamischen Namen für die Heiligtümer eingefordert wurde, ist nur die Spitze des Eisbergs. In anderen Texten, wie der Broschüre *Clarifications of Misconceptions. Al-Aqsa Mosque* (2013), herausgegeben von der Verwaltung der Heiligtümer, wird der Fels, den Archäologen heute mit dem Tempel verbinden, aus seinem historischen Kontext gelöst und mit einer protologisch-eschatologischen – im Koran und im Hadith überlieferten – Ätiologie unterlegt. Der Fels ist nicht als Relikt eines Tempels, sondern als Ort des Schöpfungsbeginns, als Antipode des benachbarten Kettendoms, der den Ort des jüngsten Gerichts markiert, zu betrachten. Das Jerusalemer Heiligtum, schon aus dem Judentum als *axis mundi*, wo Anfang und Ende, Himmel und Erde, konvergieren, bekannt, ist dieser geschichtsabge-

derum werden heute unverhohlen missbilligende Fragen laut wie »Was sollen diese islamischen Bauten auf dem jüdischen Tempelberg?« Der gegenwärtige – politisch gefärbte – Antagonismus darf aber nicht für einen tieferen, hermeneutischen Einschnitt blind machen: Moderne Archäologen sind tief im Historismus des 19. Jahrhunderts verwurzelt, sie haben inzwischen Welten des Altertums zugänglich machen können, die sukzessive Teil der westlichen Identität geworden sind. Diese Erkenntnisse berühren sich aber kaum mit der traditionellen jüdischen Geschichtssicht, die das nationale Element in den Vordergrund stellt. Sie berühren sich noch weniger mit der islamischen Erinnerung; die relevante Geschichte erst im 7. Jh., mit dem Auftreten des Propheten, beginnen lässt.¹⁷ Der Islam – und mit ihm der Koran – ist ein Spätankömmling in der Religionsgeschichte. Er betritt die Bühne in der Spätantike – gemeint nicht als Epoche, sondern als ein »Denkraum«¹⁸, in dem Gebildete verschiedener Provenienz ein zentrales Projekt verfolgten, nämlich ihre jeweiligen »antiken«, kanonischen Texte unter einer neuen, »spätantiken« Perspektive neu zu lesen. Diese Perspektive ist beherrscht vom Wort, vom Logos. Nicht »Im Anfang«, sondern »Mit dem Anfang« (*be-reshit*, Gen 1, »Anfang« verstanden als »Schöpfungswort«) – so eine spätantike Deutung¹⁹ – »erschuf Gott Himmel und Erde«; das Wort geht also der Schöpfung voraus. Nicht mehr Gott allein wirkt in der Geschichte, es ist seine Rede, sein Wort, das wirkt. Faktische Ereignisse haben damit ihre Signifikanz an ihre geistige Bedeutung abgegeben. Die beiden traumatischen Erfahrungen, die die Entstehung der beiden älteren Religionen vorangestoßen hatten, die Kreuzigung Jesu und die Tempelzerstörung, werden von Christen und Juden spirituell verwandelt: die Kreuzigung wird durch die Auferstehung verklärt: die Tempelzerstörung beflügelte im Judentum die Vorstellung von einem transzendenten, »oberen Jerusalem«, zu dem privilegierte Gerechte im ekstatischen Zustand aufsteigen dürfen.²⁰ Im christlichen Kontext ist das »himmlische Jerusalem« seit der Offenbarung Johannes als Antipode der irdischen Stadt fest etabliert. Das steinerne Gebäude des physischen Tem-

wanden Sicht zufolge mit steinernen Tempelbauten unvereinbar.

¹⁷ Vgl. zu dieser Geschichtsauffassung die Kritik des libanesischen Historikers Kassir 2006.

¹⁸ Schmidt/Schmid/Neuwirth 2016, 1–35.

¹⁹ Vgl. Targum Neofiti zu Gen 1,3, wo der Logos, die Memra des Herrn, in den Schöpfungsprozess involviert ist. Vgl. Boyarin 2001, 256. Vgl. auch die Sprüche der Väter, in denen das Zehnwort bzw. die zehn Worte der Schöpfung aufgegriffen werden, mAvot 5,1.

²⁰ Vgl. zu der sog. Hekhalot-Literatur Schäfer 2011.

pels trat damit hinter seinem erhabeneren Bild als spiritueller Tempel zurück.

Das spirituelle Bild konnte aber auch wieder reifiziert werden.²¹ Seit Justinians Ausbau der Anastasiskirche spätestens wurde, wie Pilgerberichte bezeugen, Golgatha als der eigentliche Tempel, der Ort des endgültigen, erlösenden Opfers verehrt – typologisch die Erfüllung des biblischen Opferkults. Stundengebete nennen sich nach Tempelopferzeiten, so etwa *thysia hesperine*, »abendliches Opfer«. Weder Juden noch Christen hatten das Konzept des Opfers aufgegeben, sondern es vielmehr zu einem spirituellen Opfer sublimiert – sei es in Form kontinuierlichen jüdischen Lernens²², sei es in der Eucharistie-Feier der christlichen Liturgie. Der Tempel und sein Kult hatten bei Juden und Christen also nie aufgehört, den Beginn der monotheistischen Genealogie zu markieren. Der sich herausbildenden muslimischen Gemeinde dagegen war der Tempel in seiner ursprünglichen Funktion als Ort des Opferkults und damit als Grundstein der monotheistischen Gottesverehrung aus der lebendigen Erinnerung nicht bekannt. Was ihnen entgegentrat, waren nur die Spuren, die die Zerstörung überdauert hatten, nicht physische Steine, sondern Ideen, Hoffnungen auf Wiederherstellung, manifest in dem apokalyptischen und messianischen Denken, das die Umwelt im siebten Jahrhundert beherrschte, ein Erbe, das zu einem Nachdenken über Geschichte herausfordern musste. – Die koranische Einbettung in dieses ideologische Milieu blieb lange Zeit unbeachtet, erst dank neuer historischer Studien zum »Siebten Jahrhundert als Jahrhundert einer Weltkrise«²³ wird der Koran in dieses intellektuelle Kraftfeld gestellt.

²¹ Es konnte auch durch Allegorese neu verkörpert werden; vgl. Neuwirth *The Virgin Mary and the Jewish Temple* (im Druck).

²² Nach talmudischer Lehre ist nach der Tempelzerstörung der Gott für seine Kommunikation mit den Menschen verfügbare Raum auf den des Lehrhauses begrenzt. Vgl. bT Berakhot 8a: »Seit dem Tage, an dem das Heiligtum zerstört wurde, hat der Heilige, gesprochen sei er, in seiner Welt nichts weiter, als die vier Ellen der Halakha.« (vgl. Hartwig 1347).

²³ Howard-Johnston 2010.

4. Eine periphere Gemeinde und ihre Entdeckung Jerusalems als Zentrum

Wie hat man sich die Begegnung der peripheren arabischen Gemeinde mit den universalen ideologischen Bewegungen vorzustellen? Sie ergab sich offenbar aus einer Notwendigkeit: Die Gemeinde um Muhammad entstammte einer Stadt, Mekka, die um einen Heiligen Bezirk mit einem Tempel, *bait*, der Kaaba, herum angelegt war. Doch obwohl Mekka als Pilgerzentrum in der gesamten Halbinsel beträchtliches Prestige und wirtschaftliche Privilegien genoss, konnte es nicht beanspruchen, ein religiöses oder gelehrtes Zentrum zu sein²⁴, das in sein weiteres Milieu ausgestrahlt hätte. Es wird zutreffender – mit Christian Robin – als Enklave, als »a pocket«, des Heidentums auf der Halbinsel²⁵ beschrieben, deren Süden und Norden ja bereits für den Monotheismus gewonnen waren. Von dem heidnischen Kult ihres eigenen Tempels, der Kaaba, ausgeschlossen, musste die strikt monotheistische Gemeinde um Muhammad anderswo nach einem Zentrum suchen.



*Madaba-Karte, Ende des 6. Jh.:
die römische Stadt, mit Anastasis-Kirche im Mittelpunkt²⁶*

²⁴ Dies trifft eher auf Medina zu, wo eine gebildete jüdische Gemeinde ansässig war.

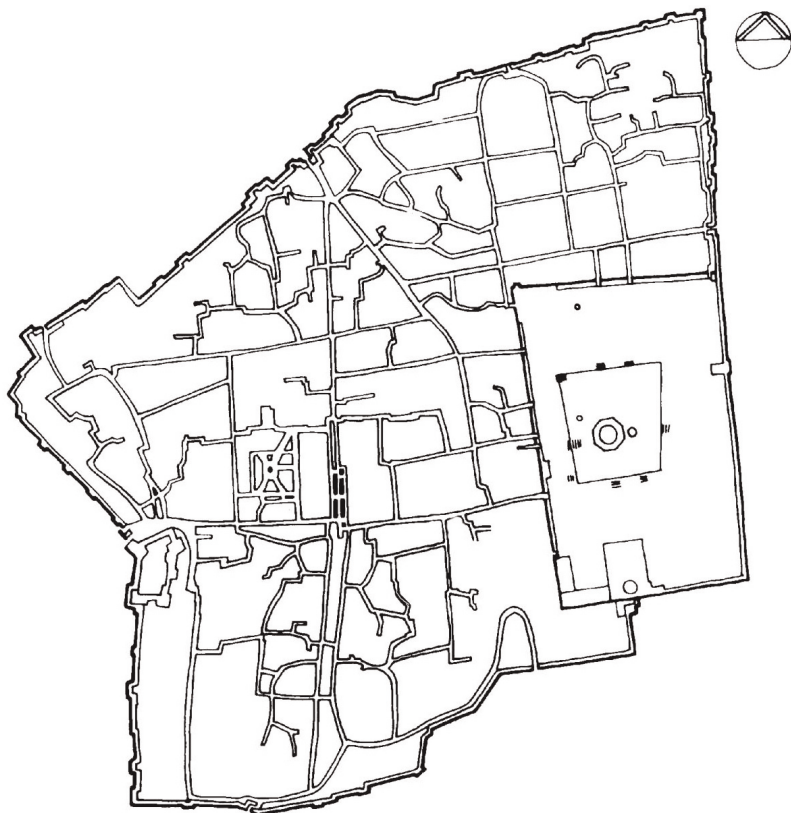
²⁵ Vgl. Robin 2016.

²⁶ Bild: Madaba-Karte; Autor*in: Berthold Werner; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madaba_BW_8.JPG (CC BY 3.0).

Ohne Konkurrenz war Jerusalem, das sich nach Hadrians urbaner Neustrukturierung 136 n. Chr. bald zu einer christlichen Stadt entwickelt hatte und dank der von den Kaisern Konstantin und Justinian erbauten prächtigen Kirchen zum unbestrittenen symbolischen Mittelpunkt des östlichen Christentums und vielbesuchten Wallfahrtsziel²⁷ geworden war. – Gerade im siebten Jahrhundert wurde seine Bedeutung als physischer Ort noch überstrahlt von einer ihm in der byzantinischen Reicheschatologie zugeschriebenen ideologischen Bedeutung als Ort der Endzeit.²⁸ Chiliastische Erwartungen, aufbauend auf Jes 53–54 und der Offenbarung Johannis (Kap. 20–21), hatten sich bereits in der frühen patristischen Literatur, etwa bei Irenaeus (2. Jh.), mit Jerusalem verbunden, waren aber durch die spirituelle Deutung vor allem des Origenes (3. Jh.) verdrängt worden. In der Reichsideologie des sechsten/siebten Jahrhunderts kommt Jerusalem apokalyptische Bedeutung zu, es wird zum Schauplatz entscheidender endzeitlicher Ereignisse. In Jerusalem würde der letzte Kaiser seine Machtinsignien dem Gekreuzigten ausliefern und so die Herrschaft Gott übergeben. – Die Prominenz der realen Stadt für die Christen darf aber nicht vergessen machen, dass sich mit Jerusalem ungeschwächte jüdische Hoffnungen auf den Wiederaufbau des Tempels verbanden. Denn der – nach der Zerstörung leer gelassene – jüdische Tempelberg behauptete weiterhin seine sakrale Aura: Entgegen der unter den Christen verbreiteten Sicht (die sich auch in der Madaba-Karte mit ihrer Aussparung des Tempelareals reflektiert), nach welcher für den Aufbau des »Neuen Jerusalem« der alte Tempel habe schwinden müssen, war der Tempel weiterhin in der jüdischen Erinnerung, vor allem der Liturgie präsent. – Auch die frühe Gemeinde schließt sich, noch in der Zeit der mekkanischen Verkündigung, Jerusalem als ihrem Zentrum an und richtet ihre Gebete zu ihm hin aus.

²⁷ Vgl. Perrone 1999, 221–239.

²⁸ Vgl. Ghaffar 2019.



Karte des heutigen Jerusalem mit Eintragung der Gebäude aus mamlukischer Zeit, die im Wesentlichen noch den römischen Stadtplan spiegelt, aber die prominente Position des Heiligtumsbergs im Südosten im Verhältnis zur Gesamtstadt erkennbar macht²⁹

Es sieht so aus, als sei nicht der Ort selbst, sondern seine spirituelle Ausstrahlung der Anlass für diese Zentrumswahl gewesen. Denn mit ihr vollzog sich eine entscheidende Wende, die der Gemeinde den Blick auf ein neues Tempel-Konzept öffnete: die Verlagerung der Präsenz Gottes an ei-

²⁹ Hamilton Burgoyne 1987, 64.

nen im Gebet anzustrebenden transzendenten Ort.³⁰ Das ererbte Tempel-Haus-Konzept wird durch einen neuen Typus von Heiligtum, das *masdjid*, ersetzt. Ein *masdjid* ist einfach ein »Ort der Niederwerfung«, der Gottesverehrung, dem griechischen *proskynetarion* entsprechend, ganz unabhängig davon, ob er überdacht, in ein Gebäude eingefügt ist oder sich unter freiem Himmel oder sogar in der Transzendenz befindet. Der neue Begriff reflektiert die bekannten schon von biblischen Propheten ausgesprochenen Vorbehalte gegen die Vorstellung von Gott als in einem Haus, *bait*, einem steingebauten Tempel, anwesend. Er dokumentiert aber nicht einfach einen Wissenszugewinn seitens der Gemeinde. Vielmehr geschah die Wiederbelebung der alten Tempelkritik aus aktuellem Anlass einer die Gesellschaft polarisierenden Auseinandersetzung um Jerusalem, ausgelöst durch den Überfall der sassanidischen Perser auf die bis dahin von Byzanz gehaltene Stadt im Jahre 614. Die byzantinische Niederlage und der Verlust Jerusalems wurden weithin als Katastrophe für die Gläubigen wahrgenommen. Zeitgenossenberichte sprechen von Massenermordungen christlicher Einwohner, dem Niederbrennen von Kirchen und der Verschleppung der Reliquie des Heiligen Kreuzes.³¹ Da die Sassaniden die Juden gegen die Christen stützten, drohte eine Umkehrung des religiös-politischen Status quo: spätestens von nun an war die christliche Welt – in den Worten von Guy Stroumsa – »rife with expectations of the Endzeit, with its traditional imagery of cosmic war between the forces of light and darkness«³². In jüdischen Kreisen wiederum flammten neue messianische Hoffnungen auf, die in Schriften diverser Gattungen, von historischen Berichten bis zu liturgischen Gesängen, *Piyutim*³³, Ausdruck fanden. Sogar der Wiederaufbau des Tempels wurde in Angriff genommen.

Reflexe dieser apokalyptischen Wellen sind auch im Koran erkennbar. Der Prophet Muhammad selbst dürfte von der neuen Dynamik ergriffen worden sein. Seine berühmte »Nachtreise nach Jerusalem«, *isrāʾ*, kann als eine Einbringung in die Debatte um den Status Jerusalems verstanden werden.

³⁰ Vgl. Bieberstein 2014, 13–25.

³¹ Vgl. Howard-Johnston 2010.

³² Stroumsa 2007, 289.

³³ Vgl. Stemberger 1999, 260–272.

Es heißt in Q 17:1:

»subḥāna lladhī asrā bi-‘abdihi laylan
 mina l-masdjidi l- ḥarāmi ilā l-masdjidi l-aqṣā
 alladhi bāraknā ḥawlahu
 li-nuriyahu min āyātīnā
 innahu huwa l-samī‘u l-‘alīm.«

»Gepriesen sei, der seinen Diener nachts ausziehen ließ
 von der heiligen Gebetsstätte zur ferneren Gebetsstätte,
 die wir ringsum gesegnet haben,
 um ihm von unseren Zeichen zu zeigen.
 Er ist der Hörende, der Sehende.«

Das Ziel dieser visionären Reise, *al-masdjid al-aqṣā*, »das fernere (oder fernste) Heiligtum«, ist offenbar ein nicht-irdischer Ort. Dennoch ist er lose mit dem Heiligen Land, »das wir ringsum gesegnet haben«, verbunden. Angesichts des schon feststehenden Ranges Jerusalems als *axis mundi*³⁴, darf man sich *al-masdjid al-aqṣā* als zwischen Himmel und Erde oszillierend vorstellen. Ein so vorgestelltes Jerusalem kann nicht Teil der Herrschaft der Byzantiner, d.h. der Christen, noch auch der Sassaniden, der Schutzherren der Juden, sein. Der Vers, der in der Tat eine dritte Option bietet, wird im Licht eines verwandten Bibelverses klarer verständlich. Der Anfang des Verses lässt den biblischen *locus classicus* für die Wahrnehmung der Präsenz Gottes in einem un-räumlichen, kosmischen Heiligtum durchklingen: den Ausruf *Barukh kevod YHWH mimqomo*. »Gepriesen sei die Herrlichkeit Gottes von seinem Ort her« (Ez 3,12), den der Prophet Ezechiel während seiner Thronvision (Ez 3,12–15) vernimmt. In der neueren Forschung wird *mimqomo* als Hinweis auf die Absenz des realen Tempels verstanden, Gott hat seinen Ort, *meqomo*, außerhalb des Tempels, im Kosmos als solchem. Beide, Ez 3,12 und der erste Teil von Q 17:1 haben rhetorische Elemente gemein: einen emphatischen Ausruf zum Preis Gottes *barukh kevod* und *subhana lladhi* gefolgt von einer indirekt belassenen Referenz auf den Tempel *mimqomo* (»sein Ort«) bzw. das »fernere (*aqṣā*) Heiligtum«, als Klimax. Bereits in einzelnen Qumran-Schriften und generell in der späteren jüdischen Exegese wurde dieser Ausruf den Engeln zugeschrieben, die ihren Gottesdienst in einem erhobenen Raum

³⁴ Vgl. Alexander 1999, 104–116.

feiern, zu dem hin auch die menschlichen Zelebranten streben, wenn sie ihren Gottesdienst feiern – ein gemeinsames Charakteristikum der drei liturgischen Traditionen.³⁵ Im jüdischen Gottesdienst wird der Ausruf an prominenter Stelle abgerufen: nach der Qedusha, dem Dreimalheilig aus Jes 6,1–3, und von der Gemeinde auch gestisch als Signal ihrer eigenen spirituellen »Erhebung« erkennbar gemacht. Der liturgisch wichtige Vers könnte durchaus zum Wissensbestand der Gemeinde Muhammads, der Doxologien als Anfang von Verkündigungen, Suren, geläufig sind, gehört haben, wenn sich eine Abhängigkeit auch nicht erweisen lässt. – Muhammads visionäre Reise markiert jedenfalls – nicht anders als Ezechiels Vision – einen Wendepunkt in seiner prophetischen Erfahrung, der ihm den Blick auf einen nicht länger räumlich bestimmten Tempel eröffnet. *Al-masdjid al-aqṣā* wird für die Folgezeit das spirituelle Heiligtum der Gemeinde, anerkannt als ihre *qibla*, das Ziel ihrer täglichen Gebete.

Die Annahme Jerusalems, des irdischen Antipoden des spirituellen Tempels, als Zentrum ist kein nur liturgisch relevanter Schritt. Jerusalems Besetzung von 614 war in den Augen der Gemeinde ein Schicksalsschlag, der monotheistische Gläubige insgesamt anging. Was jetzt in Jerusalem passierte, erschien als eine Wiederaufführung der historischen Katastrophe *par excellence*, der Zerstörung des Tempels. Über sie berichtet die kurz darauf folgende Versgruppe Q 17:4–8:

- 4 »Wir bestimmten für die Söhne Israels in der Schrift:
Zweimal werdet ihr Verderben stiften im Lande
und werdet dabei mächtig und anmaßend werden!
- 5 Wenn die erste der beiden Verheißungen eintritt,
schicken wir über euch Diener von uns von gewaltiger Kraft,
sie dringen gewaltsam in die Wohnstätten ein:
das ist eine Verheißung, die sich erfüllen wird.
- 6 Dann lassen wir euch wieder die Oberhand über sie gewinnen
und werden euch viel Gut und zahlreiche Söhne geben
und euch an Truppen stärker machen.
- 7 Wenn ihr Gutes tut, so für euch selber, und wenn ihr Böses tut, so gegen euch.
Wenn die Verheißung des letzten Males eintritt,

³⁵ Man denke christlicherseits an den Cherubim-Gesang beim Großen Einzug (des ostkirchlichen Gottesdienstes) und jüdischerseits an die »Inszenierung« der Rezitation des Ezechiel-Verses nach der Qedusha durch an Engelbewegungen erinnernde Gesten. Vgl. Sulzbach 2006, 47–62.

sollen sie euch schlimm zusetzen
 und sollen in die Gebetsstätte eindringen wie beim ersten Mal
 und ganz und gar zerstören,
 was sie in ihre Gewalt bekommen.

- 8 Vielleicht wird euer Herr sich über euch erbarmen.
 Wenn ihr umkehrt, kehren auch wir um.
 Doch haben wir Gehenna zum Gefängnis
 für die Ungläubigen gemacht.«³⁶

Dieser Bericht über die beiden Zerstörungen des Tempels von 587 v.Chr. und 70 n.Chr., der aus dem Rahmen der erzählenden Teile des Koran insofern herausfällt, als er mit der zweiten Tempelzerstörung Hergänge aus nach-biblischer Zeit thematisiert, reflektiert – genauer betrachtet – das zeitgenössische Ereignis von 614. Nicht nur die ungewöhnlich technisch-militärische Sprache, die an zeitgenössische Kriegsberichterstattung denken lässt, auch die faktischen Parallelen sind auffallend: In allen drei Fällen wird Jerusalem geplündert, jedes Mal kommen zahlreiche Menschen zu Schaden und werden Kultobjekte geraubt. Der neue Angriff ist ein Antityp der früheren Zerstörungen des Heiligtums.

Die Assoziation von 614 mit der früheren Tempelzerstörung ist dabei keine einzigartige Idee. Strategios, ein wichtiger, wenn auch nicht unvoreingenommener byzantinischer Berichterstatter zu dem Ereignis, stellt eine ähnliche Beziehung her, allerdings vor allem, um die Katastrophen gleichermaßen auf die Sündhaftigkeit der Opfer selbst zurückzuführen.³⁷ Die koranische Synopse verfolgt ein anderes Ziel: Der Rekurs auf die früheren katastrophalen Ereignisse hat eine ideologische Stoßrichtung. Denn beide Katastrophen, die von 70 und die von 614, haben messianische Erwartungen ausgelöst oder doch gestärkt, die mit dem strikten Monotheismus der Gemeinde unvereinbar sind. Mit seiner Betonung der exklusiv göttlichen Kontrolle über Geschichte und Eschatologie unter Ausschluss jeden Bezugs auf eine messianische Zukunft – es folgt auf die Tempelzerstörung keine innerweltliche Wiederherstellung, nur die eschatologische Abrechnung – weist der Koran die machtvolle Ideologie, die er vorfindet, zurück – eine Ideologie, in der die Kriegsparteien – mit apokalyptischen Figuren identifiziert – übermenschliche Dimensionen erhalten hatten.

³⁶ Vgl. zu einer detaillierten Analyse und Deutung des Berichts Ghaffar 2019, 15–27.

³⁷ Vgl. zu Strategios' Darstellung Stemberger 1999, 261–263; Howard-Johnston 2010, 163–167.

Die im Judentum undurchtrennbare Ereigniskette: Zerstörung des Tempels und das baldige Erscheinen eines Messias, der das Königreich Israels und den Tempel wieder aufrichten wird, ist in der koranischen Darstellung zugunsten einer exklusiv göttlichen Verfügung über die Geschichte zerrissen. Was hier abgewertet wird, ist nicht die Erinnerung an den realen Tempel selbst, sondern seine Assoziation mit der im siebten Jahrhundert mächtigen messianischen Ideologie.

5. Die medizinische Wende und die Gründung eines arabischen Zentrums

In der medizinischen Periode der Koranverkündigung, d.h. in den zehn Jahren nach der Emigration der Gemeinde von Mekka in das jüdisch geprägte Medina, werden steingebaute Tempel wieder rehabilitiert. Die in Mekka erreichte »Verzauberung der Welt«, die Vorstellung einer spirituell überwölbten Welt³⁸ mit einem »ferneren«, nicht irdischen Heiligtum, wird einer Rationalisierung unterworfen; das aus dem rabbinischen Judentum bekannte Motto »Nicht im Himmel ist sie (die Tora), sondern auf Erden«³⁹, wirkt sich auch auf die Gemeinde aus. Medizinische Verkündigungen lassen ein politisch motiviertes pragmatisches Überdenken der koranischen Botschaft erkennen. Eine der frühesten Revisionen betraf die liturgische Praxis: die *qibla* zu dem *masdjid al-aqṣā*. Das spirituelle Konzept eines mit Jerusalem verbundenen Heiligtums als universalem Zielpunkt der Gebete war unvereinbar mit der jüdischen Vorstellung von Jerusalem als ihrem nationalen Symbol; das Festhalten an ihm als Gebetsrichtung wurde problematisch. Jerusalem – schon biblisch mit exklusiv jüdischen Verheißungen beladen – hatte in der rabbinischen Tradition eine neue Gründungsgeschichte angezogen, nach welcher der Tempel auf den Grundmauern des Altars ruhte, den der Stammvater der jüdischen Volkes, Abraham, gemeinsam mit Isaak für ihr Opfer errichtet hatte⁴⁰ – ein genealogisches Konzept, konträr zu der Vorstellung der Gemeinde

³⁸ Vgl. Neuwirth 2017b, 40–44.

³⁹ Vgl. zu der mit diesem Verdikt endenden talmudischen Geschichte aus bT Baba Mezia 59a–b; Scholem 1996, 102–104.

⁴⁰ Vgl. Witztum 2009, 25–40; Neuwirth 2017b, 225–256.

von Jerusalem als einem spirituellen Ort. Für seine Wirkmächtigkeit spricht, dass das Ereignis in spätantiken Synagogen, d.h. der Nachfolgestitution zum Tempel, bildlich dargestellt wird, siehe Abbildung.



Fußbodenmosaik der Synagoge von Beit Alpha, Galiläa, die Akedah darstellend⁴¹

Eine der ersten in Medina ergriffenen Reformmaßnahmen war deswegen die Ersetzung der *qibla* nach Jerusalem durch die nach Mekka.

In Q 2:142–145 heißt es:

- 142 »Die Toren unter den Leuten werden sagen:
 Was hat sie abgebracht von der Richtung,
 die sie im Gebet einzunehmen pflegten?
- 143 Sprich: Gottes ist der Osten und der Westen.
 Er führt, wen er will, auf einen geraden Weg.
- 144 So haben wir euch zu einer Gemeinde der Mitte gemacht,
 damit ihr Zeuegn seiet über die Menschen und der Gesandte Zeuge
 über euch.
- [...]

⁴¹ Bild: Beth Alpha Akedah; Autor*in: jordan pickett; <https://www.flickr.com/photos/jordanpickett/8401506935/in/photolist-dNwciW-dNwdib-dNpViR-dNvCvC-dNvWEo-dNpNSk-dNvzWw-dNvTYm-dNqmQc-dNvZYG-dNvPto-dNvhcd-dNvUZL-dNpN6K-dNqD4F-9ke4WZ-dNvKZE-dNqxXz-dNqrPV-dNvYmW-dNvrT3-dNqqFT-dNvT75-dNqh5z-dNpXNH-dNvAXq-dNwaFY-dNpYUe-dNpFd8-cyNGh-dNvLV7-dNvYXE-dNvEfN-dNqytX-dNvFk7-dNvnhU-dNq9Da-dNpKm8-dNpU42-dNq7qe-dNvt23-dNq8Qc-dNpWqP-dNw7Q-u-dNvqH1-dNvVLo-dNvXfb-dNpLCx-bqMRXQ-D2pwj> (Flickr / CC BY-NC 2.0).

- 145 Wir sehen, wie du dein Antlitz wendest am Himmel,
 Nun werden wir dich zu einer Richtung wenden, die dich zufrieden
 macht.
 Wende dein Antlitz zur Heiligen Gebetsstätte (al-masdjid al-ḥaram)
 Und wo immer ihr seid, wendet euer Antlitz zu ihr.«

Der Verzicht auf Jerusalem war offenbar kontrovers. Das nicht physische *masdjid al-aqsā* durch ein *bait*, einen steingebauten Tempel, zu ersetzen, hieß, zu einem früheren Konzept zurückzukehren, das bereits als überholt gegolten hatte.⁴² In der gegebenen religionspolitischen Krise war die Einsetzung der Kaaba zum neuen Zentrum jedoch ein plausibler Schritt. Denn wie das jüdische Jerusalem war Mekka ein national signifikanter Ort mit alter Geschichtserinnerung. Als Zentrum eines Opfer-involvierenden Ritus, des *hadjj*, ließ es sich auch mit jenem mythischen Event verbinden, das dem jüdischen Tempel seine genealogische Bedeutung eingetragen hatte: mit der Akedah, Abrahams Sohnesopfer. Dieses Ereignis wird in einer medinischen Verkündigung statt im Heiligen Land in Mekka angesiedelt. Abraham wurde während seiner Pilgerfahrt in Mekka zur Opferung seines Sohnes aufgerufen. Die Akedah, die in einer mekkanischen Sure, Q 37, als Zeugnis der äußersten Gottestreue Abrahams vorgestellt worden war, ohne dass der Name der Landschaft oder des Sohnes gefallen wäre, wird nun fokussiert: Ein Zusatzvers zu der mekkanischen Sure stellt sicher, dass das Ereignis in der Umgebung von Mekka stattgefunden haben muss. Indirekt, durch die geographische Bestimmung nahegelegt, erhellt auch, dass nicht Isaak, sondern der arabische Sohn Abrahams der zu Opfernde gewesen sein sollte.

Die kurze Akedah-Perikope lautet (Q 37:99–109):

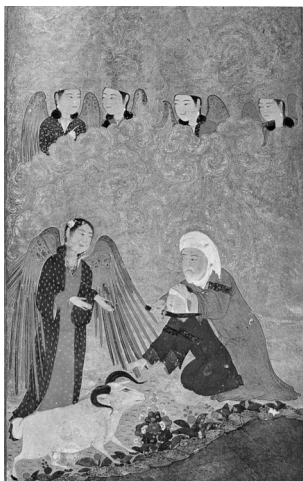
- 99 »Er (Abraham) sprach (zu seinem Vater)
 Ich gehe hin zu meinem Herrn, Er wird mich leiten.
 100 Herr, schenk mir einen von den Frommen!
 101 Da verkündeten wir ihm einen sanften Knaben.
 102 Als er mit ihm soweit gekommen war, den Lauf zu vollziehen,
 sprach er: Mein Sohn, ich sah im Traum, dass ich dich opfern soll.

⁴² Die Kaaba wird in V. 145 – in Referenz zu Q 17:1, wo es von dem visionären Ortsversetzung hieß *mina l-masdjid al-ḥaram ila l-masdjid al-aqsā*, »von der Heiligen Gebetsstätte zur Fern(er)en Gebetsstätte«, noch mit *al-masdjid al-ḥaram* bezeichnet, in späteren Sureen heißt sie *al-bait al-ḥaram* oder einfach *al-bait*.

So sieh, was du dazu meinst.
 Er sprach: Mein Vater, tu was dir befohlen wird,
 du wirst mich, so Gott will, geduldig finden.

- 103 Als sich die beiden (in Gottes Willen) ergeben hatten,
 und er ihn auf die Schläfe geworfen hatte,
 104 da riefen wir ihn an: Abraham,
 105 du hast den Traum erfüllt. So lohnen wir denen, die Gutes tun!
 106 Dies ist eine deutliche Prüfung.
 107 Durch ein gewaltiges Schlachtopfer schafften wir Ersatz für ihn,
 108 und wir ließen für die Späteren den Spruch zurück:
 109 Segen sei über Abraham!«

Der überlange Zusatzvers 102 ordnet den Traum in den Ablauf der Pilgerfahrt ein, wo dem – das Zeremoniell beschließenden – Opfer ein ritueller Lauf zwischen zwei kleinen Heiligtümern vorauszugehen hat. In dieser Phase seiner Wallfahrt wird Abraham zur Opferung seines Sohnes aufgefordert. Wie in der Spätantike üblich wird Abraham der Alleingang nicht zugemutet, sein – auch hier noch nicht namentlich genannter – Sohn beteiligt sich an dem Akt.



Bereitschaft Abrahams und seines Sohnes zum Opfer (Miniatur, 13. Jh.)⁴³

⁴³ Bild: Opfer; Autor*in: Timurid Anthology, Shiraz (1410–11); https://en.wikipedia.org/wiki/Binding_of_Isaac#/media/File:Timurid_Anthology_Zhertva.jpg (Public Domain).

Bei einer weiteren Evokation der Akedah in Medina wird schließlich der Akt des Opfers selbst angesprochen.

In Q 2:128 heißt es:

»Als Abraham und Ismael die Grundmauern des Tempels (bait) aufrichteten, (beteten sie) Unser Herr nimm dies (Opfer) von uns an. Du bist der Hörende, der Wissende.«

Indem beide, Abraham und sein Sohn – nun explizit der Stammvater der Araber, Ismael – den Altar für das Opfer errichten, legen sie die Grundstrukturen für die Kaaba, die, typologisch dem Vorbild der Grundlegung des Tempels folgend, der spätantiken Vorstellungen folgend über dem Opferaltar Abrahams steht.

Diese Legitimation der Kaaba als neuer Tempel sagt allerdings noch nichts über ihre gottesdienstliche Funktion aus. Während die jüdische Ätiologie des Tempels als eines Ortes des Opfers durch die Geschichte von Abrahams Opferbereitschaft in sich evident ist, fehlt eine vergleichbare Sachverbindung zwischen dem Abrahamsopfer und der Funktion der Kaaba, an der keine kollektiven Wallfahrts-Opfer dargebracht werden. Es geht hier eben um die neue monotheistische Sakralisierung der Kaaba, die auf den »Typus« des Tempels in seinem spätantiken Verständnis als Erinnerungsort an Abrahams individuelles Opfer rekurriert. Abraham wird auch erst in späterer Zeit, Q 22:26–29, als Stifter der *hadjj*-Riten eingeführt, die in einem in dem Nachbarheiligtum Mina dargebrachten kollektiven Opfer kulminieren:

- 26 »Als wir Abraham die Stätte des Tempels als Heimstatt anwiesen:
 Du sollst mir nichts beigesellen.
 Reinige meinen Tempel für die, die ihn umschreiten,
 die stehen, die sich verneigen und sich niederwerfen!
- 27 Rufe unter den Menschen zur Wallfahrt auf,
 dass sie zu dir kommen zu Fuß oder auf allerlei mageren Kamelen
 reitend,
 die aus lauter eingeschnittenen Passwegen hervorkommen.
- 28 Sie sollen dabei bezeugen, dass sie allerhand Nutzen davon haben
 und an einer bestimmten Zahl von Tagen
 den Namen Gottes über jedem Stück Vieh aussprechen,
 das er ihnen gegeben hat. Esst davon und gebt dem Notleidenden
 und Armen.

29 Danach sollen sie ihre rituelle Verwahrlosung aufgeben ...«

Das dabei von den Pilgern kollektiv dargebrachte Opfer, Q 22:28, ist in der Tradition als eben jenes Ersatzopfer verstanden worden, das in Q 37:105 »Durch ein gewaltiges Schlachtopfer lösten wir ihn aus«, anstelle des Sohnes tritt. Es ist anzunehmen, dass bei der Zurückführung der Kaaba-Geschichte auf Abrahams Opferbereitschaft bereits die prominenteste Funktion der Kaaba, nämlich Ausgangsort des *hadjdj* zu sein, und somit auch dessen Klimax, die Opferhandlung bei Mina, mitbedacht worden ist. Dass das Opfer im Bewusstsein der Gemeinde als eine signifikante Handlung präsent war, geht aus seiner Problematisierung hervor, in der das *hadjdj*-Opfer gegen das Opferverständnis in den Nahbarreligionen abgegrenzt wird.⁴⁴ In der *hadjdj*-spezifischen Sure Q 22:37 wird klargestellt:

»Weder ihr Fleisch noch ihr Blut wird zu Gott aufsteigen,
sondern einzig eure Gottesfurcht.«

Angesichts der nicht sicher datierbaren medizinischen Suren lässt sich die Entwicklung im Einzelnen allerdings schwer mit Sicherheit rekonstruieren.⁴⁵ Unverkennbar ist aber, dass sich die monotheistische Neu-Sakralisierung der Kaaba an der spätantiken Deutung des Tempels orientiert.

6. Eintritt in die Geschichte

Die durch diese Neulektüre des biblischen Berichts legitimierte Verlegung der *qibla* von Jerusalem nach Mekka kann als »Unabhängigkeitserklärung« der Gemeinde gelten. Indem die Gemeinde nun über ein eigenes Zentrum verfügte, war sie nicht mehr eine geduldete Minderheit, sondern imstande, ein eigenes Gemeinwesen aufzubauen und sogar das Projekt der Einigung der Halbinsel unter muslimischer Herrschaft mit militärischen Mitteln anzugehen. Was nun beginnt, ist die militante Phase des Gemeindelebens, mit Praktiken, die sich nicht wesentlich von denen der beherrschenden Strategen-Figur der Zeit unterschieden, derjenigen des römischen Kaisers

⁴⁴ Vgl. Neuwirth 2010, 554–560; Lazarus-Yafeh 2006, 263–290.

⁴⁵ Systematische Versuche dazu sind nach dem (noch sehr teleologisch ausgerichteten) Werk *The Meccan Feast* (2006) von C. Snouck Hurgronje nicht mehr unternommen worden.

Herakleios⁴⁶, dessen Kriegführung und Kriegspropaganda die provinziellere Geschichte des Hidjaz lange überschattet hatte.



Münzbild mit Darstellung von Herakleios und seinem Sohn⁴⁷

Muhammads Annäherung an Herakleios als Feldherrn wurde von einer neuen Kriegstheologie gestützt. War seine Karriere in Mekka am Leben des Mose ausgerichtet gewesen, für den Gott an seinen Feinden Rache nahm, so war er in der realen Welt Medinas, wo der Prophet ein »König in Verkleidung« war, auf sich gestellt. Die im mekkanischen Koran häufigen Bedrohungen der Gegner mit göttlicher Strafe, die bis dahin unerfüllt geblieben waren, verlangten nach Durchsetzung durch die Gemeinde selbst. Der duldende Prophet hatte sich zu einem kämpfenden Propheten zu wandeln. Auch hier gab es, wie Walid Saleh gezeigt hat⁴⁸, biblische Vorbilder: die Helden der biblischen Königsbücher. Aus ihrer Geschichte, aus der in Q 2:246–253 berichtet wird, kann V 246 gewissermaßen als Motto für das neue Ethos zitiert werden:

»Warum sollten wir uns weigern zu kämpfen auf dem Wege Gottes, da wir doch vertrieben wurden von unseren Häusern und unseren Kindern?«

Kriegerische Auseinandersetzungen – in der paganen beduinischen Gesellschaft der Halbinsel ohnehin an der Tagesordnung – ließen sich in der Situation der Gemeinde sowohl pragmatisch als auch biblisch recht-

⁴⁶ Vgl. Kaegi 2003; Howard-Johnston 2010.

⁴⁷ Bild: Herakleios und Sohn Konstantin III.; Autor*in: unknown bzw. Classical Numismatic Group; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/db/Solidus_Heraclius_Constantine_Obverse.jpg (CC BY-SA 3.0).

⁴⁸ Vgl. Saleh 2016; Saleh 2006, 261–283.

fertigen. Die von Muhammad selbst verantworteten Kriege waren zunächst überlebensnotwendige Maßnahmen, wie die Schlacht von Badr 624, ein Befreiungsschlag, der von der Gemeinde als ihr Nachvollzug des israelitischen Auszugs aus Ägypten gedeutet wurde.⁴⁹ Die Feldzüge galten in den folgenden Jahren der Einigung der mit einander rivalisierenden Stämme der Halbinsel unter die sakrale Ordnung des neuen Monotheismus. Durch gleichzeitige Missionsaktivitäten und militärische Vorstöße ließ sich ein neues politisches Konzept für die Halbinsel durchsetzen, in dem das vorher bereits als Handels- und Pilgerzentrum einflussreiche Mekka nun zu einem politischen und militärischen Machtzentrum aufstieg – dessen gesellschaftliche Wirklichkeit allerdings von der sakralen Ordnung, d.h. von frequenten liturgischen und rituell asketischen Übungen geprägt sein sollte⁵⁰. Vielleicht aufgrund dieser in der Umwelt ungewöhnlichen praktizierten Frömmigkeit betrachtet man Muhammad allzu oft als eine Figur der abgelegenen hidjazenischen Provinz. Spätestens mit der Wiedereinnahme Mekkas 630 ist er aber unter die aktiven politischen Spieler der weiteren Region zu rechnen. Obwohl dies selten ausgesprochen wird: Faktisch stehen Herakleios und Muhammad in einem Vorgänger-Nachfolger-Verhältnis.⁵¹ Die südmittelmeerischen Provinzen, die Herakleios zurückerobert hatte, wurden bereits eine Generation später von den Muslimen in Besitz genommen.

Allerdings unterscheidet beide ihr ganz verschiedenes Verhältnis zur Geschichte. Muhammad trat nicht in die Fußstapfen des »letzten römischen Kaisers«, sondern blieb gegenüber den apokalyptischen Ideologien seiner Zeit, die aus der Zerstörung des Tempels erwachsen waren, distanziert. Man könnte den Koran sogar insgesamt die Absicht bescheinigen, unter seinen verschiedenen Reformzielen vor allem die Abwehr der zu seiner Zeit virulenten apokalyptischen Ideologien verfolgt zu haben.

⁴⁹ Vgl. zu der Exodus-Deutung der Schlacht Neuwirth 2010, 669–671.

⁵⁰ Unter den in Medina erlassenen Anweisungen nehmen die Regelungen des Rituals einen besonders breiten Raum ein.

⁵¹ Vgl. El-Cheikh/Al-Rûm 1998, 356–364; El-Cheikh 1999, 5–21.



Das »Goldene« Osttor des Tempelbezirks⁵²

Zwei kurze Texte können die grundsätzlich verschiedenen Visionen von Herrschaft bei den beiden historischen Gestalten illustrieren. Nach einer über Herakleios im Umlauf befindlichen Legende⁵³ traf der Kaiser bei seinem Einzug in Jerusalem im Jahre 630, als er die Kreuzesreliquie nach Golgatha zurückbringen wollte, auf Hindernisse. Zu Pferd und in kaiserlichem Prunk will er durch das schwer mit messianischen Assoziationen aufgeladene⁵⁴ östliche Tor des Tempelbergs einziehen.

»Doch fielen plötzlich Steine aus dem Tor herunter, so als ob sie es verschließen sollten. Da erschien ein Engel, der ihn zur Demut gemahnt. Der Kaiser legt daraufhin seine Prachtgewänder ab und nähert sich barfüßig dem Tor. Sofort weichen die Steine zurück und lassen ihn passieren.«

Das Szenario nimmt dasjenige der syrischen Ps. Methodius-Apokalypse⁵⁵ vorweg, nach welcher »der letzte römische Kaiser« seine Krone vom Haupt nehmen wird und sie dem Gekreuzigten darbringt. Das römische Reich,

⁵² Bild: Goldenes Tor Jerusalem; Autor*in: Fallaner; [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Holy_Land_2018_\(2\)_P083_Jerusalem_The_Golden_Gate.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Holy_Land_2018_(2)_P083_Jerusalem_The_Golden_Gate.jpg) (CC BY-SA 4.0).

⁵³ Die Legenda ist am einfachsten zugänglich in der Legenda aurea, vgl. Benz 2004 [1955], 537–538; vgl. zu den älteren östlichen Überlieferungen Borgehammer 2009, 145–201; vgl. auch Sommerlechner 2003, 319–360.

⁵⁴ Nach Ez 44,1–3 wird sich dieses Tor, das verschlossene Osttor, erst für den Messias öffnen. Nach christlicher Überlieferung fand der Einzug Jesu in Jerusalem als Messias am Palmsonntag statt.

⁵⁵ Die einige Jahrzehnte später redigierte Methodius-Apokalypse (vgl. Stemberger 1999,

das nach der zeitgenössischen Vorstellung das vierte der von Daniel vorausgesagten Reiche ist, wird das letzte sein. Dieses Ende heraufzubeschwören – und sei es nur durch eine Geste – ist Ausdruck eines ehrgeizigen apokalyptischen Anspruchs, den Herakleios – wie aus seiner Kriegspropaganda bekannt ist – tatsächlich einige Zeit gehegt hat.⁵⁶

Der zweite Text ist ein Koranvers, der aus der gesamten Verkündigung herausragt, indem er – im Koran einzig – Muhammad eine transzendente Dignität verleiht, Q 33:56. Der Vers wird daher von Abdalmalik, dem Bauherrn des Felsendoms, in seiner großen Inschrift im inneren Ambulatorium auch mehrmals zitiert, um den Propheten auf Augenhöhe zu Jesus zu rücken.⁵⁷

Auch dieser Vers könnte auf das Jahr 630 zielen, in dem Muhammad triumphal in das nun zurückgewonnene Mekka einzog. Wieder sind Engel involviert, die ihn als Herrscher, oder besser: als geistigen Führer, bestätigen.

In Q 33:56 heißt es:

»Gott und die Engel beten über dem Propheten, ihr, die ihr glaubt, betet Eurerseits über ihm und wünscht ihm Heil.«

Hier ist es aber keine wunderbare Engelperscheinung im irdischen Jerusalem, die den Herrscher bei seiner – von der apokalyptischen Narrative geforderten – Annäherung an das Heilige unterstützt, sondern ein Engelkollektiv im transzendenten Raum, das seine Würde als geistiges Oberhaupt seiner Gemeinde bestätigt. Der hier eingblendete Gottesdienst der Engel ist am ehesten im himmlischen Heiligtum, im *masdjid al-aqṣā* vorzustellen. Mit dieser Bestätigung von Muhammads prophetischer Herrschaft in der Zeit haben sich für seine Gemeinde die in der Umwelt so wirkmächtigen messianischen und apokalyptischen Erwartungen erledigt.

Allerdings waren diese Ideologien damit für die Nachbarreligionen keineswegs erloschen, die dort gerade während der arabischen Eroberung

264–266) hat alte apokalyptische Bilder wieder aufgenommen. Die Kronen-Übergabe an Christus verbindet sich zwar nicht mit Herakleios' Einzug in Jerusalem, das Ereignis muss »aber zentral gewesen sein für die Szene, in der alle irdische Herrschaft zuende geht« (Stemberger 1999, 265).

⁵⁶ Herakleios' Rückeroberung der an Persien verlorenen Provinzen wurde als notwendige Voraussetzung für das Eintreffen der Endzeit propagiert (vgl. Reinink 2002, 81–92).

⁵⁷ Vgl. zur Felsendom-Inschrift Milwright 2016; vgl. zu der umayyadischen Baupolitik Elad 1999, 300–314.

runngswellen noch einmal aufflammten und die auch im späteren Islam zeitweise wieder aufflackern sollten.⁵⁸ Gerade deswegen verdient die konsequente Eliminierung dieses Gedankenguts aus der koranischen Botschaft als eine bedeutende Errungenschaft der Koran, man könnte sagen: als eine kulturkritische Einbringung in die Gedankenwelt der Zeit, besondere Anerkennung.

Eine zweite Errungenschaft ist ebenbürtig: Die Rezeption der biblisch-prophetischen Tempelkritik, die dazu führte, dass man – auch nachdem mit der Kaaba ein Steinbau wieder als Tempel eingesetzt worden war – neben diesem an einem spirituellen Tempel festhielt. Trotz der Prominenz von Mekkas Tempel, *bait*, der Kaaba, als Zentrum der Pilgerfahrt, ist das Bild des nicht-irdischen – über Jerusalem schwebenden – Tempels, des *masdjid al-aqṣā*, nicht verblichen. Sein irdischer Ort, der als *omphalus mundi* erkannte Fels – keineswegs die Kaaba in Mekka – wurde 60 Jahre nach dem Tode des Propheten mit dem prächtigsten Monument seiner Zeit, dem Felsendom, überbaut.



Der Felsendom (mit Fayence-Verkleidung aus dem 16. Jh.)⁵⁹

⁵⁸ Hier manifestiert sich apokalyptisches Denken vor allem in Krisensituationen, wie Bürgerkriegen. Solche Ereignisse wurden apokalyptisch als *fitan wa-l-malāhim*, »Prüfungen und Endzeit ankündigende Kriege«, gedeutet, die zumeist bereits auf Voraussagen des Propheten zurückgeführt wurden. Ihre Sukzession wird letztendlich in den Jüngsten Tag einmünden – ohne dass daraus jedoch eine dramatische Narrative konstruiert worden wäre. Vgl. Al-Azmeh 2004, 199–225.

⁵⁹ Bild: Felsendom; Autor*in: Jennifer Stahn; <https://www.flickr.com/photos/125343440>

Den ältesten islamischen Zeugnissen zufolge ist dieser Bau – entgegen einer oft geäußerten Forschungsmeinung⁶⁰ – nicht etwa ein Neubau des alten irdischen Tempels, noch auch als imperiale Selbstdarstellung des Bauherrn zu verstehen, sondern als Markierung der *axis mundi*⁶¹ und – in Erinnerung an die visionäre Reise des Propheten, die ihn in das spirituelle Jerusalem führte – als Ausgangspunkt für den geistigen Aufstieg zu seinem Antipoden, dem *masdjid al-aqsā*.

7. Rückblick

Es war davon die Rede, dass Judentum und Christentum auf den Jerusalemer Tempel als ihren Grundstein, als die ihren Monotheismus erst begründende Institution blicken. Lässt sich für den Islam eine vergleichbare theologische Genealogie denken? Fußt auch die islamische Religionskultur letztendlich auf dem Tempel? Nimmt man zur Kenntnis, dass die bibelgeschichtlichen Bedeutungsschichten, der salomonische Bau und seine Tempelweihe, die psalmistischen Wallfahrts-begleitenden Tempelpoesien, die prophetische Tempelkritik und Jesu Auseinandersetzungen mit dem Tempel dem »Spätankömmling Islam« nicht aus den Bibeltexten selbst noch auch aus ihrer Vergegenwärtigung in der Liturgie zugänglich waren, muss man dem Koran und damit dem Islam eine andere, eigene Form der Tempel-Beziehung zuerkennen, die sich nicht einfach mit »Leugnung« des Tempels beschreiben lässt. Die mit dem Koran begründete Religionskultur basiert gewissermaßen auf dem »Zweiten Teil« der Tempelgeschichte, seiner spätantiken Wahrnehmung, wo heilsgeschichtliche Figuren und Ereignisse unter Zurückstellung ihrer historischen Bedeutung spirituell eingebettet sind. Nicht dass die Gestalt Salomos im koranischen Horizont

@N08/36249620964/in/photolist-XefMoU-buro67-eJBUKo-25dYMqe-YwJAGD-GWzvoB-JsRQuJ-eJvNwx-GWzs88-XWRgxx-RNCoZh-YBdLhh-YALsCb-CPttCS-9uxLh7-aZ7BwR-aUkd4K-a6gXhU-4r3ZoF-63haim-XoQukx-5Bwx5i-2PC5hA-2PB3vW-2PwyLZ-YVwjoS-RYXR5-63harm-9DA9YN-86w8eT-rg4n7C-BFTR1-du8J8A-du8H8L-du37nK-du3cr4-CH6dMD-9DAiA9-25o4mP3-9DArVy-du3c9R-9DAhRS-22FVecj-Hj3pCQ-245PXgk-U1gMjM-Hj3p8m-24n5EPA-25o4gfN-25rK89P (Flickr / CC BY-NC 2.0).

⁶⁰ Vgl. Kaplony 2009, 100–131.

⁶¹ Vgl. Ess 1992, 89–103.

fehlte⁶² – sein Tempelbau wird nur, da die Gemeinde in mittelmekkanischer Zeit nicht mehr auf steingebaute Tempel, sondern auf »unräumliche Heiligtümer«⁶³ setzte, übergangen. Er selbst tritt in seiner weisheitlichen Gestalt, als bußfertiger Gottesdiener, auf. Während Jesajas und Ezechiels Tempelkritik zwar nicht historisch eingeordnet wird, aber durchaus ein Echo im Koran findet, ist Jesu Auseinandersetzung mit dem Tempel kein Thema; seine Person trägt im Koran keine konkret lebensgeschichtlichen Züge. Die biblischen Personen gehören einer spirituell verzauberten Welt an. Auch im Fall des Tempels interessiert vor allem seine metahistorische Dimension: der himmlische, oder doch über Jerusalem schwebende Tempel, der sich im *masdjid al-aqṣā* von Neuem manifestiert. Heilsgeschichtlich herausragende Ereignisse bleiben jedoch als solche relevant: der Altar für das Abrahamsopfer, das in der Spätantike explizit auf dem Tempelberg lokalisiert wurde, wird als Ätiologie für die stein-gebauete Gestalt des Heiligtums bei der Etablierung der Kaaba als monotheistischer Tempel in Mekka noch einmal formgebend.

Die besonders nach der Tempelzerstörung virulent werdende Wahrnehmung des Tempelbergs als *axis mundi*⁶⁴ dürfte bereits dem koranischen Konzept des fernerer/fernsten Heiligtums zugrunde liegen; sie wird ca. 80 Jahre später durch den Bau des Felsendoms architektonisch manifest gemacht. Aber wenn sich dessen Kuppel auch nicht über einem früheren Heiligtum, sondern über dem Fels als dem *omphalus mundi*, dem Ort des Anfangs und des Endes der Schöpfung, erhebt, so ist doch auch hier Geschichte mitgedacht. Allerdings ist es wieder spätantike Geschichte: Wie das fast ausschließlich aus Koranzitaten bestehende Inschriftenband⁶⁵ im Inneren des Baus bezeugt, ist die historische Gestalt des Propheten präsent, der auf Augenhöhe mit dem religiösen Heros des Ortes, mit Jesus, gestellt wird. Koranverse zu Jesus alternieren mit solchen zu Muhammad. Muhammads mit dem Felsendom in Erinnerung gebrachte Verbindung zum

⁶² Salomo-Geschichten werden im Koran in den Suren 38, 21 und 27 erzählt. Unter den ihm zugeschriebenen Prachtbauten, die er gemeinsam mit ihm dienstbaren Dämonen errichtet, fehlt jedoch der Tempel. Vgl. zu Sure 38 Neuwirth 2017a, 554–558 und vgl. zu Sure 21 und 27 Neuwirth, *Der Koran. Spätmittelmekkanische Suren.* (in Vorbereitung) Dagegen berichtet die traditionelle Exegese, etwa al-Thaʿlabi (11. Jh.) vom Tempelbau, vgl. Busse 2006, 388–392. Die unterhaltsam erzählte Geschichte bezeugt aber keinerlei theologisches Bewusstsein; der Tempelbau ist Episode.

⁶³ Bieberstein 2012, 527–534.

⁶⁴ Vgl. Alexander 1999, 104–119.

⁶⁵ Vgl. Milwright 2016.

masdjid al-aqsā, dem visionären nicht-räumlichen Heiligtum, hatte der Gemeinde den Zugang zu einem neuen – an kein »Haus«, bait, mehr gebundenen – Gottesbild eröffnet. Das Areal auf dem Tempelberg wird diesem Ereignis zu Ehren als Ganzes *al-masdjid al-aqsā*, genannt. – Man muss hierin kein Gegenkonzept zum Tempel sehen. Insofern dieses *masdjid al-aqsā* nicht anders als »sein Ort«, *meqomo*, in der Ezechiel-Vision auch, eine sublimierte, »verzauberte« Projektion des Tempels ist, wie sie sich im Judentum und Christentum längst vorher vollzogen hatte, löst sich der Gegensatz auf. Auch der Islam gründet somit auf dem Jerusalemer Tempel, nur eben auf dessen spätantiker, bereits metahistorischer, spiritueller Manifestation. Ein Prophetenwort hat diese neue, spätantike Tempelwahrnehmung auf den Punkt gebracht, indem es unter den Gottgewährten Auszeichnungen Muhammads eine besonders hervorhebt⁶⁶: Der Prophet selbst sagt von sich:



»Mir wurde gegeben, was keinem Propheten vor mir gegeben wurde (es folgen fünf Auszeichnungen, deren zweite die folgende ist): Die ganze Welt ist für meine Gemeinde als Gebetsstätte [...] ausgelegt; wo immer sie die Gebetszeit ereilt, kann sie das Gebet verrichten.«

Zu dieser Ubiquität des irdischen Gebetsorts passt die Grenzenlosigkeit des kosmischen Raums, durch den sich einmal der Prophet des Islam in seiner visionären Reise erhoben hat und durch den sich weiterhin die Gebete der Gemeinde zu Gott erheben.

Der Aufstieg zum kosmischen Tempel⁶⁷

⁶⁶ Vgl. Al-Bukhari o. J., 331.

⁶⁷ Bild: Aufstieg Muhammads zum kosmischen Himmel; Aufstieg zum kosmischen Himmel; Autor*in: Khamseh of Nizami (Sultan Muhammad zugeschrieben); https://de.wikipedia.org/wiki/Himmelfahrt_Mohammeds#/media/Datei:Miraj_by_Sultan_Muhammad.jpg (Gemeinfrei).

Literatur

Al-Azmeh, Aziz

- 2004 God's Chronography and Dissipative Time. Vaticinium ex Eventu in Classical and Medieval Muslim Apocalyptic Traditions, in: *The Medieval History Journal* 7,2, 199–225.

Al-Bukhari

- o. J. Al-Sahih, Kairo.

Alexander, Phillip

- 1999 Jerusalem as the Omphalos of the World. On the History of a Geographical Concept, in: Levine, Lee I. (Hg.): *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York, 104–119.

Assmann, Jan

- 2015 *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München.

Benz, Richard

- 2004 *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine* [1955], 14. Auflage, Gütersloh.

Bieberstein, Klaus

- 2012 Eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen im Raume. Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems, in: *Communio* 41, 527–534.
- 2014 Die Wanderungen der Wohnungen Gottes. Vom Sinai zur Westmauer Jerusalems, in: Wimmer, Stefan Jakob / Garfus, Georg (Hg.): »Vom Leben umfängen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg, Münster, 13–25.

Borgehammer, Stephan

- 2009 Heraclius Learns Humility. Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of the Exaltatio Crucis, in: *Millenium. Jahrbuch zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrhunderts n.Chr.* 6, 145–201.

Boyarin, Daniel

- 2001 The Gospel of the Memra. Jewish Binitarism and the Prologue to John, in: *The Harvard Theological Review* 94, 243–284.

Busse, Heribert

- 2006 *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern. Qiṣaṣ al-anbiyā' oder 'Arā'is al-mağālis von Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm at-Ta'labī*, Wiesbaden.

Dayeh, Islam

- 2016 The Potential of World Philology, in: *Philological Encounters* 1, 396–418.

Elad, Amikam

- 1999 Pilgrims and Pilgrimage to Jerusalem during the Early Muslim Period, in: Levine, Lee I. (Hg.): *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, 300–314.

El-Cheikh, Nadia / Al-Rüm, Sūrat

- 1998 A Study of the Exegetical Literature, in: *Journal of the American Oriental Society* 118/3, 356–364.

El-Cheikh, Nadia

- 1999 Muhammad and Heraclius. A Study in Legitimacy, in: *Studia Islamica* 89, 5–21.

Ess, Josef van

- 1992 Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of Some Texts, in: Raby Julian / Johns, Jeremy (Hg.): *Bayt al-Maqdis. Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford, 89–103.

Geiger, Abraham

- 1833 Was hat Mohamed aus dem Judenthume augenommen?, Leipzig.

Ghaffar, Zishan

- 2019 *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren*, Paderborn.

Hamilton Burgoyne, Michael

- 1987 (Hg.) *Mamluk Jerusalem. An Architectural Study*, Buckhorst Hill.

Hartwig, Dirk

- 1347 *Texte der Umwelt*, online: corpusscoranicum.de

Howard-Johnston, James

- 2010 *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford.

Kaegi, Walter E.

- 2003 *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge.

Kaplony, Andreas

- 2009 635/638. The Mosque of Jerusalem (Masjid Bayt al-Maqdis), in: Grabar, Oleg / Kedar, Benjamin Z. (Hg.): *Where Heaven and Earth Meet. Jerusalem's Sacred Esplanade* Jerusalem, Austin, 100–131.

Kassir, Samir

2006 Das arabische Unglück, Berlin.

Lazarus-Yafeh, Hava

2006 The Religious Dialectics of the Hajj, in: Hawting, Gerald (Hg.): The Development of Islamic Rituals, Aldershot, 263–290.

Milwright, Marcus

2016 The Dome of the Rock and its Umayyad Mosaic Inscriptions, Edinburgh.

Montgomery, James

2006 The Empty Ḥijāz, in: Montgomery, James (Hg.): Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One, Leuven, 37–97.

Neuwirth, Angelika

2010 Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin.

2014 Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie, Berlin.

2017a Der Koran. Frühmittelmeckkanische Suren, Berlin.

2017b Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg.

o.J. The Virgin Mary and the Jewish Temple *[im Druck]*.

o.J. Der Koran. Spätmittelmeckkanische Suren *[in Vorbereitung]*.

Nietzsche, Friedrich

1988 Die Geburt der Tragödie, in: Colli, Giorgio / Montinari,azzino (Hg.): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, München / Berlin / New York, 9–156.

Nöldeke, Theodor

1860 Die Geschichte des Qorans, Berlin.

Perrone, Lorenzo

1999 The Mystery of Judaea (Jerome, Ep. 46). The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought, in: Levine, Lee I. (Hg.): Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam, New York, 221–239.

Pollock, Sheldon

2009 Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World, in: Critical Inquiry 35/4, 931–961.

2011 Crisis in the Classics, in: Social Research 78/1, 21–48, online: <https://www.jstor.org/stable/23347202>.

Porter, James

2000 Nietzsche and the Philology of the Future, California.

Reinink, Gerrit J.

2002 Heraclius, the new Alexander. Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius, in: Reinink Gerrit J. / Stolte, Bernard H. (Hg.): The Reign of Heraclius (610–641). Crisis and Confrontation, Leuven, 81–92.

Robin, Christian J.

2015 L'Arabie dans le Coran. Re-examination de quelques termes à la lumière des inscriptions pre-islamiques, in: Déroche, Francois / Robin, Christian J. / Zink, Michel (Hg.): Les origines du Coran. Le Coran des origines, Paris, 27–74.

2016 Mitteilung im Rahmen eines Vortrags, gehalten an der BBAW.

Saleh, Walid A.

2006 »What if you refuse, when ordered to fight?« King Saul (Talut) in the Qur'an and Post-Qur'anic Literature, in: Ehrlich, Carl S. (Hg.): Saul in Story and Tradition, Tübingen, 261–283.

2016 End of Hope. Suras 10–15, Despair and a Way Out of Mecca, in: Neuwirth, Angelika / Sells, Michael: Qur'anic Studies Today, London / New York.

Schäfer, Peter

2011 Die Ursprünge der jüdischen Mystik, Berlin.

Schmidt, Nora / Schmid, Nora K. / Neuwirth, Angelika

2016 Spätantike. Von einer Epoche zu einem Denkraum, in: Schmidt, Nora / Schmid, Nora K. / Neuwirth, Angelika (Hg.): Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran, Wiesbaden, 1–35.

Scholem, Gershom

1996 Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: Scholem, Gershom (Hg.): Über einige Begriffe des Judentums, Berlin, 102–104.

1997 Überlegungen zur Wissenschaft des Judentums, in: Schäfer, Peter / Necker, Gerold / Hirschfelder, Ulrike (Hg.): Judaica, Bd. 6, Frankfurt am Main, 9–52.

Snouck Hurgronje, Christian

2006 The Meccan Feast, in: Hawting, Gerald (Hg.): The Development of Islamic Rituals, Aldershot, 139–161.

Sommerlechner, Andrea

- 2003 Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte, in: *Römische Historische Mitteilungen* 45, 319–360.

Stemberger, Günter

- 1999 Jerusalem in the early seventh century. Hopes and Aspirations of Christians and Jews, in: Levine, Lee I. (Hg.): *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York, 260–272.

Stroumsa, Guy G.

- 2007 False Prophet, False Messiah and the Religious Scene in Seventh-Century Jerusalem, in: Bockmuehl, Markus / Paget, James C. (Hg.): *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London / New York.
- 2011 *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin.

Sulzbach, Carla

- 2006 Of Temples on Earth, in Heaven und In-Between, in: Henderson, Ian H. / Oegma, Gerbern S. (Hg.): *The changing faces of Judaism, Christianity and other Graeco-Roman religions in Antiquity*, Gütersloh, 47–62.

Verwaltung der Heiligtümer

- 2013 *Clarifications of Misconceptions. Al-Aqsa Mosque, Jerusalem*.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von

- 1969 Zukunftsphilologie! Eine erwidern auf Friedrich Nietzsches »geburt der tragödie« (1872), in: Gründer, Karlfried (Hg.): *Der Streit um Nietzsches »Geburt der Tragödie«*. Die Schriften von E. Robde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Hildesheim, 27–55.

Witztum, Joseph

- 2009 The Foundation of the House (Q 2:127), in: *Bulletin of Oriental and African Studies* 72, 25–40.

Die Verzauberung der Steine

Das Mnemotop Jerusalem

Klaus Bieberstein

1. Das Apriori religiöser Erfahrung

Am 7. November 1917 sprach Max Weber in München in einem Vortrag vor Studierenden über Aufgaben und Grenzen der Wissenschaft als Beruf, er verwies auf die zunehmende »Intellektualisierung« und »Rationalisierung« der Neuzeit, die in der Option bestehe, zwar noch nicht alles zu wissen, aber – zumindest im Prinzip – alles wissen und durch Berechnung beherrschen zu können, und bezeichnete diese Perspektive als »Entzauberung der Welt«.¹

Zugleich war ihm sehr an der Werturteilsfreiheit der Wissenschaften gelegen, die zwar ermitteln können, wie ein bestimmtes Ziel zu erreichen sei, aber letzte Ziele des Handelns nicht definieren und Fragen nach dem Sinn des Lebens nicht beantworten können. Daher verlangte er angesichts der Werturteilsfreiheit der Wissenschaften von jedem Menschen die geistige Selbstbesinnung und sittliche Selbstbestimmung, »sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns«², die nur um den Preis eines *sacrificium intellectus* auch aus religiösen Quellen beziehbar sei³.

Allerdings versäumte er in diesem Zusammenhang zu fragen, welche positiven Funktionen im Sinnhaushalt einer Kultur die implizit vorausgesetzte, aber im Zug der zunehmenden »Intellektualisierung« und »Ratio-

¹ Vgl. Weber 1992, 71–111.

² Ebd., 104.

³ Vgl. Ebd., 110.

nalisierung« für obsolet erklärte »Verzauberung der Welt« realisiert haben könnte, noch mühte er sich, ihre eigenen, möglicherweise nichtwissenschaftlichen Regeln und ihren möglichen Beitrag zur Sicherung von Sinn zu erheben. Dennoch wurde die Option der »Entzauberung der Welt« zu einem geflügelten Wort und zumindest in Westeuropa zu einem Schlüsselbegriff zum Selbstverständnis der Moderne.⁴

Max Weber hielt seinen Vortrag vor über 100 Jahren. Seither hat sich die Forschungslage grundlegend verändert, und das Interesse der Kulturwissenschaften gilt nicht mehr nur der von Weber vorgestellten rationalen Weltzuwendung, sondern *allen* Weisen der Welterschließung *einschließlich* ihrer angeblich überwundenen und vermeintlich obsoleten Verzauberung durch religiöse Symbolsysteme. Schließlich hatten Wilhelm Dilthey und Emile Durkheim schon *vor* Webers Vortrag gezeigt, dass unterschiedliche Weisen der Welterschließung eigenen Regeln folgen und indispensable Funktionen realisieren⁵, und Ernst Cassirer hat *nach* Webers Vortrag die Grammatiken unterschiedlicher Formen der Welterschließung systematisch analysiert.⁶

Dieser neuen Wertschätzung anderer Formen der Welterschließung entsprechend, sind in den letzten drei Jahrzehnten in der englischsprachigen Literatur mehrere Monographien erschienen, die Worte wie »enchantment« oder »re-enchantment« im Titel tragen und ein positives Interesse an unterschiedlichen Formen und Funktionen der vermeintlich obsoleten Verzauberung der Welt zeigen. So hat Jörg Lauster, diesem neuen Trend entsprechend, seiner Kulturgeschichte des Christentums von 2014 den programmatischen Titel »Die Verzauberung der Welt« gegeben, um die Beiträge des Christentums zur Kulturgeschichte der Menschheit zu würdigen.⁷ Allerdings verzichtete er in seiner – ansonsten durchaus lesenswerten – Monographie auf eine systematische religionsphilosophische oder religionssoziologische Vertiefung der Frage nach den Formen und Funktionen religiöser Welterschließung, die dem Titel seines Buches entsprochen hätte.

⁴ Zur Bedeutung des Begriffs bei Weber vgl. Tenbruck 1999, 243–259; Schluchter 2009, 1–17; Lehmann 2009, 9–20; Joas 2017, 206–277; sowie den Beitrag von Reinhard Zintl in diesem Band.

⁵ Vgl. Dilthey 1922; Durkheim 1981.

⁶ Vgl. Cassirer 2001; 2002a; 2002b; 2006.

⁷ Vgl. Lauster 2014.

Dafür nahm Hans Joas 2017 den Ball auf und präsentierte eine soziologische Alternative zum gängigen Narrativ von der vermeintlich unvermeidlichen Entzauberung der Welt.⁸ Zwar bestreitet er keineswegs säkularisierende Tendenzen insbesondere in Westeuropa, wertet die Annahme einer weltweiten und geradezu naturnotwendigen Säkularisierung aber als einen der mächtigsten Mythen der Gegenwart, weist ihn zurück und stellt sich in eine argumentative Linie, die emotionale Erfahrungen des Heiligen ins Zentrum stellt, von Friedrich Schleiermacher und William James über Rudolf Otto bis zu seinen eigenen Thesen reicht und in unterschiedlichen Spielarten verfolgt werden kann.⁹

Schließlich hatte Schleiermacher schon 1799 in seinen fünf Reden »Über die Religion« strikt zwischen Religion als »Anschauung und Gefühl«¹⁰, als »Sinn und Gescha[m]k fürs Unendliche«¹¹, einerseits und Metaphysik und Moral andererseits unterschieden, erstere als die primäre Weise religiöser Welterschließung und letztere als »die fremden Theile, die ihr anhängen«¹², bezeichnet. Ähnlich, doch weitgehend unabhängig von Schleiermacher, trennte James in seinem Klassiker »Die Vielfalt religiöser Erfahrung« von 1902 scharf zwischen lebendigen individuellen religiösen Erfahrungen einerseits und dem religiösen Leben unter der Regie einer Religionsgemeinschaft andererseits, das er als ein religiöses Leben aus zweiter Hand wertete und seiner Ansicht nach nur noch ein nachgeahmtes Verhalten, eine dumpfe Gewohnheit, sei.¹³ Otto versuchte 1917 in seinem Klassiker »Das Heilige« zwischen individuellen religiösen Erfahrungen, die er explizit als »Apriori« bezeichnete, und ihren sekundären »Rationalisierungen« und »Versittlichungen« zu differenzieren¹⁴, und in dieser argumentativen Tradition sah auch Joas in existentiellen vorreflexiven Erfahrungen des Ergriffenwerdens und der Selbsttranszendenz eine nicht versiegende Quelle immer neuer Sakralisierungen, die – *wenn* das Sakrale ethisiert wird – zur Bildung von Idealen führen.

⁸ Vgl. Joas 2017.

⁹ Zur Diskursgeschichte des Heiligen in der Religionswissenschaft des 19. und 20. Jhs. vgl. Gantke 1998, 171–271.

¹⁰ Schleiermacher 1984, 211.

¹¹ Ebd., 212.

¹² Ebd., 210.

¹³ Vgl. James 1997; zur kritischen Relecture Taylor 2002 und Joas 2017, 61–109.

¹⁴ Vgl. Otto 2014; zur kritischen Relecture Joas 2014.

Nun ist die Bedeutung tiefer emotionaler Erfahrungen nicht gering zu schätzen. Zweifellos kommt ihnen im religiösen Leben eine essentielle Bedeutung zu.¹⁵ Doch stellt sich die Frage, ob sie tatsächlich – wie Otto explizit formulierte¹⁶ – als voraussetzungsloses »Apriori« religiöser Welter-schließung gelten können. Schließlich hatte Immanuel Kant schon auf den ersten Seiten seiner »Kritik der reinen Vernunft« von 1781/1787 zwischen Eindrücken und Erfahrungen unterschieden¹⁷, denn Eindrücke sind blind und werden erst unter der Anwendung *a priori* vorgegebener transzendentaler Ordnungsformen zu Erfahrungen. Indes müssen auch diese Thesen von Kant nachjustiert werden, denn Kant hatte die vorgängigen Ordnungsformen noch für zeitlos gültige Größen gehalten, doch wurde im 19. Jahrhundert sowohl in der neukantianischen Fortschreibung seiner Gedanken durch Hermann Cohen, Paul Natorp und Heinrich Rickert als auch durch die grundlegenden hermeneutischen Studien von Johann Gustav Droysen und Wilhelm Dilthey klar, dass sie historisch bedingt sind, und Emile Durkheim, Peter L. Berger und Thomas Luckmann haben darüber hinaus gezeigt, dass sie im Zuge der Sozialisierung erworben, internalisiert werden und der Kohärenzbildung der Gesellschaft dienen¹⁸.

Folglich gibt es keine erste Erfahrung *a priori*. Vielmehr werden Menschen spätestens seit dem Aufkommen des *Homo sapiens* vor über 300.000 Jahren in einen verbindlichen Kosmos hineingeboren und wachsen in Symbolsystemen auf, die ihnen erlauben, ihre Widerfahrnisse zu deuten und sich in ihnen zu orientieren. Seit ihrer Ausbreitung nach Europa vor über 45.000 Jahren werden ebendort bildliche Symbolbildungen greifbar, und seit den ersten Anfängen des Neolithikums vor fast 12.000 Jahren werden in der Levante personale Göttinnen und Götter verehrt.¹⁹ Demnach stellen seit der Entstehung des Menschen die Symbolbildungen der Symbolgemeinschaften jene Referenzrahmen bereit, aufgrund derer Menschen ihre Erlebnisse als religiöse Erfahrungen interpretieren und als solche artikulieren.

So entsprechen Selbstzeugnisse von Menschen über Begegnungen mit Engeln auffallend oft der religiösen Erziehung der Betroffenen, in der Be-

¹⁵ Das betonen auch Cassirer 2002a, 87–90; 1996, 123.129f.; Geertz 1983, 54–58.

¹⁶ Vgl. Otto 2014, 137–142.165–171.

¹⁷ Vgl. Kant [1781, 1f.; 1787, 1–6] 1956, 45–48.

¹⁸ Vgl. Durkheim 1981; Berger/Luckmann 1969, 139–174; Berger 1973, 3–51; Luckmann 1991, 87–107.

¹⁹ Vgl. Cauvin 2000.

gegnungen mit Engeln einen Platz hatten.²⁰ Selbstzeugnisse evangelikaler Konvertiten erinnern meist an jene, die sie zuvor in gottesdienstlichen Versammlungen entsprechender Gruppen gehört hatten, in denen Konvertiten Zeugnisse über ihre eigenen Erfahrungen abgelegt hatten.²¹ Und wenn Jesaja im Tempel ein tiefer Schauer ergriff (Jes 6,1–5) oder Otto seinem eigenen Bericht zufolge in einer armseligen Synagoge in Marokko 1911 beim jesajanischen »Heilig, Heilig, Heilig« (Jes 6,3) eine große Schau des Heiligen erfuhr, ...

»da plötzlich löst sich die Stimmenverwirrung und – ein feierlicher Schreck fährt durch die Glieder – einheitlich, klar und unmißverständlich hebt es an:

Kadosch Kadosch Kadosch Elohim Adonai Zebaoth Male'u haschamajim wa-haarez kebodo!

Ich habe das Sanctus, Sanctus, Sanctus von den Kardinälen in Sankt Peter, und das Swiat, Swiat, Swiat in der Kathedrale des Kreml und das Hagios, Hagios, Hagios vom Patriarchen in Jerusalem gehört. In welcher Sprache immer sie erklingen, diese erhabensten Worte, die je von Menschenlippen gekommen sind, immer greifen sie in die tiefsten Gründe der Seele, aufregend und rührend mit mächtigem Schauer das Geheimnis des Überweltlichen, das dort unten schläft.«²²

... dann erfolgen solche Erfahrungen des Heiligen durchaus nicht *a priori*, sondern setzen stets eine vorgängige Sozialisierung in entsprechenden Symbolsystemen und in den beiden letztgenannten Fällen sogar den Bau entsprechender Stätten und deren Codierungen mit religiösen Traditionen einer Glaubensgemeinschaft voraus.

Zudem erfüllen jene vermeintlich individuellen Erfahrungen, die Otto so anschaulich geschildert und im Chor mit seinen Vorläufern für ein voraussetzungsloses Apriori gehalten hatte, nach Cassirer in mustergültiger Weise alle Kriterien mythischen Denkens. Ottos introspektive Beschreibung der Erfahrung des Heiligen bietet keine kritische Analyse desselben, sondern ein Musterbeispiel für mythisches Denken und wird darum von Cassirer auch in diesem Sinn zitiert.²³ Demnach bieten Erfahrungen des Heiligen kein voraussetzungsloses Apriori, sondern gründen in sozial vermittelten transzendentalen Formen mythischen Denkens als Bedingungen der Möglichkeit mythischer und religiöser Welterschließung. Diese zeich-

²⁰ Vgl. Ulmer 1988; Wuthnow 1998, 125f.

²¹ Vgl. Taylor 2002, 31f.

²² Otto 1911, 709; noch anschaulicher schildert Otto 2014, 13f., die mögliche Emotionalität der Erfahrung des Heiligen.

²³ Vgl. Cassirer 2002, zu Otto explizit 87–97.

nen sich nach Cassirer weder durch bestimmte Themen noch durch bestimmte Motive aus, sondern durch einen spezifischen Umgang mit Raum, Zeit und Zahlen, nämlich durch die Vergegenwärtigung an sich nichträumlicher, nichtzeitlicher und nichtnumerischer Größen in Raum, Zeit und Zahlen, denn sie belegen Raum, Zeit und Zahlen mit an sich unräumlichen und unzeitlichen Motiven und vollziehen auf diese Weise eine Verzauberung der Welt, um Orientierung im Leben und Handeln zu vermitteln. Nicht in den Erfahrungen des Heiligen, sondern in dieser historisch geprägten und sozial vermittelten Verzauberung liegt folglich das Apriori religiöser Erfahrung.

Diese Verzauberung ist mit einer Kritik der reinen Vernunft nicht zu beschreiben, sondern erfordert eine Kritik der mythischen Vernunft als Grundlage für eine Kritik der religiösen Vernunft. Denn religiöses Denken bedient sich derselben Formen wie mythisches Denken, unterscheidet sich von diesem aber insofern, als es sich selbst reflexiv durchschaut und erkennt, dass heilige Orte ebenso wie heilige Zeiten nur räumliche und zeitliche Ausdrücke dessen sind, was einer Symbolgemeinschaft als heilig, unbedingt und unverfügbar gilt²⁴ und von dieser, der Grammatik mythisch-religiösen Denkens entsprechend, emotional besetzt wird.

Diese Verzauberung der Welt lässt sich in Jerusalem so gut wie wohl an keinem zweiten Ort der Welt studieren und verfolgen, denn sie fand dort einen Ausdruck nicht nur in Worten, sondern auch in Riten und Steinen, und zwar aus unterschiedlichen jüdischen, christlichen und muslimischen Perspektiven, wodurch sich überlagernde und gegenseitig interferierende Symbollandschaften entstanden.²⁵ Diese zeigen, in ihren Metamorphosen über 3.000 Jahre hinweg betrachtet, weithin ungelenkte öffentliche Diskurse kollektiver kultureller Sinnbildung und stellen jene raumzeitlichen Rahmenbedingungen bereit, die entsprechend formatierte Erfahrungen ermöglichen und evozieren. Daher lohnt es sich, diese Symbollandschaften – Stätte um Stätte – gezielt unter dem Gesichtspunkt der wechselnden Codierungen der Stätten zu analysieren.

²⁴ Vgl. Cassirer 2002, 275–306.

²⁵ Vgl. Fuß 2012.

2. Der Tempel

Das früheste Heiligtum Jerusalems, von dem schriftliche Quellen berichten, war jener Tempel, den biblische Quellen König Salomo zuschreiben und der diesen Quellen zufolge um 962–955 v. Chr. errichtet worden sein müsste (1 Kön 5–7; 2 Chr 1,18–5,1). Doch sind Zweifel an dieser Zuschreibung und Datierung mehr als berechtigt.

Einerseits setzen 2 Sam 12,20 und 22,7 schon vor Salomos Tempelbau einen Tempel voraus, und der biblische Baubericht spricht, philologisch genau genommen, auch nicht von einer Ersterrichtung, sondern nur vom Ausbau eines älteren Tempels (1 Kön 6,2–3)²⁶:

»Und das Haus, an dem König Salomo für den HERRN baute:
sechzig Ellen war seine Länge,
und zwanzig war seine Breite,
und dreissig Ellen war seine Höhe.

Und die Vorhalle vor der Haupthalle des Hauses:
zwanzig Ellen war ihre Breite vor der Breite des Hauses,
und zehn Ellen war ihre Tiefe vor dem Haus.«

Andererseits stammen alle archäologischen Parallelen für den in 1 Kön 6 beschriebenen Bau erst aus dem späten 9. Jh. v. Chr. Daher ist anzunehmen, dass der in 1 Kön 6 beschriebene Bau vermutlich erst im späten 9. Jh. v. Chr. entstand und frühestens ein Jahrhundert später, als alle Augenzeugen seiner Bauzeit verstorben waren, schon Salomo zugeschrieben wurde, um jenen Flüchtlingen aus dem Nordreich Israel, die nach dessen Untergang im späten 8. Jh. v. Chr. nach Jerusalem kamen, einen Anknüpfungs- und Ausgangspunkt für eine gemeinsame identitätsbildende Geschichte zu bieten.²⁷

Dieser Bau²⁸ war, seiner Beschreibung in 1 Kön 6 zufolge, zunächst ein zweiteiliger Langraumtempel mit einer kurzen Vorhalle und einer langgestreckten Haupthalle, deren hinteres Drittel durch eine Trennwand aus Zedernholz abgetrennt war, um als Cella zu dienen, wodurch sich ein dreiteiliger Langraumtempel ergab.

²⁶ Vgl. Rupprecht 1972; 1976; 1977.

²⁷ Vgl. Bieberstein 2019, 140–146.

²⁸ Vgl. Zwickel 1999; Hurowitz 2005.

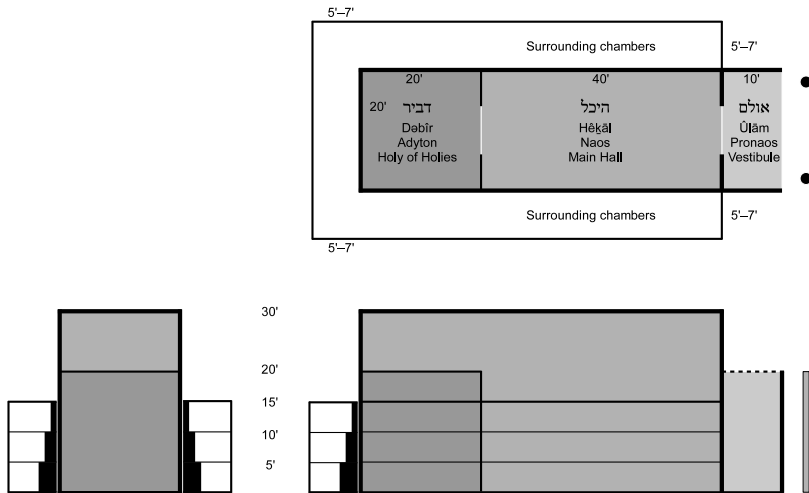


Abb. 1: Rekonstruktion des Tempels nach 1 Kön 6

Zusätzlich war das Gebäude von einem inneren Vorhof, dieser von einem äußeren Vorhof und dieser wiederum von einem Stadtmauerring umgeben, außerhalb dessen das Reich des ungeordneten Chaos lag. Dadurch ergab sich zwischen der Cella als mythischem Zentrum der Stadt und dem Profanen außerhalb der Stadt eine stufenweise Sonderung in sieben konzentrischen Zonen. Diese waren zudem zumindest teilweise nicht nur horizontal durch Mauern, sondern auch vertikal durch Treppen voneinander abgesetzt, die zur Cella, zum Allerheiligsten im Zentrum, führten.

Dieses war ein würfelförmiger Raum von $20 \times 20 \times 20$ Ellen (rund $10 \times 10 \times 10$ m), der bis zur Zerstörung des Tempels durch König Nebukadnezar II. von Babylon 587 v. Chr. zwei Keruben sowie die Lade enthielt, seit seinem Wiederaufbau unter König Darius von Persien 520–515 v. Chr. hingegen leer war und in Phasen seiner Geschichte räumlich repräsentieren sollte, was der Symbolgemeinschaft als zentral und heilig galt.

Mit der siebenfachen räumlichen Ausgrenzung des Allerheiligsten aus seiner profanen Umwelt war freilich nur eine rein *formale* Sonderung vollzogen und noch nicht *inhaltlich* definiert, was mit dieser räumlichen Ausgrenzung als absolut, unverfügbar und heilig erklärt werden sollte. Daher bedurfte die zunächst nur räumlich vollzogene Sonderung noch ei-

ner inhaltlichen Bestimmung des Heiligen, einer fortgesetzten geistigen Arbeit am Heiligen, die immer wieder nachgeführt und in unaussetzbaren Bebilderungen des Heiligen ständig nachjustiert werden musste.

Dabei ist zwischen einer *primären* Codierung des Tempels, die nur durch den Bauherrn selbst in materieller Form, durch Architektur und Ikonographie, erfolgen konnte, und *sekundären* Codierungen zu unterscheiden, die auch von späteren und möglicherweise sogar oppositionellen Kreisen auch ohne Verfügungsmacht über den Bau auf rein literarischen Ebenen vollzogen und propagiert werden konnten.²⁹

Die *primäre* Codierung des Heiligen fand ihren Ausdruck in einem Bildprogramm, das auf den Türflügeln am Eingang zur Haupthalle, an den Türflügeln zum Allerheiligsten, an allen Innenwänden sowie in der weiteren Ausstattung des Baues entfaltet wurde.

Laut 1 Kön 6,18.29.32.35 war die Haupthalle und Cella mit Zedernholz und die Tür zur Cella mit Holz der Aleppokiefer verkleidet, das in vergoldetem Schnitzwerk Keruben, Palmetten, Blütenkelche und Rosetten zeigte.³⁰

Dieser Tempel wurde 587 v. Chr. nach der Einnahme der Stadt durch die babylonischen Truppen unter Nebukadnezar II. zwar zerstört, doch sollte laut Ez 41,17–20 auch der künftige Tempel der nachexilisch erwarteten Heilszeit wieder mit einer Täfelung mit denselben Motiven ausgekleidet werden.

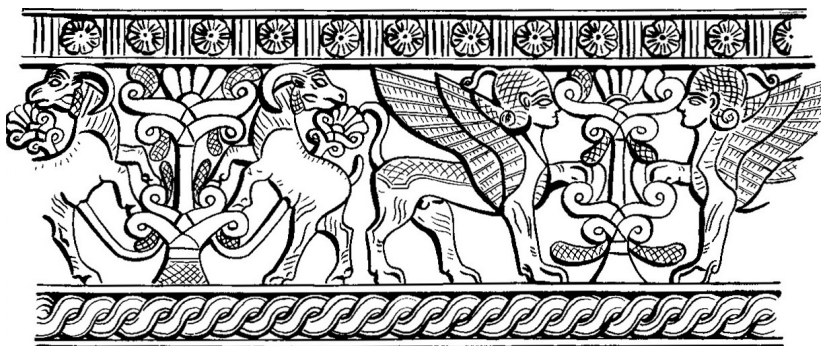


Abb. 2: Capriden und Keruben mit Lebensbäumen
(Elfenbeinplakette aus Nimrud, 9.–8. Jh. v. Chr.³¹)

²⁹ Vgl. Bieberstein 2019, 146–154.

³⁰ Vgl. Zwickel 2002.

Die von Ezechiel am präzisesten beschriebene ikonische Konstellation zeigt von Keruben flankierte Palmetten und stammt aus dem nordsyrisch-mesopotamischen Raum. Sie stellt den von Keruben geschützten Lebensbaum dar³² und wird auch von der zweiten Schöpfungserzählung (Gen 2,4b–3,24) aufgenommen. Diese erzählt, der Mensch habe im Paradies zwar vom Baum der Erkenntnis gegessen, doch vom Baum des Lebens zu essen war ihm verwehrt, was erklärt, warum Menschen zwar erkenntnisfähig, aber sterblich sind und ihr Leben im Wissen um ihre Sterblichkeit gestalten müssen.

So wurde sowohl in der Ikonographie des Tempels als auch in dieser Schöpfungserzählung zum Ausdruck gebracht, was im Zentrum des Symbolsystems stehen sollte: das Leben in seiner Fülle und seiner Unverfügbarkeit zugleich.

Und wenn Haggai im Sommer und Herbst 520 v. Chr. die Bevölkerung Jerusalems angesichts einer anhaltenden Dürre (Hag 1,6.10–11; 2,16–17) aufrief, den zerstörten Tempel wieder aufzubauen, und im Gegenzug paradiesische Ernten verhieß (Hag 2,18–19), argumentierte er in derselben Tradition der primären Codierung des Baues, die auch in der Erwartung eines vom Tempel ausgehenden Stromes in einer redaktionellen Fortschreibung der zweiten Tempelvision Ezechiels literarisch entfaltet (Ez 47,1–12) und in weiteren prophetischen Texten fortgeführt wurde (Joel 4,18; Sach 14,8; Offb 22,1–2).³³ Und es war dieselbe Symbolik, die ihren Ausdruck seit achämenidischer Zeit in einem siebenarmigen Leuchter fand, der nach einer Fortschreibung der Sinaitheophanie aus achämenidischer Zeit in der Haupthalle des Tempels stehen sollte (Ex 25,31–40). Dieser wurde vermutlich aber erst in hasmonäischer Zeit realisiert und dürfte als ein stilisierter Lebensbaum zu deuten sein.³⁴

Während die primäre Codierung des Tempels also durch den Bauherrn im ikonischen Programm des Tempels zum Ausdruck gebracht wurde, werden in Texten oft *sekundäre* Codierungen anderer Gruppen greifbar.³⁵ So setzte nach der Zerstörung der Stadt und der Deportation der literarisch gebildeten Oberschicht nach Babylonien im Jahre 587 v. Chr. dort eine in-

³¹ Keel 1984, 124, Abb. 189.

³² Vgl. Metzger 1993; Winter 2002.

³³ Vgl. Ego 2001.

³⁴ Vgl. Voß 1993; Zwickel 1994; Hachlili 2001; 2018; Fine 2016.

³⁵ Vgl. Bieberstein 2021.

tensive geistige Arbeit am Zentrum ein, die nun, nachdem vom Tempel nur noch eine Ruine verblieben und die Macht der Priesterschaft gebrochen war, von unterschiedlichen theologischen Schulen freier geführt werden konnte als jemals zuvor.

Dabei spielte – anders als bei Haggai in Jerusalem – Leben im Sinne von Fruchtbarkeit nur noch eine untergeordnete Rolle. Vielmehr verband die zwischen 539 und 520 v. Chr. im Kreis der Deportierten entstandene Priesterschrift den neu zu errichtenden Tempel in Lev 9 nur mit einem *einzigen* Zweck, mit dem Vollzug eines Opfers zur Sühne. So vollzog die Priesterschrift eine sekundäre Codierung des Heiligen und rückte Sühne und Versöhnung ins Zentrum ihres Symbolsystems.

Doch wurde das Allerheiligste in weiteren Codierungen in der späteren biblischen Literatur auch als Hort der beiden Tafeln mit den Zehn Geboten interpretiert (Dtn 5,1–22; 9,9–17; 10,1–5; 31,9–13.24–27), worin erneut zum Ausdruck kommt, was den Trägern des mythischen Symbolsystems in sich wandelnden Zeiten als zentral, unverfügbar und heilig galt.

Und um diese Unverfügbarkeit zu sichern, wurde Gott, der im frühen Tempelweihspruch 1 Kön 8,12–13 noch im Allerheiligsten des Tempels gewohnt und in Jes 6,1–3 den Tempel überragt hatte³⁶, im späten 7. Jh. v. Chr. in Dtn 26,15 und 1 Kön 8,22–53 erstmals in den Himmel entrückt. Nach der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar II. im Jahre 587 v. Chr. wurde in Ps 102,13–23 in frühnachexilischer Zeit auch der Tempel Gottes im Himmel angesetzt. Und nach der Zerstörung Jerusalems durch römische Truppen unter Titus 70 n. Chr. wurde in Hebr 11,16 und Offb 21,10–13 erstmals auch Jerusalem selbst in den Himmel transferiert.³⁷

3. Die Achse

Mit der Zerstörung des Tempels durch römische Truppen unter Titus 70 n. Chr. verlagerte sich die jüdische Frömmigkeit vom Tempelkult zum Studium der Thora, doch ging die geistige Arbeit am Zentrum weiter.

So wird im nachbiblischen jüdischen Schrifttum erstmals ein »Grundstein« (hebr. *'ēbāen šatīyā*) erwähnt, der nach der Zerstörung des Tempels

³⁶ Vgl. Hartenstein 1997; 2008.

³⁷ Vgl. Bieberstein 2020.

durch Nebukadnezar II. am Ort des zerstörten Tempels zutage getreten sei (Yoma 5,2), und der spätantike Midrasch Tanhuma, ein Kommentar zur Thora, führt das Denken in sieben konzentrischen Kreisen zu diesem Stein, um ihn als *axis mundi*, als Mitte der Welt auszuweisen, von der aus die Welt gegründet worden sei:

»Das Land Israel liegt in der Mitte der Welt
und Jerusalem in der Mitte des Landes Israel
und das Heiligtum in der Mitte Jerusalems
und der Tempel in der Mitte des Heiligtums
und die Lade in der Mitte des Tempels
und der Grundstein (der Welt) vor der Lade;
von ihm aus wurde die Welt gegründet.«

Christlichen Zeugen zufolge wurde der Ort von Jüdinnen und Juden weiterhin regelmäßig besucht. Origenes erwähnt um das Jahr 250, dass diese nach Jerusalem kamen und angesichts des verwüsteten Altares weinten (Hom. in Jos 17,1). Ein anonymer christlicher Pilger aus Bordeaux berichtet im Sommer 333, dass sie alljährlich zu einem »durchbohrten Stein« (lat. *lapis pertusus*) kamen, um an ihm zu klagen.³⁸ Und Hieronymus (Comm. in Zeph. 1,15f) notiert im Jahre 392, dass sie jährlich am 9. Av nach Jerusalem pilgerten, um vor Ort der Zerstörung des Tempels zu gedenken.

Dass die genannten Zeugen den Zweck der jüdischen Besuche ausschließlich im Klagen sahen, dürfte ihrer christlichen Perspektive geschuldet sein, denn die zeitgleichen jüdischen Texte verbanden mit ihm wesentlich weiter reichende Traditionen. Ihnen zufolge galt er als »Nabel«, »Grundstein« und »Schlussstein der Welt«, von dem aus die Welt erschaffen wurde und alle Wasseradern ausgehen, um der Welt Leben zu vermitteln. An ihm sei Adam geschaffen worden, an ihm habe er nach seiner Vertreibung aus dem Paradies bis zu seinem Tod gelebt, und an ihm wird am Ende der Tage Gottes Thron aufgerichtet und der Baum des Lebens eingepflanzt, und alle Seligen dürfen dann kommen und von ihm essen.³⁹

³⁸ Vgl. Geyer/Cuntz 1965, 16; Donner 2002, 55.

³⁹ Vgl. Jeremias 1925, 51–65.

4. Der Felsendom

Muhammad hatte in seinen mittelmekkanischen Sureen zunehmend an biblische Traditionen angeknüpft, so dass diese zum virtuellen Heimatland seiner Gemeinde wurden, er richtete die Gebetsrichtung auf Jerusalem aus und sprach in Sure 17,1 von einer nächtlichen Entrückung von der »heiligen Gebetsstätte« (arab. *al-masğid al-ḥarām*) in Mekka zur »fernen Gebetsstätte« (arab. *al-masğid al-aqṣā*) in Jerusalem. Allerdings schrieb er dem zweimal zerstörten Tempel in Sure 17,2–4 keine heilsgeschichtliche Relevanz mehr zu und war an seinem Wiederaufbau auch nicht interessiert.⁴⁰

Dennoch war, als die Stadt nur wenige Jahre nach Muhammads Tod um 638 in muslimische Hände fiel, dem ehemaligen Tempelplatz eine erstaunliche Renaissance beschieden, denn er wurde gereinigt, saniert und – mit einer Neuausrichtung nach Süden, nach Mekka – als Moschee wieder dem Gottesdienst zugeführt. Dazu wurde an seinem südlichen Rand zum Schutz der Betenden vor Sonne und Regen eine Halle errichtet, die um 680 von einem aus Gallien stammenden Pilger namens Arculf erstmals bezeugt ist.⁴¹

Jüdinnen und Juden hatten, wie zeitgenössische Berichte zu erkennen geben, schon unter Kaiser Julian (361–363) einen Versuch unternommen, den Tempel wieder aufzubauen⁴², während der sassanidischen Herrschaft über die Stadt (614–629) auf dem verehrten Fels einen Altar errichtet, Opfer wiederaufgenommen⁴³ und in den ersten Jahren der frühislamischen Zeit (spätestens 661) erneut versucht, über dem heiligen Fels den Tempel wieder zu errichten⁴⁴, doch wurde ihnen das Heft des Handelns von den neuen muslimischen Herren der Stadt aus der Hand genommen. Denn unter Kalif ‘Abd al-Malik wurde über dem heiligen Fels im Zentrum der Plattform nach dem Vorbild oktogonaler Kirchen⁴⁵ wie der Kathisma-Kirche, die am Weg von Jerusalem nach Bethlehem lag, ein oktogonaler Schrein errichtet, dessen Kuppeldurchmesser exakt dem Durchmesser der Kuppel über dem Heiligen Grab entsprach, um die alte Stätte des zer-

⁴⁰ Vgl. Neuwirth 2017, 181–224; Ghaffar 2019, 15–26.

⁴¹ Zur Geschichte und Architektur der Aqṣā-Moschee vgl. Bieberstein 2014a, 178–187.

⁴² Vgl. Levenson 2004.

⁴³ Vgl. Stoyanov 2011, 50–55.

⁴⁴ Vgl. Thomson/Howard-Johnston 1999, 102f.

⁴⁵ Vgl. Shalev-Hurvitz 2015.

störten Tempels wieder aufzuwerten und die Symbollandschaft Jerusalems in ein Gleichgewicht zu bringen.⁴⁶



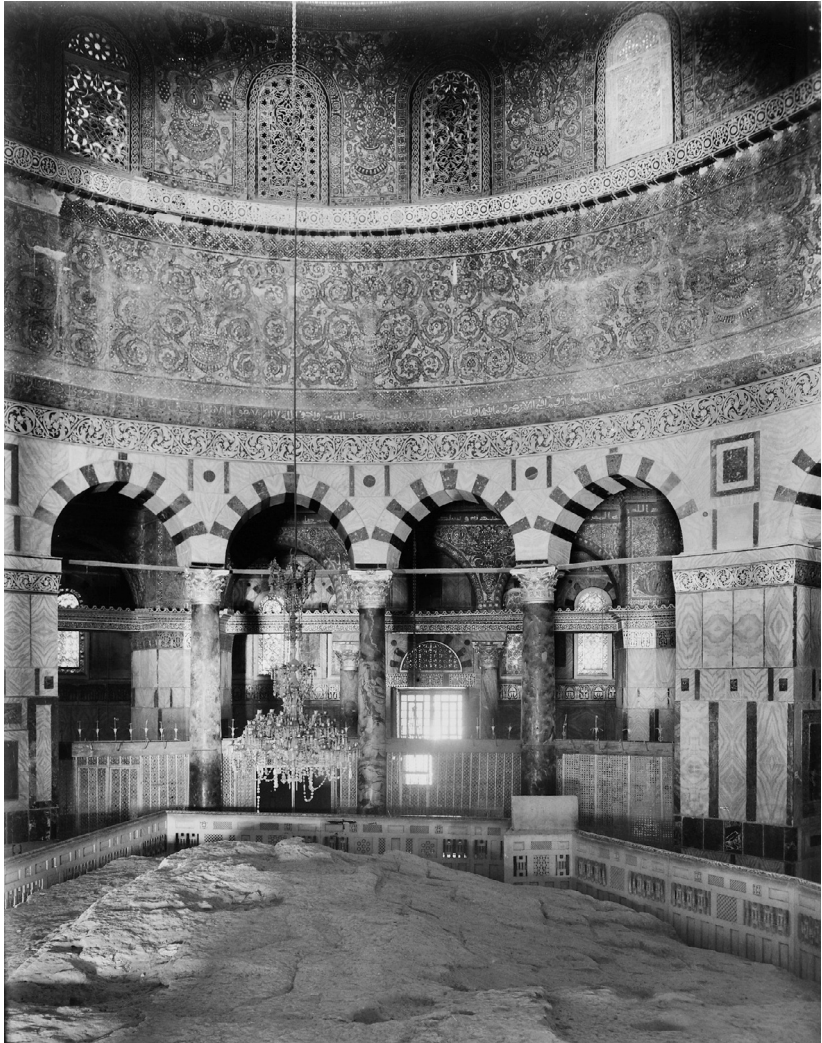
*Abb. 3: Felsendom
(Aufnahme zwischen 1898 und 1946⁴⁷)*

Außen war der Bau, wie vor allem christliche Pilgerberichte, aber auch geringe Fragmente in den Laibungen der Fenster bezeugen, mit goldgründigen Mosaiken verziert, die ähnlich wie die Umayyaden-Moschee von Damaskus eine Paradieslandschaft zeigten. Reste der Mosaiken des Ursprungsbaues sind innen im Bau sowohl am inneren Stützenkranz, der die Kuppel trägt, als auch am äußeren, oktogonalen Stützenkranz noch weitgehend erhalten und zeigen neben Blütenranken und Palmetten weitere florale Motive, die ihn in die ikonische Tradition des Tempels stellen.⁴⁸

⁴⁶ Zur Geschichte und Architektur des Felsendoms vgl. Bieberstein 2014b, 188–201.

⁴⁷ Library of Congress, LC-matpc-06204/www.lifeintheholyland.com.

⁴⁸ Vgl. Rosen-Ayalon 1989; Shani 1999.



*Abb. 4: Felsendom von innen
(Aufnahme zwischen 1940 und 1946⁴⁹)*

⁴⁹ Library of Congress, LC-matpc-00527/www.lifeintheholylnd.com.

Und die noch erhaltene Bauinschrift vom Jahr 72 AH (691/692 n. Chr.) auf der Außen- und Innenseite des äußeren Stützenkranzes⁵⁰ bietet in einer Collage von Suren eine prägnante Kurzfassung des islamischen Bekenntnisses zum Monotheismus sowie zu Muhammad und Jesus als Gottes Gesandten, lehnt Jesu Verehrung als Gottes Sohn aber ab, stellt den Ort in einen eschatologischen Horizont und vollzieht so eine muslimische Neucodierung der *axis mundi*.

Damit steht der Bau in einer so engen Kontinuität zu biblischen und spätantiken jüdischen Traditionen, dass er schon wenige Jahre nach seiner Vollendung sowohl in jüdischen und christlichen, als auch in muslimischen Quellen trotz der signifikanten Neucodierung des Ortes, seiner Neuausrichtung nach Süden und dem Verzicht auf Opfer explizit als eine Wiederherstellung des Tempels bezeichnet⁵¹ und in der frühislamischen *faḍā'il-al-Quds*-Literatur mit weiteren jüdischen Traditionen verbunden wurde.⁵²

So grenzte Abū Ḥalid Ṭawr ibn Yazīd al-Kalā'ī (gest. vermutlich 770) aus Homs am Orontes unter Aufnahme von Midrasch Tanhuma den kosmischen Horizont auf Großsyrien, dann auf Palästina, sodann auf Jerusalem und schließlich auf dessen heiligen Berg ein, um im Fluchtpunkt seiner Ausführungen den Felsendom als Allerheiligstes der ganzen Welt zu bestimmen:

»Das Heilige der Erde ist Syrien,
und das Heilige Syriens ist Palästina,
und das Heilige Palästinas ist Jerusalem,
und das Heilige Jerusalems ist der Berg,
und das Heilige des Berges ist die Moschee,
und das Heilige der Moschee ist der Felsendom.«⁵³

Dieser Rezeption frühjüdischer Traditionen entsprechend galt der Heilige Fels auch frühislamischen Stimmen zufolge als jener Ort, an dem Gottes Thron gestanden hatte und von dem er nach Abschluss der Schöpfung in den Himmel aufgefahren war⁵⁴, doch wird er heute primär mit Muhammads Himmelsreise verbunden. Dabei hatte Sure 17,1 nur von seiner

⁵⁰ Vgl. Busse 1977; 1981; Milwright 2016.

⁵¹ Vgl. Busse 1998; Schreiner 2000; Bieberstein 2013.

⁵² Vgl. Soucek 1976; Rabbat 1989; 1993; Livne-Kafri 2008; Mourad 2008; Necipoğlu 2008.

⁵³ Hasson 1979, 41.

⁵⁴ Vgl. van Ess 1992.

nächtlichen Entrückung von der »heiligen Gebetsstätte« (arab. *al-masğid al-ḥarām*) in Mekka zur »fernen Gebetsstätte« (arab. *al-masğid al-aqṣā*) in Jerusalem gesprochen. Vielmehr entstand erst über ein Jahrhundert nach der Vollendung des Oktogons die Legende, dass Muḥammad nicht nur von Mekka nach Jerusalem entrückt, sondern von dort aus auch in den Himmel aufgestiegen sei, um Offenbarungen zu empfangen. Diese Verbindung der Nachtreise (arab. *isrāʾ*) von Mekka nach Jerusalem mit seiner Himmelsreise (arab. *miʾrāğ*) findet sich erst in einer redaktionellen Erweiterung der ersten Biographie des Propheten von Ibn Ishāq (gest. 768) durch ʿAbd al-Malik ibn Hišām (gest. 834), und diese Verbindung der beiden Vorstellungen wurde erst im 11. Jh. mit dem Heiligen Fels verknüpft und hat dessen ältere Tradition der Himmelfahrt Gottes verdrängt.

Zugleich vollzog sie, indem erzählt wurde, Muḥammad habe in seiner nächtlichen Entrückung die Verpflichtung zum regelmäßigen Gebet empfangen, eine weitere Codierung des Ortes, indem sie das regelmäßige Gebet ins Zentrum stellte und die früheren Traditionen des Ortes im Laufe der Jahrhunderte immer weiter in den Hintergrund treten ließ.

Heute gilt der Bau mit seinen blauen Kacheln und seiner goldenen Kuppel als ein Wahrzeichen Jerusalems. Dabei wurden die blauen Kacheln erst in der Frühzeit der osmanischen Herrschaft um 1540 von Sultan Süleyman dem Prächtigen angebracht, der in zwei Inschriften in Jerusalem als ein »zweiter Salomo« bezeichnet wird. Offenkundig sah er sich als zweiter König namens Salomo über Jerusalem motiviert und verpflichtet, sich um den Bau seines gleichnamigen Vorgängers zu kümmern.⁵⁵

Daher wurde der Bau auch bis in die Neuzeit nicht zu Unrecht in jüdischen Texten stets als *miqdaš šalômô*, als »Salomos Heiligtum«, und in christlichen Texten als *templum Salomonis*, als »Salomos Tempel«, bezeichnet⁵⁶ und der biblische Tempel in der Ikonographie im Gegenzug meist nach dem Vorbild des Felsendoms als Oktogon mit Kuppel dargestellt⁵⁷.

⁵⁵ Vgl. Meinecke 1988.

⁵⁶ Nur in der Kreuzfahrerzeit wurde der Gebrauch des Namens *Templum Salomonis* zeitweilig auf die siebenschiffige Moschee am Südrand der Plattform eingeengt und das Oktogon als *Templum Domini*, als »Tempel des Herrn«, bezeichnet, doch kehrte die ältere Bezeichnung des Oktogons in der Nachkreuzfahrerzeit zurück und wurde in der deutschen Sprache erst um 1830 durch den Neologismus »Felsendom« abgelöst. Dieser basiert auf einer Fehlübersetzung der englischen Bezeichnung *Dome of the Rock*, die wiederum auf die arabische Bezeichnung *Qubbat aš-Šaḥra*, »Kuppel des Felsens«, zurückgeht.

⁵⁷ Vgl. Berger 2012.

5. Die Westmauer

Eng mit der islamischen Geschichte des Platzes verwoben ist die Geschichte seiner Westmauer, die in christlichen Quellen einseitig und unzutreffend als »Klagemauer« bezeichnet wird.

Schon im 7. Jh. v. Chr. war in biblischen Quellen davon die Rede gewesen, dass Gott den Ort des Tempels auserwählt habe, um an ihm zu »wohnen« (hebr. *škn*; Dtn 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2). Nach der Zerstörung des Tempels durch römische Truppen unter Titus 70 n. Chr. wurde das Verb »wohnen« in der frühen rabbinischen Literatur als »Einwohnung« (hebr. *šakīnā*) nominalisiert, um Gottes Gegenwart in der Welt zu bezeichnen, und die Frage gestellt, wo sie nach der Zerstörung des Tempels durch Titus verblieben sei.⁵⁸ Während einige Midraschim die These vertraten, dass sie mit dem jüdischen Volk in die Fremde gezogen sei, hielten andere an einer fortwährenden Gegenwart der »Einwohnung« Gottes am Ort des zerstörten Tempels fest und erklärten auf diese Weise, warum die dem Allerheiligsten nächst benachbarte, westliche Umfassungsmauer des Platzes unter Titus nicht zerstört wurde.

Die rabbinische Vorstellung einer »Einwohnung« Gottes kehrt auch in Sure 2,248 wieder, und von diesen und weiteren Vorgaben ausgehend wurde in mehreren frühislamischen Beschreibungen des Tempelplatzes ein Tor in seiner Westmauer namens »Tor der Einwohnung« (arab. *Bāb as-Sakīna*) erwähnt und der Name um 913 von Ibn 'Abd Rabbihi mit einem unterirdischen Tor verbunden, das 1864 von Charles Wilson entdeckt, zu Ehren seines Kollegen Charles Warren als »Warrentor« bezeichnet wurde und seit 1997 in einem Tunnel entlang der Westmauer der Plattform besichtigt werden kann.

In der kurz nach 661 verfassten und Sebeos zugeschriebenen Geschichte Armeniens findet sich eine Notiz, wonach Jüdinnen und Juden nach ihrem gescheiterten Versuch, Salomos Tempel wieder zu errichten, von der Plattform vertrieben wurden und sich unterhalb derselben eine andere Stätte für ihr Gebet einrichteten.

Noch präziser erwähnt Aḥima'aš bēn Palṭi'el für das Jahr 976 eine Synagoge an oder in der westlichen Umfassungsmauer des Platzes, die in zeitgenössischen Dokumenten aus der Kairoer Geniza aus den Jahren

⁵⁸ Zum Folgenden vgl. Bieberstein 2014b.

1029–1070 noch öfter bezeugt und mehrfach als »Höhle« bezeichnet wird. Diese »Höhle« ist mit hoher Wahrscheinlichkeit mit dem antiken Stollen östlich des Warren-Tores und das »Tor der Höhle« entsprechend mit dem Warren-Tor zu identifizieren.

Als das Tor nach 1070 geschlossen und der östlich anschließende Stollen in eine Zisterne verwandelt wurde, wurden deren Traditionen nach Süden übertragen und dort neu lokalisiert. So bezeugt Benjamin von Tudela in der Kreuzfahrerzeit zwischen 1166 und 1168 erstmals den jüdischen Brauch, an der später nur von Christen als »Klagemauer« bezeichneten Westmauer des Platzes – und zwar vermutlich erstmals am noch heute üblichen Ort südlich des Doppeltores – zu beten.⁵⁹



Abb. 5: Westmauer (Klagemauer)
(Aufnahme zwischen 1910 und 1920⁶⁰)

⁵⁹ Vgl. Rüger 1990, 44.

Und in der Nachkreuzfahrerzeit wurde auch der Name »Tor der Einwoh-
nung« von dem nach 1070 verschlossenen Tor auf das 60 m südlich be-
nachbarte Doppeltor übertragen, dessen nördlicher Durchgang spätestens
seit mamlukischer Zeit als »Tor der Einwohnung« bezeichnet wird.



*Abb. 6: Bāb as-Silsila (links) und Bāb as-Sakīna (rechts) von Osten
(Aufnahme 2019)*

Doch spielte die Westmauer als Ort des Gebetes im Judentum lange nur eine untergeordnete Rolle. Sie wurde in mamlukischer Zeit nur selten erwähnt, von der Mehrzahl jüdischer Pilgerberichte noch lange stillschweigend übergangen, taucht in nichtjüdischen Quellen erstmals in der Beschreibung der Reise von Carsten Niebuhr von 1766 auf, die erst 1837 posthum veröffentlicht wurde⁶¹, und gewann ihre hohe Bedeutung als erinnerungsstiftender und identitätsbildender Ort des Judentums erst in der spätosmanischen Zeit.⁶²

⁶⁰ Library of Congress, LC-matpc-00027/www.lifeintheholyland.com.

⁶¹ Vgl. Mulzer 2015.

⁶² Vgl. Bahat 2013.

6. Die christliche Kirchenlandschaft

Während der biblische Tempel, die muslimische Wiederherstellung des Heiligtums unter dem Zeichen des Halbmonds in Form der Aqsa-Moschee und des Felsendoms sowie die jüdische Tradition der Westmauer sich in einer über Jahrtausende erstreckenden Lokaltradition auf dieselbe *axis mundi* im Osten der Stadt bezogen, entstand im Nordwesten der Stadt mit der Anastasis ein neues christliches Zentrum, das in einem interreligiösen Ringen ebenfalls als *axis mundi* bezeichnet wird.

Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus 70 n. Chr. hatte der ehemalige Tempel für Christen rasch an Bedeutung verloren und galt für sie nur noch als Ausdruck einer vergangenen Zeit.

Aber auch an den Orten und Wegen Jesu waren sie zunächst nicht interessiert. So spielen topographische Fragen im frühchristlichen Schrifttum des 2. und 3. Jhs. noch keine Rolle. Nur zwei Stätten waren schon vor der Konstantinischen Wende nachweislich mit christlichen Traditionen verbunden: Das Protevangelium des Jakobus (19,1–3; 21,3) setzt Jesu Geburt im späten 2. Jh. erstmals in einer Höhle an, noch ohne topographische Kenntnisse erkennen zu geben, Origenes (*Contra Celsum* 1,51) bezeugt um 248 erstmals, dass in Bethlehem eine Höhle als Ort der Geburt Jesu verehrt wurde, und die Akten des Johannes (97–98) erwähnen im späten 2. oder frühen 3. Jh. eine Grotte auf dem Ölberg als Ort der Unterweisung der Jünger durch den auferstandenen Herrn, doch gründen die beiden Lokalisierungen in Bethlehem und am Ölberg erkennbar nicht in alten, auf die Zeit Jesu zurückführbaren Lokaltraditionen, sondern in fiktionalen Erzählungen, die erst in einem zweiten Schritt von der Literatur in die Landschaft getragen und in konkreten Felsgrotten lokalisiert wurden.

Erst zu Beginn des 4. Jhs. erwachte ein systematisches Interesse an der topographischen Fixierung biblisch erwähnter Stätten. So erstellte Eusebius von Caesarea am Vorabend der konstantinischen Wende in seinem »Onomastikon« ein alphabetisches Verzeichnis aller biblischen Ortsnamen, er versuchte, sie mit Orten seiner Zeit gleichzusetzen, und entwarf auf diese Weise auf der Grundlage spätrömischer Straßenkarten ein mit Meilenangaben fixiertes topographisches Netz, das dazu diente, biblische Geschichten aus der biblischen Literatur in die Landschaft zu tragen, wodurch solche mit biblischen Geschichten »beschrifteten« Orte in der entstehen-

den christlichen Erinnerungskultur zu Orten der Erinnerung wurden⁶³, deren Funktion im kollektiven Gedächtnis Maurice Halbwachs so muster­gültig analysiert hat.⁶⁴

Kaiser Konstantin ließ im Nachklang des ersten Ökumenischen Konzils von Nicaea 325 mit der Geburtskirche in Bethlehem, der zweiteiligen Grabeskirche (Martyrium-Basilika und Anastasis-Rotunde mit dem Heiligen Grab) in Jerusalem und der Himmelfahrtskirche (Eleona; heute: Pater­noster-Kirche) am Ölberg die ersten drei Kirchen des Landes errichten, die den Stationen des Glaubensbekenntnisses von Nicaea so wörtlich ent­sprachen, dass sie geradezu als dessen Monumentalisierung – als begeh­bare Programmsymphonie in Stein – interpretiert werden können:

»Wir glauben ... an unseren Herrn Jesus Christus ...,

- der um unseres Heiles willen → Geburtskirche in Bethlehem
herabgestiegen und Fleisch
und Mensch geworden ist,
- gelitten hat und auferstanden ist → Grabeskirche in Jerusalem
am dritten Tage,
- hinaufgestiegen ist → Himmelfahrtskirche
in den Himmel auf dem Ölberg
- und kommen wird,
Lebende und Tote zu richten.«

Die Grabeskirche, errichtet am Ort eines hadrianischen Tempels für die capitolinische Trias aus Jupiter, Juno und Minerva, bestand aus einer fünf­schiffigen, »Martyrium« genannten gewesteten Basilika und westlich der­selben aus einer »Anastasis« bezeichneten Rotunde über dem Heiligen Grab und Ort der Auferstehung Christi. Dabei verfügten beide Gebäude über eigene Atrien, so dass sich für Besucherinnen und Besucher ein Weg vom *Cardo*, der Hauptstraße, durch ein Propylon und ein Atrium in die Basilika und westlich anschließend durch ein zweites Atrium zur Ro­tunde über dem Ort der Auferstehung ergab.⁶⁵ Zwar wurde im südöstlichen Eck des westlichen Atriums auch der Golgotha-Fels als Ort der Kreuzigung gezeigt, doch spielte er theologisch zunächst nur eine untergeordnete Rolle und wurde in der ersten ausführlichen Beschreibung der Kirchen-

⁶³ Zum Folgenden vgl. Bieberstein 2007, 20–27; 2010, 66–69.

⁶⁴ Vgl. Halbwachs 2003; Assmann 1992, 59f.

⁶⁵ Vgl. Krüger 2000.

anlage durch Eusebius von Caesarea nicht einmal erwähnt, erfuhr aber in den folgenden Jahrhunderten eine zunehmende Wertschätzung und wurde in der Pilgerliteratur in Rivalität zum Heiligen Grab als »Nabel« und »Mitte der Welt« verehrt.⁶⁶



Abb. 7: Grabeskirche (Anastasis): Fassade der Kreuzfahrerzeit
(Aufnahme zwischen 1898 und 1946⁶⁷)

⁶⁶ Vgl. Jeremias 1925, 40–45.

⁶⁷ Library of Congress, LC-matpc-05380/www.lifeintheholylnd.com.

Eine zweite Welle von Kirchenbauten folgte noch im Laufe des 4. Jhs. und bezog sich auf den Ausbau der christlichen Erinnerungslandschaft am Ölberg in Form weiterer Kirchen zum Gedenken der letzten Tage Jesu. Noch vor 374 wurde die konstantinische Himmelfahrtskirche auf der Höhe des Ölberges von einer wohlhabenden Stifterin namens Poimonia durch eine benachbarte Rotunde (Imbomon; am Ort der heutigen Himmelfahrtskirche) ergänzt, und am Fuße des Ölberges entstand im Garten Getsemani eine Basilika zum Gedenken des Gebetes Jesu, die um 386–391 von Hieronymus erstmals bezeugt ist.

Auf dem zweiten Ökumenischen Konzil in Konstantinopel 381 wurde das Verhältnis des Heiligen Geistes zu Gott Vater und Sohn reflektiert und definiert, dass er in gleicher Weise zu verehren und zu verherrlichen sei wie Gott Vater und Sohn. Damit kam der Aussendung des Geistes an Pfingsten eine ähnlich hohe Bedeutung zu wie der Menschwerdung Gottes, was in Jerusalem die zuvor noch nie erörterte Frage nach dem Ort des Pfingstwunders aufkommen ließ. Und so wurde am Berg Sion südwestlich der Stadt zum Gedenken der Geistaussendung an Pfingsten die Hagia Sion errichtet und an einem 15. September zwischen 392 und 394 eingeweiht.

Auf dem dritten Ökumenischen Konzil in Ephesus 431 wurde – als Konsequenz der Inkarnationstheologie – Maria als »Gottesgebäerin« bezeichnet, womit in Jerusalem erstmals die Frage nach Erinnerungsorten Mariens aufkam, und für das Jahr 451 wird zum ersten Mal das Grab Mariens sowie eine über ihm errichtete Kirche bezeugt.

Auf dem vierten Ökumenischen Konzil in Chalkedon 451 gelang schließlich ein wichtiger Durchbruch in der Definition der vollen Göttlichkeit und Menschlichkeit des Erlösers zugleich. Zwar waren die Stätten der Verhör und Verurteilung Jesu durch Kajaphas und Pilatus schon seit 333 in Pilgerberichten bezeugt und von Pilgern besucht worden, doch wurden sie erst nach diesem Konzil mit Kirchenbauten bedacht. Offenbar eröffnete erst der genannte theologische Durchbruch die Möglichkeit, die beiden Stätten der tiefsten Demütigung des Erlösers mit Kirchenbauten – St. Peter in Gallicantu (Haus des Kajaphas) und Hagia Sophia (Haus des Pilatus) – in den monumentalen Diskurs zu integrieren, und vermutlich geht die auffallende Benennung der zweiten Kirche als »Hagia Sophia – Heilige Weisheit« in Rückgriff auf 1 Kor 1,18 auf das theologische Ringen

um eine angemessene Integration der peinlichen Erniedrigung des göttlichen Erlösers zurück.

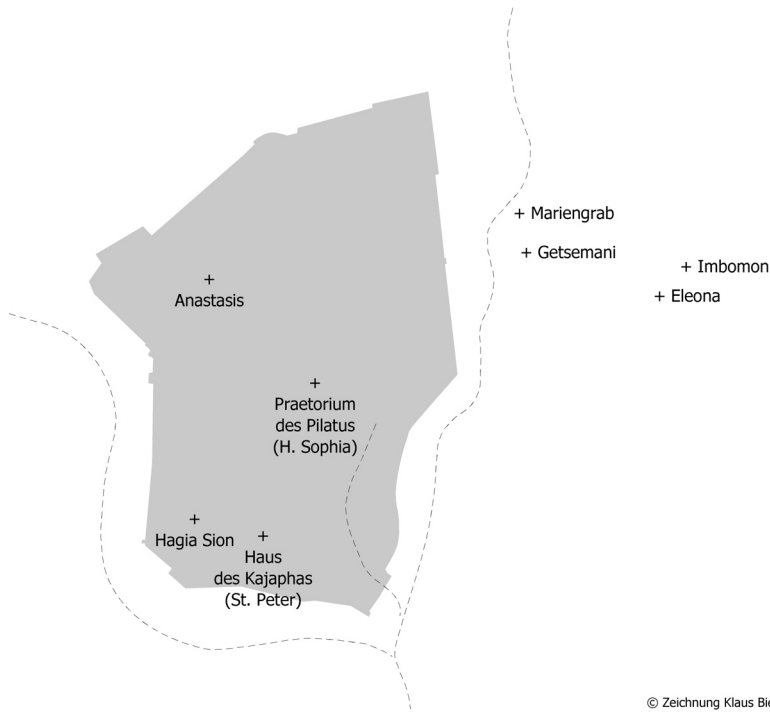
So lässt sich die Errichtung der wichtigsten, mit Jesu Passion verbundenen Kirchenbauten Jerusalems im 4. und 5. Jh. zeitlich und thematisch mit den vier großen Ökumenischen Konzilien von 325, 381, 431 und 451 korrelieren und als Monumentalisierung des sich entwickelnden Credo in Stein interpretieren – ein Trend, der nach der Monumentalisierung der großen Erzählungen durch Konkretisierungen auch kleinerer Erzählungen und kleinster Erzähldetails bis hin zu jenem Stein fortgesetzt wurde, der nach Lk 19,40 geschrien hätte, wenn die Jünger geschwiegen hätten, und seit dem 17. Jh. am Nordosteck der Erzengelkapelle im Armenischen Viertel gezeigt wird.⁶⁸

7. Die Via dolorosa

Die Entstehung der christlichen Erinnerungslandschaft Jerusalems im 4. und 5. Jh. eröffnete die Möglichkeit, den letzten Weg Jesu vor seinem Tod am Kreuz in der Nacht vom Gründonnerstag auf Karfreitag gemeinsam nachzugehen⁶⁹, und seine liturgische Gestaltung mit Lesungen und Gesängen ist in Pilgerberichten und Lektionaren der byzantinischen und frühislamischen Zeit gut dokumentiert. Die Begehung begann in der Eleona auf der Höhe des Ölberges, die vor der Errichtung der Hagia Sion auch als Ort des Abendmahles gegolten hatte, und führte über das Imbomon hinab nach Gethsemane zum Gedenken der Verhaftung Jesu, sodann in den Süden der Stadt zum Haus des Kajaphas zum Gedenken seines ersten Verhöres, dann in die Hagia Sophia zum Gedenken seiner Verurteilung durch Pontius Pilatus und zum Schluss in die Hagia Sion, wo die noch fehlenden Evangelien über die Verhöre durch Hannas und Herodes Antipas nachgeholt wurden, bevor der Gottesdienst in der Anastasis mit dem Gedenken der Kreuzigung und Auferstehung fortgeführt wurde.

⁶⁸ Vgl. Bieberstein/Bloedhorn 1994 II, 168f.

⁶⁹ Zum Folgenden vgl. Bieberstein 2007, 27–38; 2010, 69–73.



© Zeichnung Klaus Bieberstein

*Abb. 8: Die Stätten der Passion Jesu in byzantinisch-frühislamischer Zeit
(vor 809 n. Chr.)*

Nach der teilweisen Zerstörung dieser Erinnerungslandschaft im Bürgerkrieg nach dem Tod des Kalifen Harun al-Raschid wurde der liturgische Weg neugestaltet und die Lesung aller Evangelien zu den Verhören Jesu durch Kajaphas, Hannas, Pontius Pilatus und Herodes Agrippa in die Hagia Sion verlegt. Als die Kreuzfahrer 1099 in Jerusalem Einzug hielten, übernahmen sie diese Traditionskonstellation und schufen nur für die Verhöre durch Kajaphas und Hannas sowie für die Verurteilung durch Pontius Pilatus nördlich der Hagia Sion-Kirche, die nun den Namen St. Maria in Monte Sion erhielt, zwei neue Kapellen, wodurch eine modifizierte und in sich stimmige Erinnerungslandschaft entstand.

Doch als ein vermutlich aus Deutschland stammender Pilger namens Theoderich im Sommer 1172 nördlich des Tempelplatzes – historisch zu-

treffend – die Burg Antonia wiederentdeckte und – historisch unzutreffend – als Haus des Pilatus interpretierte, kam eine grundlegende Neugestaltung der Passionslandschaft in Gang. So wurden in den wenigen Jahren vor der Eroberung der Stadt durch Saladin im Jahre 1187 im Nordosten der Stadt mit dem Gefängnis Jesu, dem Verhör durch Herodes Antipas, der Geißelung Jesu und seiner Begegnung mit Maria auf dem Weg nach Golgotha vier neue Stätten der Passion entdeckt und mit vier gleichartigen Kapellen ausgestattet.

Nach der Eroberung der Stadt durch Saladin im Jahre 1187 wurden diese Kapellen zwar profaniert und konnten von christlichen Pilgern nicht mehr betreten werden, doch werden sie in allen Pilgerberichten der mamlukischen und frühosmanischen Zeit weiterhin erwähnt. Dabei passierten die Pilger die Stätten auf ihrem morgendlichen Weg auf den Ölberg stets in umgekehrter Reihenfolge und kamen nicht auf den Gedanken, ihre Wegrichtung umzukehren und sie in jener Reihenfolge zu besuchen, in der Jesus den Weg von seiner Verurteilung bis zu seiner Kreuzigung gegangen sein müsste. Erst nachdem in Westeuropa im späten 15. und frühen 16. Jh. Kreuzwege angelegt und Kreuzwegandachten eingeführt wurden, brachten westeuropäische Pilgerinnen und Pilger diesen Brauch auch nach Jerusalem und kehrten ihre Wegrichtung um, und nachdem die westeuropäischen Kreuzwege im späten 17. und frühen 18. Jh. in 14 Stationen gegliedert worden waren, wurden auch in Jerusalem dieselben 14 Stationen eingeführt.

So wäre es naiv, die heutige Via dolorosa mit jenem Weg gleichzusetzen, den Jesus das Kreuz getragen haben muss. Vielmehr ist er eine Praxis, die mit den fortschreitenden Codierungen des Heiligen im alten Zentrum im Osten der Stadt bricht und stattdessen ein Narrativ quer durch die Stadt legt, das von Osten nach Westen den Weg eines Menschen durch Leid und Tod zur Auferstehung verräumlicht.

Und dieser Charakter der christlichen Erinnerungslandschaft Jerusalems, ein Narrativ in eine Landschaft zu legen, um Sinn und Sinnlichkeit zu verbinden, eröffnete die Möglichkeit, dasselbe mit denselben Funktionen auch an anderen Orten außerhalb Jerusalems zu tun. So wurden spätestens seit karolingischer Zeit in Westeuropa zahlreiche Abbildungen und Nachbauten des Heiligen Grabes geschaffen und im Spätmittelalter Kreuzwege angelegt, die im Gegenzug wiederum als Vorbilder zur Neu-

gestaltung der christlichen Erinnerungslandschaft Jerusalems dienten.⁷⁰ Offenkundig ist die christliche Erinnerungslandschaft Jerusalems nicht an Jerusalem gebunden, sondern übertragbar.

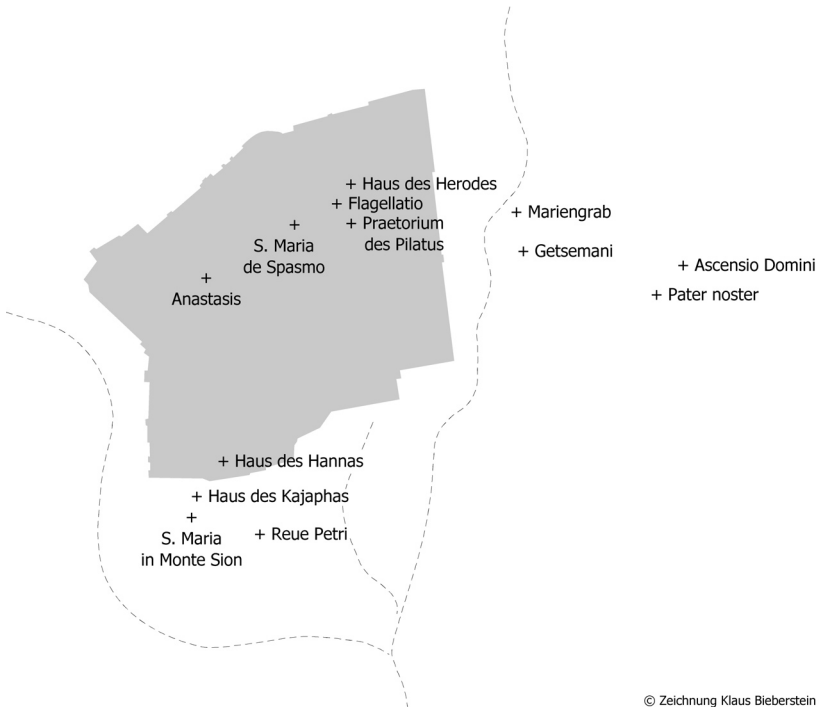


Abb. 9: Die Stätten der Passion Jesu in der späten Kreuzfahrerzeit (1172–1198 n. Chr.)

8. Steine, Sinnlichkeit und Sinn

Alle genannten – und ungenannten – Heiligen Stätten Jerusalems gründen in einer Verräumlichung an sich unräumlicher Werte, sie überziehen die Stadt und ihre engere Umgebung mit feinen Spinnennetzen an Sinnbe-

⁷⁰ Vgl. Dalman 1922; Rüdiger 2003; Morris 2005; Bieberstein 2010, 76–84.

zügen, die Narrative repräsentieren, und vollziehen auf diese Weise eine Verzauberung der Stadt in konfessionell geprägte kollektive Sinnlandschaften, die interferieren und über drei Jahrtausende hinweg von Zeit zu Zeit durch sich wandelnde Codierungen nachgeführt wurden.

Sie vermittelten und vermitteln den in Jerusalem Lebenden ebenso wie den nach Jerusalem Pilgernden in sinnlicher Weise Sinn und Orientierung und realisieren somit jene Funktionen, die Max Weber mit seinem geflügelten Wort von der Entzauberung der Welt als *obsolet* betrachtet hat.

Diese Verzauberung der Welt ist ein kulturell bedingtes Apriori für die Erfahrung des Heiligen in jenem von Rudolf Otto in allen Nuancen beschworenen »heiligen Schauer« in einer emotionalen Verdichtung, die die Unterscheidung zwischen Zeichen und Bezeichnetem aufhebt und dem Heiligen in einer mythisch-religiösen Verdinglichung einen objektiven Charakter verleiht.⁷¹

Zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu unterscheiden, ist nach Ernst Cassirer aber der entscheidende Schritt vom mythischen zum religiösen Denken.⁷²

⁷¹ Vgl. Cassirer 2001, 19; 2002, 46–54.66–68.

⁷² Vgl. Cassirer 2002, 275–306.

Abbildungen

- Abb. 1, 6, 8, 9: Klaus Bieberstein
- Abb. 2: Othmar Keel
- Abb. 3, 4, 5, 7: Library of Congress

Literatur

Assmann, Jan

- 1992 Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.

Bahat, Dan

- 2013 The Jerusalem Western Wall Tunnel, Jerusalem.

Berger, Pamela

- 2012 The Crescent on the Temple. The Dome of the Rock as Image of the Ancient Jewish Sanctuary (Studies in Religion and the Arts 5), Leiden/Boston.

Berger, Peter Ludwig

- 1973 Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Conditio humana), Frankfurt.

Berger, Peter Ludwig / Luckmann, Thomas

- 1969 Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie [1966], Frankfurt.

Bieberstein, Klaus

- 2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 22, 3–39.
- 2010 Jerusalem, in: Marksches, Christoph / Wolf, Hubert (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München, 64–88.
- 2013 Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn/München/Wien/Zürich, 257–280.

- 2014a Die Bauten auf dem Haram. Der biblische Tempelberg in seiner muslimischen Rezeption, in: Küchler, Max (Hg.): Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel IV.2), Göttingen, 175–213.
- 2014b Die Wanderungen der Wohnungen Gottes. Vom Sinai zur Westmauer Jerusalems, in: Wimmer, Stefan Jakob / Gafus, Georg (Hg.): »Vom Leben umfängen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg (Ägypten und Altes Testament 80), Münster, 13–25.
- 2019 Die Architektur der Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur (Interdisziplinäre Architektur-Wissenschaft. Praxis – Theorie – Methodologie – Forschung), Wiesbaden, 117–174.
- 2020 Jerusalem – mehr als die Summe seiner Steine. Eine kurze Führung durch seine Sinnlandschaft, in: Zeitschrift für Neues Testament 23/45, 8–23.
- 2021 Coding the Sacred in Society. The Case of the Jerusalem Temple, in: Wabel, Thomas / Eberlein-Braun, Katharina / Stamer, Torben (Hg.): Space and Place as a Topic for Public Theologies, Leiden [im Druck].
- Bieberstein, Klaus / Bloedhorn, Hanswulf
- 1994 Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte, 3 Bde. (Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Beiheft 100/1–3), Wiesbaden.
- Busse, Heribert
- 1977 Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem, in: Das Heilige Land 109/1–2, 8–24.
- 1981 Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem, in: Theologische Quartalschrift 161, 168–178.
- 1998 The Temple of Jerusalem and its Restitution by ‘Abd al-Malik b. Marwān, in: Kühnel, Bianca (Hg.): The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday (Jewish Art 23–24), Jerusalem, 23–33.
- Cassirer, Ernst
- 1996 Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur [1944], Hamburg.
- 2001 Philosophie der symbolischen Formen I. Die Sprache [1923] (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe XI), Hamburg.
- 2002a Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken [1925] (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe XII), Hamburg.

- 2002b Philosophie der symbolischen Formen III. Phänomenologie der Erkenntnis [1929] (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe XIII), Hamburg.
- Cauvin, Jacques
2000 The Birth of Gods and the Origins of Agriculture [1994], Cambridge.
- Dalman, Gustaf
1922 Das Grab Christi in Deutschland (Studien über christliche Denkmäler 14), Leipzig.
- Dilthey, Wilhem
1922 Gesammelte Schriften, Bd. I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Bd. I [1883], Leipzig/Berlin.
- Donner, Herbert
2002 Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert), 2. Auflage, Stuttgart.
- Durkheim, Emile
1981 Die elementaren Formen des religiösen Lebens [1912], Frankfurt.
- Ego, Beate
2002 Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 361–389.
- Fine, Steven
2016 The Menorah. From the Bible to Modern Israel, Cambridge (Mass.) / London.
- Fuß, Martin
2012 Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam (Stuttgarter Biblische Beiträge 68), Stuttgart.
- Gantke, Wolfgang
1998 Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung (Religionswissenschaftliche Reihe 10), Marburg.
- Geertz, Clifford
1983 Religion als kulturelles System [1966], in: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 696), Frankfurt, 44–95.

- Geyer, Paulus / Cuntz, Otto
- 1965 Itinerarium Burdigalense, in: *Itineraria et alia geographica (Corpus christianorum. Series latina 175)*, Turnholti, XVII–XVIII.1–26.
- Ghaffar, Zishan
- 2019 *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren (Beiträge zur Koranforschung 1)*, Paderborn.
- Goodman, Nelson
- 1984 *Weisen der Welterzeugung [1978]*, Frankfurt.
- Hachlili, Rachel
- 2001 *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance (Journal for the Study of Judaism Supplement 68)*, Leiden/Boston/Köln.
- 2018 *The Menorah. Evolving into the Most Important Jewish Symbol*, Leiden/Boston.
- Halbwachs, Maurice
- 2003 *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis [1941] (édition discours 21)*, Konstanz.
- Hartenstein, Friedhelm
- 1997 *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort Jhwhs in der Jerusalemer Kulttradition (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 75)*, Neukirchen-Vluyn.
- 2008 *Weltbild und Bilderverbot. Kosmologische Implikationen des biblischen Monotheismus*, in: Marksches, Christoph / Zachhuber, Johannes (Hg.): *Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern (Arbeiten zur Kirchengeschichte 107)*, Berlin / New York, 15–37.
- Hasson, Isaac
- 1979 *Faḍa'il al-Bayt al-Muqaddas d'Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad al-Wasiṭi (The Max Schloessinger Memorial Series, Texts 3)*, Jerusalem.
- Hurowitz, Victor Avigdor
- 2005 *YHWH's Exalted House. Aspects of Design and Symbolism of Solomon's Temple*, in: Day, John (Hg.): *Temple and Worship in Biblical Israel (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 422)*, London / New York, 63–110.

Jacobi, Friedrich Heinrich

- 2004 Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften [1815], in: Ders.: Werke. Gesamtausgabe, Bd. 2.1. Schriften zum transzendenten Idealismus, hg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske, Hamburg, 375–433.

Jeremias, Joachim

- 1925 Golgotha (*Ἀγγελος* Beiheft 1), Leipzig.

Joas, Hans

- 2014 Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?, in: Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München, 255–281.
- 2017 Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin.

Kant, Immanuel

- 1956 Werke in sechs Bänden, Bd. II. Kritik der reinen Vernunft [2. Auflage 1787], hg. von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden.

Krüger, Jürgen

- 2000 Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg.

Lauster, Jörg

- 2014 Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München.

Lehmann, Hartmut

- 2009 Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 11), Göttingen.

Levenson, David B.

- 2004 The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple, in: Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period 35, 409–460.

Livne-Kafri, Ofer

- 2008 Jerusalem. The Navel of the Earth in Muslim Tradition, in: Der Islam 84, 46–72.

Luckmann, Thomas

- 1991 Die unsichtbare Religion [1967] (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 947), Frankfurt.

Meinecke, Michael

- 1988 Die Erneuerung von al-Quds/Jerusalem durch den Osmanensultan Sulaimān Qānūni, in: Sha'th, Shawqī (Hg.): *Studies in the History and Archaeology of Palestine. Proceedings of the First International Symposium on Palestine Antiquities*, Bd. III, Aleppo, 257–283.

Metzger, Martin

- 1993 Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum und Jahwe, »der Nahrung gibt allem Fleisch«, in: Hahn, Ferdinand / Hossfeld, Frank-Lothar / Jorissen, Hans / Neuwirth, Angelika (Hg.): *Zion – Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Bonner Biblische Beiträge 90)*, Bodenheim, 503–529.

Milwright, Marcus

- 2016 *The Dome of the Rock and its Umayyad Mosaic Inscriptions*, Edinburgh.

Morris, Colin

- 2005 *The Sepulchre of Christ and the medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford.

Mourad, Suleiman Ali

- 2008 *The Symbolism of Jerusalem in Early Islam*, in: Mayer, Tamar / Mourad, Suleiman Ali (Hg.): *Jerusalem. Idea and Reality*, London / New York, 86–102.

Mulzer, Martin

- 2015 *Vom Klageplatz zur Klagemauer. Zur Entdeckung der Westmauer in der Neuzeit*, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 131, 69–80.

Necipoğlu, Gülru

- 2008 *The Dome of the Rock as Palimpsest. 'Abd al-Maliks Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses*, in: *Muqarnas* 25, 17–105.

Neuwirth, Angelika

- 2017 *Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte*, Freiburg/Basel/Wien.

Otto, Rudolph

- 1911 *Vom Wege*, in: *Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände* 25, 705–710.

Otto, Rudolf

- 2014 *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917], München.

Rabbat, Nasser

- 1989 The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock, in: *Muqarnas* 6, 12–21.
- 1993 The Dome of the Rock Revisited. Some Remarks on al-Wasiti's Accounts, in: *Muqarnas* 10, 67–75.

Rosen-Ayalon, Myriam

- 1989 The Early Islamic Monuments of Haram al-Sharif, Jerusalem. An Iconographic Study (Qedem 28), Jerusalem.

Rüdiger, Michael

- 2003 *Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte architektonischer Devotionalkopien*, Regensburg.

Rüger, Hans Peter

- 1990 *Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela* (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins 12), Wiesbaden.

Rupprecht, Konrad

- 1972 Nachrichten von Erweiterung und Renovierung des Tempels in 1. Könige 6, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 88, 38–52.
- 1976 *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 144), Berlin / New York.
- 1977 Die Zuverlässigkeit der Überlieferung von Salomos Tempelgründung, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 89, 205–214.

Schleiermacher, Friedrich Daniel

- 1984 Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: Ders.: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/2. Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. von Günter Meckenstock, Berlin / New York, 185–326.

Schluchter, Wolfgang

- 2009 *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Tübingen.

Schreiner, Stefan

- 2000 al-Quds – Jerusalem, heilige Stadt des Islam, in: Hengel, Martin / Mittmann, Siegfried / Schwemer, Anna-Maria (Hg.): *La Cité de Dieu / Die Stadt Gottes*. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 19.–23. September 1998 in Tübingen (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 129), Tübingen, 405–435.

Shalev-Hurvitz, Vered

- 2015 Holy Sites Encircled. The Early Byzantine Concentric Churches of Jerusalem (Oxford Studies in Byzantium), Oxford.

Shani, Raya

- 1999 The Iconography of the Dome of the Rock, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 23, 158–207.

Soucek, Priscilla

- 1976 The Temple of Solomon in Islamic Legend and Art, in: Gutmann, Joseph (Hg.): The Temple of Solomon. Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art (American Academy of Religion, Society of Biblical Literature, Religion and the Arts 3), Missoula, Montana, 73–123.

Stoyanov, Yuri

- 2011 Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 819; Veröffentlichungen zur Iranistik 61), Wien.

Taylor, Charles

- 2002 Die Formen des Religiösen in der Gegenwart (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1568), Frankfurt.

Tenbruck, Friedrich

- 1999 Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber, hg. von Harald Homann, Tübingen.

Thomson, Robert W. / Howard-Johnston, James

- 1999 The Armenian History Attributed to Sebeos, Bd. I (Translated Texts for Historians 31), Liverpool.

Ulmer, Bernd

- 1988 Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungsereignisses, in: Zeitschrift für Soziologie 17, 19–33.

van Ess, Josef

- 1992 'Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of Some Texts, in: Raby, Julian Raby / Johns, Jeremy (Hg.): Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem, Bd. I (Oxford Studies in Islamic Art 9), Oxford, 89–104.

Voß, Jens

- 1993 Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem (Orbis Biblicus et Orientalis 128), Freiburg (Schweiz) / Göttingen.

Weber, Max

- 1992 Wissenschaft als Beruf [1919], in: Weber, Max: Gesamtausgabe, Abteilung I, Bd. 17, hg. von Mommsen, Wolfgang J. / Schluchter, Wolfgang / Morgenbrod, Birgitt, Tübingen, 49–111.

Winter, Urs

- 2002 Der Lebensbaum im Alten Testament und die Ikonographie des stilisierten Baumes in Kanaan/Israel, in: Neumann-Gorsolke, Ute / Riede, Peter (Hg.): Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn, 138–162.

Wuthnow, Robert

- 1998 After Heaven. Spirituality in America since the 1950s, Berkeley / Los Angeles / London.

Zwickel, Wolfgang

- 1994 Leuchter/Menora, in: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hg.): Neues Bibel-Lexikon, Bd. II, Lieferung 8, Zürich/Düsseldorf, 621–623.
- 1999 Der salomonische Tempel (Kulturgeschichte der antiken Welt 83), Mainz.
- 2002 Zur Symbolik der Pflanzen im salomonischen Tempel, in: Neumann-Gorsolke, Ute / Riede, Peter (Hg.): Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn, 194–221.

Verzauberung der Welt

Tod und Leben von der Kunst verzaubert

Peter B. Steiner

»In alten Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat« so beginnt das Märchen vom jungen König, der in einen Frosch verzaubert war. Verzauberung hat Konjunktur. Ich zitiere nur die 734 Seiten starke Kulturgeschichte des Christentums von Jörg Lauster, 2014 erschienen, jetzt in der 5. Auflage mit dem Haupttitel *Die Verzauberung der Welt*.¹ Noch größeres als einen Frosch hat die Süddeutsche Zeitung am 17. Februar 2018 als verzaubert gemeldet: »Den Globus verzaubert«² stand da als Titel auf der Sportseite groß zu lesen aus Anlass der Kür im Eis-Kunst-Paar-Lauf von Aljona Savchenko und Bruno Massot. Der in Mode gekommene Begriff Verzauberung ist das Gegenteil von Entzauberung, also wenn der Frosch zum König wird oder die Eiskunstläuferin ausrutscht. In die Wissenschaftssprachen hat der Soziologe Max Weber 1917 dieses Wort eingeführt, allerdings ohne die Sache zu definieren. Das Wort »Entzauberung« kommt in seinem umfangreichen Werk nach den Forschungen von Hans Joas 17 Mal vor.³ Es bedeutet Abbau von magischen Vorstellungen, Entsakralisierung und Enttranszendentalisierung. Diese drei Tendenzen schienen im frühen 20. Jahrhundert in Europa und Nordamerika historisch notwendig, unausweichlich. Aber sie laufen nicht überall auf der Erde gleichförmig ab, sondern in ungleichmäßigen Wellen, vielleicht sogar in Strudeln, immer wieder. Lenin wurde sechs Jahre nachdem er die russisch-orthodoxe Kirche abgeschafft hatte als sozialistischer Heiliger verehrt, der Parteivor-

¹ Lauster 2018.

² Klimke 2018.

³ Vgl. Joas 2017.

sitzende der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiter Partei wenig später als Heiland inszeniert. Heute sind prärationale Fundamentalismen, jüdischer, islamischer, buddhistischer, hinduistischer und christlicher Fundamentalismus stärker als je. Zugleich bedienen sich Designer, Werbeleute und Showstars immer mehr aus dem Fundus der Weltreligionen. Meine Aufgabe ist es nicht, über die Evangelikalen in Amerika oder die Sakralisierung von Automarken in BMW- oder Daimler-Welten zu sprechen, sondern zunächst über Bamberg, Nürnberg, Straßburg, über Kirchtürme, Grabmäler, das Weltgericht und abstrakte Malerei, die Kunst heute, und zwar die bildende. Bayreuth und Wagner kommen nicht vor, so wenig wie Leipzig und Bach. Also heute keine Verzauberung durch Musik, Theater, Dichtung, Kino nur Bilder, insgesamt 24.⁴

1. Stadtansicht Bamberg⁵



Das Bild der Stadt Bamberg, wie es Hartmann Schedel am Ende des Mittelalters überlieferte, ist durch Kirchtürme geprägt. Wir erkennen die Türme von St. Jakob, St. Stephan, der Oberpfarrkirche, des Doms und der Benediktinerabtei St. Michael, ganz rechts das Turmpaar von St. Gangolf. Die Kirchtürme mit ihren übergroß dargestellten Abschlusskreuzen

⁴ Im Folgenden wird auf die im Text Bezug genommenen Bilder mit Fußnoten und Quellenangaben verwiesen.

⁵ Bild: Schedelsche Weltchronik, Holzschnitt von Bamberg, 174v/175r; Autor*innen: Hartmann Schedel, Michel Wolgemut, Wilhelm Pleydenwurff; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5a/Nuremberg_chronicles_-_BAMBERGA.png (gemeinfrei).

ragen in den Himmel, hier dargestellt durch das Weiß des Papiers, verbinden ihn mit dem Gewimmel der Hausdächer, die sich im Schutz der Stadtmauer drängen. Diese Türme machen Bamberg erkenntlich, sowie

2. Die Türme von St. Sebald und St. Lorenz, Nürnberg, und die Türme von St. Peter und der Frauenkirche, München⁶



Die Kirchtürme identifizieren die Städte. Warum? Dazu müssen wir zu dem vorhergesagten Satz zurückkehren, weil sie in den Himmel ragen, Himmel und Erde verbinden. Sie tun dies aber nicht nur im Holzschnitt als Linien von Druckerschwärze auf Papier, sondern in der Realität durch erhebliche Mauermassen, errichtet mit großem Aufwand über Generationen hinweg. Warum?

Auf italienisch heißen Kirchtürme »campanili«, auf französisch »clochers«. Damit ist eine Funktion benannt: Kirchtürme tragen Glocken, die zum Gottesdienst rufen, die zum Gebet einladen, die den Tod ankündigen oder eine Hochzeit feiern. Die Glocken tragen mit ihrem Klang dazu bei, unsere Zeit, unsere Stunden, Tage und Jahre an die ewige Ruhe Gottes zu binden.⁷ Aber warum braucht dann der Dom von Bamberg vier Türme? St. Sebald in Nürnberg und die Frauenkirche in München zwei?

⁶ Bild: Schedelsche Weltchronik, Holzschnitt von Bamberg, 174v/175r; Autor*in: Hartmann Schedel; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schedelsche_Weltchronik_d_226_color.jpg#/media/File:Schedelsche_Weltchronik_d_226_color.jpg (Public Domain).

⁷ Vgl. Stock 2016.

Und warum ragt der Münsterturm von Straßburg 50 m über das Glockengeschoss empor? Weil sie mit ihrer Höhe den Höchsten feiern, den Christen im Gloria, dem »Ehre sei Gott in der Höhe« preisen. »Du allein der Höchste Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters. Amen.« Nebenher, aber doch nur in zweiter Linie verkünden sie die Größe des Bauherren, des Bischofs von Bamberg, der Reichsstadt Nürnberg, des Herzogs von Oberbayern oder, in Wien, der Erzherzogs von Österreich. Die Türme betonen in der Senkrechten die Größe der Kirchen, die sie begleiten oder bekrönen. Die Kirchen aber sind so groß wie man es sich nur irgendwie leisten konnte, nicht weil man eine bestimmte Zahl von Sitz- und Stehplätzen anbieten wollte. Im Gegenteil, gerade in den großen Stadtpfarrkirchen des Mittelalters wie in Dinkelsbühl oder Nördlingen hatte mehr als die ganze Stadtbevölkerung Platz. Auch die Stifts- und Klosterkirchen, die für ihre Kommunitäten eigentlich nur einen langen Chor gebraucht hätten, haben große mehrschiffige Langhäuser für die Laien, weit größer als benötigt. Den Grund finden wir in den Briefen des Apostels Paulus, der mehrmals die Gemeinde mit einem Leib vergleicht, dessen Haupt Christus ist (vgl. Kol 1,18). In vielen Dörfern und Altstadtzentren stellen die Kirchen mit ihren Türmen die Hauptgebäude dar, weil sie einst für das Haupt der Gemeinde errichtet wurden, lange bevor man Kirchgemeinden und Stadtgemeinden voneinander unterschied.

3. Westfassade der Kathedrale Straßburg⁸

An der Kathedrale von Straßburg wurde von 1015 bis 1449 gebaut, ihr Turm war mit 142 Metern Höhe fünf Jahrhunderte lang das höchste Gebäude der Welt. Wir sehen hier die Westfassade über der Krämergasse. Dieser Westbau schließt an das 1275 vollendete Langhaus an. Von 1284 an leitete Werner, mit dem legendären Zusatznamen von Steinbach, den Bau. Er öffnete die massiven Mauern aus rotem Sandstein in einer nie zuvor gesehenen Weise dem Licht, baute Pfeiler so dünn, dass man sie mit den Saiten einer Harfe vergleichen kann. Auf ihn geht das Geschoß mit

⁸ Bild: Westfassade der Kathedrale Straßburg; Autor*in: Diliff; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7e/Strasbourg_Cathedral_Exterior_-_Diliff.jpg (GNU Free Documentation License).



dem großen Rosenfenster und die vor diesem aufragenden Fialen zurück. Das Geschoß darüber baute von 1382 an ein Baumeister Michael aus Freiburg. Es enthält die Glocken des Münsters. Offenbar hatte man damals die Idee von zwei großen Westtürmen aufgegeben. Aber als man in der konkurrierenden Reichsstadt Ulm den höchsten Turm der Christenheit bauen wollte, der dann erst 1890 fertig wurde, warben die Straßburger den Baumeister Ulrich von Ensingen aus Ulm ab. Er führte den nördlichen Westturm weiter, dessen Achteck zwischen vier Treppentürmen aufragt und in übermenschlich hohen Arkaden nur Luft und Licht enthält. Johannes Hültz aus Köln vollendete dann mit acht Treppentürmen, die siebenmal nach innen gestaffelt sind, die Turmspitze. Alle Stufen der zwölf Trep-

pentürme und damit das Maß menschlicher Schritte sind von außen, von weither, sichtbar. Sie wirken winzig im Vergleich mit der Höhe des Turms. Dessen Masse lasse sich nicht nur aus dem Wettbewerb mit Ulm erklären. Dass Kirchtürme über Jahrhunderte die höchsten Gebäude waren, ist zuerst mit der religiösen Bedeutung von Höhe zu erklären. Götter wohnen auf Bergen, dem Olymp in Griechenland oder dem Merapi auf Java. Die Stadt Athen wird vom Tempel auf dem Felsen der Akropolis überragt. Wer die Göttin Athene verehren, sie bitten oder ihr danken wollte, musste einen Berg hinaufsteigen. In Korinth stand der Tempel der Aphrodite auf einem 600 m hohen Berg über der Stadt. Moses erfuhr Jahwe auf dem Gottesberg. Vom Berg aus gab Er seine Gebote. Die Engel preisen Gott in der Höhe (vgl. Lk 2,14; im griechischen Urtext steht hier der Superlativ Plural »en hypsistois«). Die frühen Christen haben den Lobpreis der Engel mit anderen Bibelstellen ergänzt zum »Gloria«; es endet mit dem Ruf: »Du allein der Höchste, Jesus Christus.« Doch nicht nur geheimnisvolle Bergeshöhen sind mit der Erfahrung des Göttlichen verbunden. Als kleine Kinder haben wir alle am Boden krabbelnd erlebt, dass Zuspruch, Trost und Hilfe immer aus der Höhe kam, von den Eltern, deren Stimme von oben kam, die sich zu uns herab gebeugt haben, um uns auf zu helfen. In den Psalmen wird diese frühkindliche Erfahrung der Hilfe von oben immer wieder beschworen. Mit der Höhe (des Turms) ist das Licht eng verbunden im Benedictus, dem Lobgesang des Zacharias, der in den Laudes zum Morgengebet der Kirche wurde (Lk 1,79),

»durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes«.

Die Höhe als Hoheit und die Öffnung des Bausteins für das Licht sind als religiöse Werte zu verstehen, sie sind nicht nur Stilmerkmale oder Trophäen in der Städtekonkurrenz, in Straßburg wie in Bamberg oder Freiburg. Diese und viele andere Kirchtürme erinnern an die Barmherzigkeit Gottes, der in der Höhe wohnt.

4. Der Turm des Freiburger Münsters⁹

Der Freiburger Turm wurde später begonnen und früher vollendet als der Straßburger um 1270 bis 1330. Der Baumeister der achteckigen Obergeschosse kam sicher aus Straßburg. Aber er fasste Treppen nicht als sichtbare Anleitung des immer neuen Aufstiegs zu Gott auf, sondern als technische Einrichtung für Handwerker und Kirchenbedienstete. Sie sind deshalb für Außenstehende unsichtbar im Mauerwerk verborgen. Figuren, die auf die Auferstehung der Toten und das Weltgericht hinweisen, begleiten ihn. Die Turmspitze, gebildet aus acht spitzwinkligen, in Maßwerkformen durchbrochenen Dreiecken aber fängt das Licht des Himmels ein und gibt ihm einen festen Ort in der Stadt. Sie ist ein bildloses Bild dessen, der das Licht geschaffen hat und im Licht wohnt.



5. Die ägyptische Göttin der Nacht

In den meisten europäischen Sprachen werden Himmel und Erde nach ihrem Genus unterschieden: »Ouranos«, »cielo«, »ciel«, »Himmel« sind maskulin. »Gaia«, »terra«, »Erde« feminin. Im Alten Ägypten war es anders: Himmel wurde als eine mit Sternen bekleidete Frau vorgestellt, die sich im Moment der Schöpfung von dem unter ihr liegenden Erdmann getrennt hat. Diese Frau im Sternenkleid ist im Inneren der meisten Sarkophagdeckel dargestellt. Sie war das Letzte, das der Mumie vor Augen

⁹ Bild: Turm Freiburger Münster; Autor*in: Oberth; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Freiburger_M%C3%BCnster.jpg (CC BY-SA 3.0).

gestellt wurde, bevor es um sie ganz dunkel wurde. Auch in Papyri hat man die Himmelsfrau im Sternenkleid dargestellt.

6. Das Grabmal der Galla Placidia, Ravenna¹⁰



Ein Sternenhimmel aus farbigen Gläsern und Steinen wölbt sich auch über dem Grabmal der Galla Placidia in Ravenna, der Tochter des Kaisers Theodosios, Mutter des Kaisers Valentinian III., für den sie das weströmische Reich regierte. Sie ist 450 in Rom verstorben und vermutlich bei St. Peter begraben worden. Wer auch immer in dem kleinen Mausoleum bestattet ist, über ihm wölbt sich ein blauer Sternenhimmel. Er oder sie kam in einen gebauten Himmel. Um diesen Trost zu verstärken sind die Bilder heiliger Fürsprecher, Petrus, Paulus, Laurentius eingefügt, vor allem aber das Bild des Guten Hirten. Es geht auf ein Ich-Wort Jesu im Johan-

¹⁰ Bild: Grabmal der Galla Placidia in Ravenna; Autor*in: Petar Milošević; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bc/Mausoleum_of_Galla_Placidia_in_Ravenna.JPG (CC BY-SA 4.0).

nesevangelium zurück (vgl. Joh 10,11). Das Wort ruft den Psalm 23 in Erinnerung:

»Der Herr ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln. Auf grünen Auen lässt er mich lagern. Ans Wasser mit Ruheplätzen führt er mich [...] Auch wenn ich wandern muss in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil, denn du bist bei mir. Dein Hirtenstab und dein Stock, sie sind mein Trost.«

Der Psalm und das Johannesevangelium wurden regelmäßig gelesen, das ganze Mittelalter hindurch bis heute. Das Bild des Guten Hirten aber verschwand bald nach diesem Mosaik bis ins 18. Jahrhundert. Das Wortbild stammt aus einer semiariden Klimazone und hatte den Christen auf regenreichen Inseln wie Irland, England und im Norden Europas wenig zu sagen. Sie entfalteten stattdessen das Bild Christi als Tür: »Ich bin die Türe, [...] wenn einer durch mich hineingeht, wird er Heil erfahren« (Joh 10,9) Auf und über zahlreichen Portalen wurde das Bild Christi dargestellt, aber dann häufig verbunden mit seiner Wiederkunft zum Weltgericht. Wir werden ein Beispiel aus Bamberg dazu noch sehen.

Es sind nicht allein die Sternbilder, die trösten. Bildern wohnt nach unserer heutigen Meinung keine Magie inne, die automatisch wirkt. Im christlichen Grabbau gehen die Sterne auf Gottesbilder der Bibel zurück, vom Gott, der die Sterne als Leuchten an den Himmel gesetzt, sie gezählt und mit Namen gerufen hat (vgl. Gen 1,16; Ps 147,4). Und dann sind die Sterne hier verbunden mit dem Bild des Guten Hirten. Das Mosaikbild übersetzt ein Wortbild. Im Falle der ägyptischen Sternbilder in den Sarkophagen kennen wir keine ältere Textquelle. Aber Bilder generieren auch Texte: ein Beispiel ist die Gefangenenkette des hl. Leonhard, die als Kuhkette gedeutet, den Heiligen Abt zum Patron der Haustiere machte. Oder das antike Bild des Reiters, der einen Drachen bekämpft. In Bamberg wurde es 1093 zum ersten Mal mit dem Namen des hl. Georg verbunden, auf einem Siegel des Domkapitels. Aus dem Bild wurde die Erzählung vom Drachenkampf des Heiligen. Das 100 Jahre ältere Georgslied aus Kloster Prüm weiß noch nichts von Georgs Kampf mit dem Drachen. Erst um 1100 wurde er der älteren Legende vorangestellt und überstrahlte bald alle anderen Abenteuer des heiligen Ritters. Am Erzählfluss seiner Geschichte in der Legenda Aurea spürt man noch deutlich, dass der Drachenkampf ein späterer, von Bildern generierter Einschub in eine ältere Erzählung ist. Viele Bilder gehen auf Texte zurück, auf religiöse, mythische,

literarische, historische. Sie übersetzen einen fortlaufenden Text, ursprünglich zum Hören bestimmt, in ein stehendes, sichtbares Bild, das Dauer verspricht. Aber wie alle Übersetzungen ist auch diese falsch: Niemand erzählt so ausführlich, dass alle Einzelheiten von Kleidung, Haarfarben, Stellungen oder Bewegungen, die wir in einem Augenblick im Bild wahrnehmen, nacheinander aufgezählt würden. Darum müssen Maler den Erzähler ergänzen und zugleich verkürzen, auf das in einem Augenblick wahrnehmbare (vgl. Apg 9,3).

7. Der Apoll von Tenea, Glyptothek München¹¹



Christliche Kunst, das sind nach der Meinung von Otto Pächt griechische Bilder zu hebräischen Texten. Die bilderreiche Sprache des Ersten Testaments wurde vielleicht schon zur Zeit der Septuaginta nicht nur in die Griechische Sprache, sondern auch in griechische Bilder übersetzt, wenn man dies aus den Wandbildern der Synagoge von Dura Europos zurückschließen darf. Die visuelle Kultur der Griechen war eine Voraussetzung christlicher Kunst. Deshalb ein Sprung in der Zeit zurück aus dem 5. Jh. post ins 6. Jh. ante Christum natum. Diese Marmorfigur eines nackten, wohlfrisierten Jünglings in der Münchner Glyptothek wurde nach ihrem Fundort der *Apoll von Tenea* genannt. In der blockhaften Erscheinung und dem zögernden Schritt ist noch das Vorbild ägyptischer Skulptur zu erkennen. Für ihre Entdecker war es klar, dass es sich bei einer solchen Figur nur um ein Götterbild handeln könnte, und zwar um den jugendlichen Lichtgott Apoll. Inzwischen mei-

¹¹ Bild: Kouros von Tenea, Marmorstatue eines Jünglings (um 570/560 v.Chr.), Glyptothek München; Autor*in: Zde; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kouros_120413.jpg (CC BY-SA 3.0).

nen die Archäologen, dass es sich bei dieser und anderen Figuren jugendlicher Männer, die unter dem Namen »kouros pl. Kouroi« zusammengefasst werden, um Grabfiguren handelt, die auf einem Tumulus (Familiengrabhügel) aufgestellt waren. Von einigen dieser Kouroi sind die Grabinschriften überliefert, von denen ich zwei zitieren möchte:

»bleibe stehen und klage vor dem mal des toten kroisos den der wilde aret unter denen die vorne kämpften vernichtet hat.«

Ein Kriegerdenkmal also für einen Frontkämpfer. Bei der zweiten ist die Todesursache nicht überliefert:

»Der du das denkmal des toten kleoites, des sohns des menesimachos schau, klage wie schön er war da er starb.«

Beide Texte laden zur Klage ein. Die zugehörigen Skulpturen zeigten schöne nackte Männer, schön wie Götter. Aus derselben Zeit sind Götterbilder erhalten, die sich nur durch ihre Attribute, den Dreizack, das Blitzbündel oder die Ägis von Menschenbildern unterscheiden. Für die Griechen gab es zwischen den Bildern von Menschen und Göttern keinen kategorialen Unterschied. Die Sterblichen glichen den Unsterblichen, im Grabbild wurden sie den Unsterblichen gleich. Männer wie Frauen.

8. Das Grabmal der Mnesarete, Glyptothek München¹²

In der Münchner Glyptothek ist das zweitschönste Grabbild einer Frau erhalten und das mit seiner in Giebel und Sockel eingemeißelten Beschriftung:

»diese ließ ihren mann zurück und geschwister, und der mutter den schmerz, auch ihr kind und nicht alternden ruf großer tugend. Hier hält persephones gemach mnesarete umfangen, die zum ziel jeglicher tugend gelangte.«

Wieder wird die Todesursache nicht genannt. Vielleicht ist sie im Kindbett gestorben. Die Angehörigen werden genannt: Mann, Geschwister, Mutter

¹² Bild: Grabmal der Mnesarete; Autor*in: MatthiasKabel; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stele_Mnesarete_Glyptothek_Munich_491_n1.jpg (GNU Free Documentation License).



und Kind. Der Grabhügel, auf dem das Relief stand, wird dichterisch umschrieben als »Persephones Gemach«. Persephone ist die vom Unterweltgott Hades geraubte Tochter der Demeter, die jedes Frühjahr auf die Erde zurückkehren darf. Ihr Name deutet den Tod und die Hoffnung auf ein Wiederaufblühen an. Die Verstorbene ist sitzend dargestellt, vor ihr eine Dienerin oder eine Tochter. Mnesarete zieht mit der rechten Hand einen Schleier vor ihr Gesicht, sie entzieht uns und ihren Angehörigen ihren Anblick. Zarter hat man das unausweichliche Schicksal des Todes nie dargestellt.

9. Fürstenportal: Tympanon »Das jüngste Gericht«, Bamberger Dom¹³

Wie vorhin angedeutet, gab die christliche Kunst das Bild des Guten Hirten im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter auf und ersetzte es durch das Wort »Ich bin die Türe«. Dies geschah entweder durch Bilder aus dem Leben Jesu auf den Türflügeln, wie in Sta. Sabina in Rom, in Maria im Kapitol in Köln, den Bronzetüren von Hildesheim, Verona, Nowgorod und anderen, oder durch Steinskulpturen auf dem Türsturz, dem Tympanon oder dem Türpfeiler. In unserem Beispiel vom Bamberger Dom ist, wie an anderen Kathedralen, das Christusbild der Türe erweitert zu einem Bildprogramm seiner Wiederkunft »zu richten die Lebenden und die Toten«. Darum werden solche Portale häufig Gerichtsportale genannt. Hinter diesem Namen verschwindet dann die Hoffnung auf das Heil, das Jesus denen zugesagt hat, die durch ihn hineingehen. Im Bamberger Tympanon ist das Zeichen des Menschensohnes, das

¹³ Bild: Fürstenportal Tympanon Bamberger Dom; Autor*in: Andreas Praefcke; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/70/Bamberg_Dom_F%C3%BCrstenportal_Tympanon.jpg (CC BY 3.0).



am Himmel erscheint, wenn er mit Kraft und Herrlichkeit auf Wolken erscheint (vgl. Mt 24,30), mit der Auferstehung der Toten aus ihren Gräbern, der Fürsprache durch die Muttergottes und Johannes den Täufer mit der Freude der Seligen zu rechten des Richters und dem Schmerz der Verdammten zu seiner Linken dicht verwoben. Die zur Linken, unter denen wir einen König mit Krone, einen Geizhals mit Geldbeutel und einen Bischof mit Mitra erkennen, werden von einem katzenköpfigen Teufel mit einer Kette weggezerrt.

Dass Bischöfe, Geizhalse und Könige sich vor einem Weltgericht verantworten müssen und vom Teufel in die Hölle gezerrt werden, ist für alle, die unter Bischöfen und Königen oder um es mit Hamlet zu sagen unter »insolence of office«¹⁴ der Unverschämtheit eines Amtes leiden, eine tröstliche Vorstellung und wirkt hoffentlich bei Amtsvorständen und wuchernden Hausbesitzern auch prohibitiv. In einem theologischen Forum meinen vermutlich viele Hörer(innen), diese Wirkung sei in der Religion verankert, nicht in der Kunst. Das stimmt teilweise. Aber Bilder enthalten mehr als Texte. Das Relief vom Fürstenportal ist mehr als eine Textillustration. Und dieser Mehrwert wird von vielen Theologen übersehen. Kunsthistoriker haben wie Theologen oder Historiker eine hohe Meinung von der Kompetenz ihres Faches.

¹⁴ Shakespeare: Hamlet. Akt 3, Szene1.

10. Hotel Dieu, Saal, Beaune¹⁵



Vom Weltgericht sind auch ganz andere Bilder überliefert. Wir sehen den Saal der Armen, 72 m lang, 14 m breit 15 m hoch. Also mit den Maßen einer Kathedrale im Hotel Dieu in Beaune. Es wurde 1443 von Nicolas Rolin gestiftet um »irdische Gaben gegen himmlische zu tauschen«¹⁶. Die Längswände bilden Bettstätten mit Vorhängen, am Schluss Saales steht ein Altar, dessen Retabel heute in einem anderen Raum bewahrt und gezeigt wird.

¹⁵ Bild: Hotel Dieu Saal; Autor*in: Anaid de Remerk; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%B4tel_Dieu_Armensaal.jpg (CC BY-SA 3.0).

¹⁶ Godinet-Wallstein 1990, 24.

11. Rogier van der Weyden: Das Jüngste Gericht¹⁷



Gesamtaufnahme: Auf neun Eichenholztafeln von mehr als 5 m Breite (5,46) hat Rogier van der Weyden das Weltgericht imaginiert. Auf einem Goldgrund erscheint auf dem Regenbogen thronend der Weltenrichter: unter ihm der Erzengel Michael mit der Seelenwaage, ein Bildmotiv, das Christen aus altägyptischen Jenseitsvorstellungen übernommen haben, Maria und Johannes der Täufer als Fürbitter, zwölf Apostel und sechs Heilige als Beisitzer. Darunter schmal ein Streifen Himmelsblau und eine grünbraune Erde, aus der sich nackte Männer und Frauen erheben. Ganz außen rechts ein flammendes Inferno, links ein vergoldetes Himmelstor.

Mitteltafel: Oben die Zeichen des Menschensohnes auf Wolken, das Kreuz, die Geißelsäule, Lanze, Schwamm und Dornenkrone. Der Maler hat darauf verzichtet, sich Teufel auszumalen, die Verdammte an Ketten schleppen, auf Gabeln aufspießen, kratzen, beißen, stürzen, rösten; Motive, an denen niederländische und italienische Maler und ihre Auftraggeber große Freude hatten. Die Scheidung der Seligen von den Unseligen vollzieht sich von selbst nach dem Gewicht ihrer Sünden. Christus erscheint als die Sonne der Gerechtigkeit feierlich unbewegt ernst, ganz anders als bei Michelangelo oder Rubens. Gemalt auf Goldgrund, der an den Rändern

¹⁷ Bild: Rogier van der Weyden: Das Jüngste Gericht. Flügelaltar (um 1450), Hôtel-Dieu, Beaune; Autor*in: Allie_Callfield; https://www.flickr.com/photos/wm_archiv/30687297470/in/photolist-ECosFv-PahGL3-AKGNeS-AKGJKY-ECoz9F-Pdooj2-PahAhG-NKJqpG-NKJFgW-P5BgDg-P37pvj (Flickr / CC BY 2.0).

rot und grau in krausen Formen übermalt ist. Dadurch erscheint er nicht als glänzende Metallplatte, sondern als Licht, das aus Feuer hervorgeht.

Es wäre spannend die Geschichte der Bilder vom Weltgericht weiter zu verfolgen, aber wir wenden uns einem anderen Thema zu.

12. Antoine Watteau: Die Einschiffung nach Cythera¹⁸



250 Jahre jünger ist dieses Bild von Antoine Watteau, die *Einschiffung nach Cythera*. Es behandelt in der Terminologie unserer Zeit das Thema Sex, oder die Lust, die üblicherweise der menschlichen Fortpflanzung vorausgeht und ohne die Menschen und Tiere ausstürben. Das Thema ist religiös eingekleidet, denn Cythera ist die Insel auf der, die aus Meeresschaum geborene Venus von Meerergöttern geleitet zum ersten Mal ihre Füße auf Land setzte. Die Göttin erscheint als Marmorstatue rechts im Bild. Sie nimmt dem kleinen Liebesgott Amor seine Waffen, Pfeile und Köcher weg. Am Sockel ihres Denkmals sind Opfergaben und Waffen niedergelegt, in die Sprache des späten 20. Jahrhunderts übersetzt, »make

¹⁸ Bild: Einschiffung nach Kythera Watteau; Autor: Grégory Lejeune; <https://www.flickr.com/photos/125149010@N07/23523388129/in/photolist-BQFvKp-Cur3rX-LJmogG-4FJyZQ-f2ZU9h-2jrfgT3-agP7yV-2jS2uRa-y1hynr-2jUzpVM-74XZuT-2jRQp7j-2jPyDiB-szBcEu-2jQV3BH-2gU8arn-2jTWxp2-PLbm5J-2jtCHHu-QDK4p4-rvLLfr-9Ev5Ls-qyMo99-BrNyxB-bbk2VR-ahr9Rq-9UnuxR-9ZoBjt-ahoASc-9uBdUw-p8vUmJ-iA9kTN-giHoY5-xkZ6jz-aoKFMB-p4dkbT-FixzVN-PxR74s-2iAcQSm-bzTfpb-f2KqLB-drkJtA-2jHqkQa-L2LKfB-9fcxKq-7tWJAD-SA6SvZ-f2Zw7Y-f2JYiM-2iAcQsX> (CC0 1.0).

love, not war«. Mädchen und Burschen vom Land und mondäne Kavaliers mit ihren Damen in schimmernde Seide gekleidet, brechen auf. Sie ziehen von der Hügelkuppe mit dem Venusdenkmal bergab nach links, wo wir ein Segelschiff erkennen mit hohem Mast. Aufbruch, das ist schnell gesagt, geschieht aber im Bild mit vielen Verzögerungen, Damen lassen sich bitten, in die Höhe ziehen, von ihrem Rasensitz, schauen noch im Gehen zurück. Der Kavalier mit dem Pilgerstab muss nach der Hüfte seiner Begleitung greifen, um sie fortzuziehen, zum Schiff, das zur Insel fahren soll. Das Ziel bleibt unbestimmt. Die hervorragende marxistische Kunsthistorikerin Jutta Held meint in ihrer meisterhaften Analyse, das Ziel sei die Ehe, wie auch im Liebesgarten des Rubens und im Gegensatz zu den Liebesgärten bei Tizian, Bellini oder im spätmittelalterlichen Kupferstich, bei denen die Liebeslust, die Freude an schönen entblößten Körpern gefeiert werde.¹⁹ Nein, nach den Kriterien des Jugendschutzgesetzes ist bei Watteau nichts Jugendgefährdendes zu entdecken, ganz anders als bei den Malern der nächsten Generation bei Boucher oder Fragonard. Watteau malte 1717 die Versöhnung zwischen den Geschlechtern, den Ständen, des Menschen mit der Natur und dies nicht nur mit einem Schimmer von Seide, sondern auch von Trauer. Er reichte das Gemälde als Aufnahmestück bei der Französischen Akademie ein. Es wurde angenommen und umbenannt und hieß offiziell *Fete galante*. Für ihn wurde eine eigene Sparte begründet: »peintre des fetes galantes« wurde Watteau genannt. Der Anspruch des Bildes wurde damit herabgestuft zur »Garden party«, zum Sommerfest im Garten, aber vielleicht sind Utopien immer nur in Festen, in kurzen Ausnahmesituationen darstellbar.

13. Wassily Kandinsky: Improvisation 19²⁰

Im Jahr 1912, also fünf Jahre bevor Max Weber das Wort von der Entzauberung der Welt lancierte, entstand die *Improvisation 19* von Wassily Kandinsky. Das Bild war Teil jener Ausstellung der Künstlergruppe »Der Blaue Reiter«, in der zum ersten Mal auf der Welt Bilder ohne Gegenstand, so-

¹⁹ Vgl. Held 1985.

²⁰ Bild: Kandinsky *Improvisation 19*; Autor*in: Lenbachhaus; <https://www.lenbachhaus.de/entdecken/sammlung-online/detail/improvisation-19-30011976> (CC BY-SA 4.0).



genannte abstrakte Malerei, in einer Galerie ausgestellt wurden. Das Bild in der Städtischen Galerie in München ist ein Dokument der Revolution der Modernen Kunst. Den Titel »Improvisation« erklärte der Maler in seiner Schrift *Über das Geistige in der Kunst*²¹, deren Lektüre ich allen, die sie noch nicht kennen, ans Herz legen möchte. Improvisatio-

nen sind für Kandinsky Entwicklungen aus Impressionen und Vorstufen von Kompositionen. Während es in Impressionen noch Erinnerungen an optische Eindrücke von Gegenständen gibt, sind Improvisationen davon gelöst und Kompositionen in systematischer Weise in vielen Schritten nur aus Farben und Formen entwickelt. Alle drei Termini stammen aus der Musik. Wie der Musiker mit Klängen die Seele seiner Hörer berührt, so möchte der Maler mit Farben und Formen seelisches Leben ausdrücken. Kandinsky entwickelte dazu 1912 eine Farben- und Formenlehre, die wir auf dieses Werk anwenden können. Er teilt die Farben nach ihrem Helligkeitswert, ihrer Nähe zu Weiß oder zu Schwarz, und ihrer Temperatur als kühle Farbe wie Blau gegenüber warmen wie Gelb und Rot. Blau ist für ihn die typisch himmlische Farbe, sie verkörpert den Weg vom Menschen weg, der Sehnsucht und den Weg nach Innen. Gelb dagegen dringt auf den Menschen ein, kann ihn beunruhigen, aufregen. Dem Rot ordnet Kandinsky Kraft, Energie und Freude zu, dem Violett Krankheit und Trauer, dem Weiß die Geburt, dem Schwarz den Tod. Die Wirkung der Farbe verstärken Formen: Spitze Formen verstärken das aufdringliche Gelb, runde das beruhigende Blau. In unserem Bild sind die Formen mit breitem Pinsel neben- und übereinander gesetzt. Der Pinselduktus, gestupft, in Linien gezogen oder breit aufgestrichen, bleibt erkennbar. Durch Überlagerungen entsteht der Eindruck von Tiefe, die sich hinter den schwarzen Umrissen des Vordergrunds weitet. Diese evozieren zwei Gruppen von Menschen, die aus der Farbenfülle links unten, durch Krankheit

²¹ Vgl. Kandinsky 1963, 142.

und Trauer ins Unendliche, das Blau rechts, gerufen sind. Eine religiöse Deutung bietet sich an. Dass die Kirche von 1912, theologisch auf den Antimodernismus, künstlerisch den Historismus fixiert, sie nicht wahrhaben wollte, hat den Weg, nicht der Kunst, sondern der Kirche, ins 20. Jahrhundert, in die Moderne Welt erschwert.

14. Wassily Kandinsky: Der Blaue Reiter²²

Für Wassily Kandinsky enthalten Gemälde ein ganzes Leben, mit seinen Zweifeln, Qualen, Erinnerungen. Diesen Gedanken teilte er mit Franz Marc, Gabriele Münter, August Macke, Alexei Jawlensky, Paul Klee und anderen. Sie erkannten, dass das Sichtbare nur einen winzigen Ausschnitt des Wirklichen umfasst. Als Maler aber waren sie an auf Flächen Sichtbares gebunden. Sie erkannten, dass Farben seelische Wirkungen hervorrufen, dass Rot viel zu wirksam und wertvoll ist, um es auf die Wiedergabe von



Hausdächern oder Krawatten zu beschränken. Die Schrift, in der sie 1912 diese Einsichten veröffentlichten, hieß *Der blaue Reiter*²³, dessen in zweifarbigem Holzschnitt gedruckten Titel Sie hier sehen. Er stellt einen hl. Georg zu Pferde im Kampf gegen den Drachen dar, angeregt durch volkstümliche Bilder dieses Heiligen aus Russland und Oberbayern. Der Drache

²² Bild: Kandinsky *Der blaue Reiter*; Autor*in: Staatsgalerie; <https://www.staatsgalerie.de/g/sammlung/sammlung-digital/einzelansicht/sgs/werk/einzelansicht/937D8E5E954E4012B1C957F13780B1E3.html> (CC BY-SA 4.0).

²³ Vgl. Kandinsky/Marc 1967.

ist nach den Worten Kandinskys der Materialismus, den der Ritter des Geistigen im himmlischen Blau besiegen soll. »Die Mystik erwacht in den Seelen«²⁴, so beschrieb damals Franz Marc die geistige Situation seiner Zeit. Romano Guardini hat daraus 1922 »Die Kirche erwacht in den Seelen«²⁵ gemacht. Aber 1912 hatte die Kirche mit den Modernen nichts im Sinn, auch wenn diese sich als Ritter des Geistes verstanden, oder vielleicht gerade deshalb.

15. Paul Klee: Vergesslicher Engel²⁶

Zu den Gefährten Kandinskys zuerst im »Blauen Reiter«, seit 1920 am »Bauhaus« in Weimar und danach in Dessau, gehörte der in Bern als Sohn eines Musikers geborene Paul Klee. Er hat in einer kleinen Schrift, *Schöpferische Konfession* genannt, einige Sätze formuliert, die man auswendig lernen sollte: »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder sondern macht sichtbar«²⁷. Das ist eine eindeutige Absage an die antike Auffassung »Ars imitatur naturam«, Kunst als Nachahmung von Natur. Der Satz gilt auch für viele ältere Werke von Giotto, Rubens oder Rembrandt, die innere Bewegungen, die Freude, Reue, Schuld und Hoffnung sichtbar machen, aber dabei immer an handelnde Personen gebunden sind. Diese Bindung ist nun gelöst. »Kunst verhält sich zur Schöpfung gleichnisartig.«²⁸ Dieser Satz von Paul Klee könnte auch von Leonardo da Vinci stammen, der als erster den Maler mit dem Schöpfergott verglichen hat. Und »Kunst spielt mit den letzten Dingen ein unwissend Spiel und erreicht sie doch.«²⁹ Für die Arbeit des Künstlers mit den Händen, mit den Augen, der Ratio und der Fantasie hat Paul Klee kein anderes Wort als »Spiel«. Dasselbe Wort wie für den Geigenspieler, den Musiker. Wissen bleibt für Klee die Domäne der Wissenschaftler, der Biologen, Theologen, Philosophen. Die Kunst weiß nichts, aber erreicht doch die letzten Dinge. Zu den letzten Dingen,

²⁴ Marc 1994, 225–236, 229.

²⁵ Guardini 1922.

²⁶ Paul Klee: Vergesslicher Engel (1939), https://kultur-online.net/sites/default/files/styles/ko_thumb_260/public/23615-2361504.jpg?itok=hPM2uwBw (11.09.2020).

²⁷ Klee 1920, 28–40, 28.

²⁸ Ebd., 28–40, 38.

²⁹ Ebd., 28–40, 39.

mit denen sich Paul Klee nach seiner Entlassung aus der Kunstakademie Düsseldorf und seiner Auswanderung in die Schweiz 1933 beschäftigte, gehörten Engel. Sie sehen hier eine Bleistiftzeichnung *Vergesslicher Engel*. Seine Engel sind nicht ohne weiteres aus biblischen Quellen abzuleiten, sondern von den Englein, die ohne Alter spielend barocke Kirchen beleben. Das Ehrfurcht gebietende der geflügelten Boten Gottes ist auf ein kindliches Maß reduziert und mit Liebe erfüllt, die einem Kind auch Fehler, Vergesslichkeit nachsieht. Mit gesenkten Augen und nervösem Fingerspiel erscheint er uns, wird er sichtbar. Der liebevolle Humor der Zeichnung deutet vieles an, auch die Hoffnung auf einen nachsichtigen Gott.

16. Mark Rothko: Nr. 14³⁰

Einen ganz anderen Hintergrund hat der Maler Mark Rothko, der 1903 in einer jüdischen Familie in Dwinsk, das früher Dünaburg, heute Daugavpils heißt, in Lettland geboren und als Kind mit seiner Familie nach Amerika ausgewandert ist. Dort studierte er Philosophie, Psychologie und Theaterwissenschaft und begann als Maler 1928 mit einer Bilderbibel. 1948 entstanden seine ersten Farbfeldbilder, das hier gezeigte ist 1951 entstanden



und misst 143 × 165 cm. Ein rotes und ein violettblaues Farbfeld liegen horizontal auf braunem Grund, der unten weißgelb und oben dunkelgrün übermalt ist. Die Farbschichten sind nur an den Rändern ablesbar. Durch das Rot und das Violett wirken sie untergründig lebhaft mit. Die scheinbare Ruhe ist mit Farben und inneren Auseinandersetzungen schwer erkämpft.

³⁰ Bild: Mark Rothko: Nr. 14; Autor*in: Wally Gobetz; <https://www.flickr.com/photos/wallyg/6993029191/in/photolist-Jh95rz-aojSnf-bDX6WP-sgEbCw-NqpbRD-97qZ53-iUiEF-oAdocf-av8UNS-8Ky2bt-av6dZX-FH86QS-7MrJm6-akB3j2-a7tBNp-pnPYZy-p9kqh9-J2Q-QFU-6bhTsk-W5iqw7-a7tBx8-Wke4j8-W5iqRL-6GfxcK-JRqhoz-9xPPEX-7MrH7g-veaBd-7MvGcd-5r62ZW-5yHsMs> (CC BY-NC-ND 2.0).

Ikonenmalerei, das biblische Bilderverbot und die Revolution der Modernen Kunst, für die hier nur die Namen Wassily Kandinsky und Kasimir Malewitsch genannt seien, sind Grundlagen der Kunst von Mark Rothko. Der Kunsthistoriker Willibald Sauerländer überschrieb seine Besprechung der Rothko-Ausstellung in München und Hamburg mit dem Titel *Der verborgene Gott*. Darf man diese dunkel schwebenden Farbfelder mit der Wolkensäule und der Flamme vergleichen, die das Volk Israel durch die Wüste führte? Mit dem brennenden Dornbusch und der Wolke, die den Tempel erfüllte? Das Ringen um Transzendenz, um einen Farbauftrag, der zum letzten Geheimnis führt, ist vor den Bildern dieses Malers bewegend erlebbar. Der Kunsthistoriker Gottfried Böhm bezeichnet die Malerei Rothko's als eine Metapher für

»einen gestaltlosen, fast atmosphärischen Gott, der sich im Wesen der Farbe bekundet. Er ist damit so unbegreifbar und verborgen wie Jahwe, im Unterschied zu ihm besitzt er zugleich aber eine sinnliche, eine ästhetische Existenz [...] Präsenz und Diffusion halten sich auf geheimnisvolle Weise die Waage«³¹.

17. Bill Viola: The Greeting³²



Seit 1960 sind neben die Malerei und die Skulptur Video und Installation getreten. Ich kann hier nur ein Videostill, einen eingefrorenen Ausschnitt aus einem 10 ½ Minuten Film zeigen. Eine Postkarte nach dem Gemälde *Heimsuchung* von Jacopo Pontormo in der Kirche San Michele in Carmignano bei Florenz mit auffälligen changierenden Farben hing im Studio von Bill Viola. Plötzlich sah er aus dem Autofenster beim Halt an einer Ampel, wie zwei Frauen eine dritte herzlich begrüßten. Das inspirierte ihn zu der Videoarbeit *The*

³¹ Böhm 2008

³² Bild: Bill Viola: The Greeting; Autor*in: cea+; <https://www.flickr.com/photos/centralasian/8300101701/in/photolist-dDsc4K-TDrHoo> (Lizenz: CC BY 2.0).

Greeting, die er 1995 im amerikanischen Pavillon auf der Biennale in Venedig zum ersten Mal zeigte. In den Farben Pontormos gekleidete Schauspielerinnen stellen dar, wie zwei ältere Frauen eine junge Schwangere begrüßen. Der Vorgang dauert 45 Sekunden. Er ist mit einer Hochleistungsfilmkamera mit 300 Aufnahmen pro Sekunde aufgenommen und wird in 10 ½ Minuten abgespielt. Das Erkennen, das Lächeln, das Näherkommen, das Ausstrecken der Hände, die Umarmung werden verlängert, werden monumental. Gefühle, Gesten und Bewegungen werden eindringlich, unvergesslich. Modulierte Windgeräusche vom Säuseln bis zum Brausen begleiten die Emotionen, Bewegungen und das Flattern der weiten gelbroten Gewänder. In der verzögerten Projektion sehen wir Veränderungen der Gesichter, Hände, Stoffe, die wir im Alltag nicht wahrnehmen. Wer das Magnifikat, den Lobpreis, den das Lukasevangelium aus Anlass der Erzählung von der Heimsuchung überliefert, schätzt, sollte diese Arbeit kennen, die Sicht von heute auf die Begegnung der beiden Schwangeren, der Gottesmutter Maria und ihrer Base Elisabeth.

18. Gerhard Richter: Betty³³

»Meine Bilder sind klüger als ich«³⁴, sagt der Maler Gerhard Richter, geboren 1932 in Dresden, der heute der am höchsten bezahlte lebende Künstler ist. Er ist zwar nicht in die Einkommensklasse von Autorennfahrern, Fußballern und Managern aufgerückt, aber immerhin in die eines Peter Paul Rubens, den ein hoch verschuldeter Rembrandt lebenslang beneidete. Der Satz von den klügeren Bildern meint, dass seine Bilder Dinge enthalten, für die er keine Worte mehr findet. Das Bild *Betty* von 1988 ist nach einem Foto seiner zwölfjäh-



³³ Bild: Gerhard Richter: Betty; Autor*in: Rachel Kramer Bussel; <https://www.flickr.com/photos/rachelkramerbussel/3186085040/in/photolist-Curwec-38jbdX-5Rxx5G-6GaRCF-2LGkYX-6k6W61-2LGmT4-bZFRqm-8v2PFN-bMFQ9x-Ry3VD-akYGBA> (CC BY 2.0).

³⁴ Richter 1992.

rigen Tochter gemalt. Richter sagt dazu: »Das Bild ist getragen von einer Sehnsucht nach der Kultur, der Schönheit der Malerei, die wir aber nicht mehr haben, deswegen die Abwendung«³⁵. Der Maler hat seine kleine Tochter im rotweißen Kapuzenpulli älter gemacht. Kein Betrachter würde die Frau für eine Zwölfjährige halten. Sie sitzt mit aufgestützten Armen vor uns und wendet sich ab, einer neutral grauen Fläche zu, in der es nichts zu sehen gibt. In diesem Grau hat Gerhard Richter 1988 15 große Bilder gemalt mit dem Titel *18. Oktober 1977*. Das ist der Tag, an dem sich Andreas Baader, Gudrun Ensslin und Jan Carl Raspe im Gefängnis von Stammheim umgebracht haben. Am Tag darauf wurde Hanns Martin Schleyer, der Präsident der Arbeitgeber, den die Rote Armee Fraktion entführt hatte, erschossen. Schaut Betty auf dieses Grauen? Oder wendet sie sich einfach von ihrem fotografierenden, malenden Vater ab, wie das alle Kinder, die erwachsen werden, tun? Die liebende Sorge der Eltern ist ihr lästig. Wer von Ihnen das schon erlebt hat, weiß wie weh das tut.

19. Giuseppe Penone: Idee di pietra³⁶



Die vier Jugendlichen auf unserem nächsten Bild entdecken die Welt mit Gleichaltrigen ohne elterliche Aufsicht. Sie bewundern *Idee di pietra* (Gedanken von Stein) von Giuseppe Penone auf der Documenta 2012 in Kassel. Der Künstler gehört mit Mario Merz und Jannis Kounellis zu den Begründern der »Arte povera« der armen Kunst, die sich den kleinen Dingen, dem Unscheinbaren oder scheinbar Selbstverständlichen unserer Umwelt zuwendet. Penone hat viel mit Baumstämmen gearbeitet, deren Wachstumsringe er mit dem Schnitzmesser freigelegt hat. Material, das wir

³⁵ Richter 2008, 452.

³⁶ Bild: Giuseppe Penone: Idee di pietra; russellstreet; <https://www.flickr.com/photos/russellstreet/4440396640/in/photolist-7LobqY-7Ljd64-7LocdL-JSDz4S-JLsEM9-JuQWg5> (CC BY-SA 2.0).

als Balken, Bretter, Tischlerplatten, Furniere und Hackschnitzel kubikmeterweise verbrauchen, enthüllte er als Lebewesen voller Energie und Lebenswillen. Wer im Gebirge an der Baumgrenze wandert, hat schon oft Bäume gesehen, die Felsbrocken umklammern, meist mit ihren Wurzeln. Penone stellt dieses Erlebnis auf den Kopf. Er gießt eine Eiche aus Bronze, deren abgesägte Aststümpfe einen großen Granitfindling umklammern.

Zwischen den Bäumen der Fuldaaue, die seit 60 Jahren für die Documenta bespielt wird, steht der Bronzebaum als großes Rätsel: Was ist oben und unten? Wie kommt der Stein da hinauf? Was will der Künstler damit? Was sind die Grundlagen unseres Lebens? Pflanzen, Steine, Erde, die Sonne, der Regen? Wer hat das alles gemacht? Theologen wissen so was. Aber wie sollen sie ihre Antwort heute unters Volk bringen?

20. Thomas Struth: Museo del Prado 4³⁷

Der Kunsthistoriker Gottfried Böhm hat die »ikonische Differenz« erfunden: den Unterschied ob wir ein Gemälde betrachten oder die Personen im Gemälde. Der Fotograf Thomas Struth vervielfacht diese Differenz, indem er uns Gemälde mit einer Königin rechts und einem ganzen Hofstaat links und 18 Museumsbesucher(innen) vor diesen Gemälden zeigt. Eine einzige, die braun gekleidete rechts, betrachtet das Gemälde von Velazquez, die anderen unterhalten sich, suchen in ihren Taschen, fotografieren, hören Audioguides oder lesen Beschriftungen. So ist das in allen Museen der Welt, vor allem wenn Gruppen gemeinsam ins Museum gehen (müssen). Das große Gemälde zeigt links am Rand eine Staffelei und die Rückseite eines Leinwandbildes sowie den Maler, der mit Pinsel und Palette hantiert, seine Augen aber auf etwas richtet, das für uns im schwarz gerahmten Spiegel hinter ihm erscheint: Ihre Majestäten, König und Königin von Spanien, die das Atelier betreten um zu zuschauen, wie ihre Tochter, die Prinzessin Margerita, für das Portrait hergerichtet wird, das Don Diego Velazquez von ihr malen soll. Höfische Damenkleidung und Frisuren, wie sie die Prinzessin und im rechten Gemälde ihre königliche Mutter präsentieren, waren im 17. Jahrhundert so kunstvoll ausladend, dass meh-

³⁷ Thomas Struth: Museo del Prado 4 (2005); https://www.thomasstruth32.com/smallsize/photographs/museo_del_prado/index.html (11.09.2020).

rere Personen daran arbeiten mussten. Das Mädchen wird auf seine Rolle als künftige Königin eines fremden Landes vorbereitet. Ihr Portrait wurde von Diplomaten für den fürstlichen Heiratsmarkt verbreitet, als Karte im Spiel um künftige Allianzen im Ringen um die Vormacht in Europa. Die Gruppe der Schüler im Vordergrund interessiert das kaum. Sie haben keinen Blick für die Gemälde, sondern schauen nur aufeinander. Sie haben sich alleine angezogen, nach Regeln, die von den Medien empfohlen werden. Denn für die Rangordnung in Schulklassen sind Kleidung, Frisuren und Schuhe ebenso wichtig wie am Königshof. Dem versuchen Schuluniformen, wie sie in vielen Ländern der Welt üblich sind, entgegen zu wirken. Wortwitz, der nicht fotografiert werden kann, in Schülersprache, die große Klappe, macht einzelne sichtlich zu Anführern. Was erreichen Gemälde? Offenbar viel weniger als Maler oder Museumsleute erhoffen. Das Foto von Thomas Struth stellt konkurrierende soziale Systeme vor Augen, Hofstaat und Schulklasse, Malerei und Fotografie, Kunst und die Wirklichkeit ihrer Wahrnehmung.

21. Antony Gormley: Mark II³⁸

Ein letztes Beispiel, nicht aus dem Museum, sondern Kunst am Bau heute. Um den ehemaligen Obstgarten des Jesuitenkollegs an der Neuhauser Straße in München entstand nach der Kriegszerstörung ein Bürogebäude für die Landesbodenkreditanstalt. Der Garten wurde zum Bürohof. Als der Freistaat Bayern das Grundstück auf den Markt warf, erwarb es das Erzbistum München und Freising und hat dort 2016 die meisten seiner Münchener Dienststellen zusammengeführt. Das neue Dienstgebäude enthält an rechtwinklig abknickenden Korridoren in vier Geschossen Büros, darunter ein Großraumbüro, eine Kantine, ein Foyer, eine Kapelle und einen begrünten Innenhof, in dem ein Magnolienhain an den früheren Obstgarten der Jesuiten erinnert. Der Eingang, gestaltet durch das Architekturbüro Fink & Jocher, wurde an die Ecke Kapellenstraße-Maxburgstraße verlegt, dadurch wurde der rechteckige Hof asymmetrisch exzentrisch. Der Bildhauer Antony Gormley konnte hier zwei Zeichen

³⁸ Antony Gormley: MARK II (2014); Erzbischöfliches Ordinariat München, <https://www.antonygormley.com/uploads/images/5c5c48ead1e25.jpg> (11.09.2020).

setzen, ein kleines das durch die Glasfassade des Eingangs in die Kapellenstraße wirkt und ein großes im Hof, beide aus rostrotem Stahl aus Würfeln und Kuben aufgebaut.

Antony Mark David Gormley, die Anfangsbuchstaben seines Namens AMDG stehen nach der Intention der deutschen Mutter und der irischen Vaters für Ad Maiorem Dei Gloriam, ist 1950 in London geboren, besuchte das Benediktiner Internat Ampleforth College, studierte danach Archäologie, Ethnologie und Kunstgeschichte in Cambridge, verbrachte drei Jahre in Indien mit Yoga-Studien und studierte von 1974–79 an den Londoner Kunstschulen St. Martin, gewann den höchsten Kunstpreis in Großbritannien, den Turner Prize. 2014 wurde er geadelt. Sein Werk behandelt den menschlichen Körper in seiner Beziehung zum Raum und zur Welt, in London, ebenso wie in Honkong, New York, Rio de Janeiro, Bregenz oder Graz, jetzt auch in München.

Das Bauen aus Klötzchen kommt in seinem Werk als Grundform bildhauerischer Arbeit immer wieder vor. Das kleine Zeichen, genannt »BARE V« von englisch bare = nackt, blank, absolut, entspricht einem kauernenden Menschen, zeigt »das Minimum an Raum an...der für einen menschlichen Körper nötig ist...und seine Abhängigkeit von einer gebauten Umgebung«³⁹. Das große Zeichen, genannt »Mark II«, reckt sich neun Meter in die Höhe und streckt übereinander vier unterschiedlich starke Arme nach vier Seiten aus. Von oben gesehen erscheint es als Kreuz.

Seit dem 2. Jahrhundert wird das Kreuz Jesu auch als Zeichen des Kosmos verstanden. Gregor von Nyssa (335–394) schrieb:

»So will uns das Kreuz durch seine Gestalt, die nach den vier Seiten auseinandergeht, [...] die Lehre geben, dass er, der da im Augenblick seines nach dem göttlichen Heilsplan erlittenen Todes daran ausgestreckt war, der ist, welcher das Universum in sich eint.«⁴⁰

Der Gedanke den Bau des Kosmos im Sinne Platons mit dem Kreuz zu vergleichen, geht auf Justin den Märtyrer zurück, einen christlichen Philosophen, der 165 in Rom starb. Gormleys Stele streckt horizontal vier Arme aus und steht vertikal wie ein Pfahl (griechisch: »stauros«) oder ein aufrechter Mensch. Gormley erläutert seine unterschiedlich starken, in der Höhe gestaffelten Kreuzarme als »Wegweiser für die grenzenlose Kon-

³⁹ Gormley 2018, 55.

⁴⁰ Gregor von Nyssa, zitiert nach Böhr 2016, 132.

tinuität des Raumes«⁴¹, ein Wegweiser ohne Beschriftung, der die Richtungen des viereckigen Gebäudes aufnimmt und zugleich über sie hinausweist.

Dem kasernenartigen Hof, dessen strenge Geschlossenheit durch den Magnolienhain schmeichelnd gelindert wird, setzt Mark II ein Zeichen entgegen. Sein warmes Rostrot widerspricht der Mauerbläse, seine Festigkeit und seine Höhe nehmen es mit den ausweglosen Korridoren auf, zeigen auf etwas über ihnen und außer ihnen. Vermutlich wird nicht jeder, der täglich zum Dienst im neuen Dienstgebäude antreten muss, den Künstler für einen Zauberer halten aber irgendwie erinnert die Stele alle daran, dass es über Dienstplan, Organisation und Rentenanspruch hinaus etwas gibt. Etwas, das ist noch kein Gottesbild, nichts, das man als Glaube bekennen könnte, nur eine Ahnung von Höherem, Größerem. Adorno und Horkheimer nennen die Sehnsucht nach dem Anderen den Kern der Religion. Nach Schleiermacher ist sie »Sinn und Geschmack für das Unendliche«⁴². Gormley's Stele ist in diesem Sinn kein katholisches aber doch ein religiöses Werk.

Lassen Sie mich zum Schluss kommen: Kunstwerke helfen die tägliche Arbeit, das Leben und den Tod zu bewältigen, dafür brauchen sie keine Magie. Sie erinnern an Mythen, alte Texte oder verzaubern durch ihre farbige oder plastische Erscheinung, spenden Trost, verklären Instinkte, differenzieren die Wahrnehmung der Welt durch unsere Sinne, schenken dadurch Genuss und Lebensfreude und weisen über die Grenzen unserer Lebenszeit hinaus.

Wenn wir aus dieser Fülle von Wirkungen der Kunst nur eine nehmen, den Trost, sehen wir, dass ohne die Kunst und das gilt nicht nur für die bildende, sondern auch für Musik, Dichtung, Theater, das Leben trostlos wäre. Das »Gnadenpfand des höchsten Gottes« wird im Hymnus *Veni creator spiritus* aus dem 9. Jahrhundert der Tröster genannt, der Heilige Geist. Dieses Gottesgeschenk des Trostes, der Geist, weht, wo er will, aber ganz besonders in der Kunst, nicht nur der Christen.

⁴¹ Gormley 2018, 55.

⁴² Schleiermacher 1995, 212.

Literatur

Böhm, Gottfried

- 2008 Das Lebendige. Rothkos Zugänge zum Bild, in: Rothko, Mark (Hg.): Retrospektive, München, 180–184.

Godinet-Wallstein, Eliana

- 1990 Un retable pour l’Au-delà, Tournai.

Gormley, Antony

- 2018 Abbildung und Zitat, in: Christ in der Gegenwart 5, 55.

Guardini, Romano

- 1922 Vom Sinn der Kirche, Wiesbaden.

Held, Jutta

- 1985 Antoine Watteau, Einschiffung nach Kythera. Versöhnung von Leidenschaft und Vernunft, Frankfurt a.M.

Joas, Hans

- 2017 Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin.

Kandinsky, Wassily

- 1963 Über das Geistige in der Kunst, 7. Auflage, Bern-Bümpliz.

Klimke, Barbara

- 2018 Den Globus verzaubert, in: Süddeutsche Zeitung, online: <https://www.sueddeutsche.de/sport/eiskunstlauf-den-globus-verzaubert-1.3870571> [02.07.2020].

Lauster, Jörg

- 2018 Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, 5. Auflage, München.

Kandinsky, Wassily / Marc, Franz

- 1976 Der Blaue Reiter. Dokumentarische Neuausgabe von Klaus Lankheit, München.

Marc, Franz

- 1994 Die ›Wilden‹ Deutschlands, in: Ders. / Kandinsky, Wassily: Der blaue Reiter, München 1912, 7; zit. nach Söling, Caspar: Die Wirklichkeit Gottes in der Welt des Expressionismus. Herbert Vorgrimler zum 65. Geburtstag (04.01.1994), in: Geist und Leben 67, 225–236.

Nyssa, Gregor von

- 2016 Oratio catechetica magna, in: Böhr, Christoph (Hg.): Die Verfassung der Freiheit und das Sinnbild des Kreuzes. Das Symbol, seine Anthropologie und die Kultur des säkulären Staates, Trier, 131f.

Richter, Gerhard

- 1992 Meine Bilder sind klüger als ich, München.
2008 Text 1961 bis 2007. Schriften, Interviews, Briefe, Köln.

Schleiermacher, Friedrich

- 1995 Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter [1799], in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 12, Berlin / New York.

Stock, Alex

- 2016 Poetische Dogmatik. Ekklesiologie. 2. Zeit, Paderborn.

Von der Moral des Wunderbaren

Sakralisierungsprozesse am Beispiel der Engel im Weihnachtsfilm

Thomas Laubach

*»So when I'm lying in my bed
Thoughts running through my head
And I feel that love is dead
I'm loving angels instead.«*

Robbie Williams / Guy Chambers

Die Bedeutung der Religion im und für das 21. Jahrhundert wird in wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskursen unterschiedlich bewertet.¹ Zwei große Erzählungen² markieren die Breite dieser Debatte. Da ist zum einen die Rede von der Säkularisierung, die in der Megaerzählung von der »Entzauberung der Welt« ihren Ausdruck gefunden hat. Dieser Topos, der vor allem auf Max Webers Studie *Wissenschaft als Beruf*³ zurückgeht, sieht die Intellektualisierung und Rationalisierung und die damit einhergehende Entmythologisierung der modernen Welt als Totengräber religiöser Überzeugungen und Praxis. In der Folge, so das Narrativ, wird Religion langsam zum Verschwinden gebracht oder wenigstens von der Mitte an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Dem steht eine andere große Erzählung gegenüber. Dieses Narrativ spiegelt eine Skepsis gegenüber der Säkularisierungsthese wider, die in unterschiedlichen Termini ihren Niederschlag gefunden hat:

¹ Vgl. Gabriel 2008, 9–15.

² Vgl. Koschorke 2013, 237–260.

³ Weber 1982, 582–613.

»Man spricht von der Renaissance der Religionen, von De-Säkularisierung, von der Rückkehr der Religionen, der Rückkehr der Götter oder auch von der Entprivatisierung des Religiösen und versieht Behauptungen von einer Erosion des Glaubens mit skeptischen Fragezeichen.«⁴

Befeuert wird dieses Narrativ durch die unbestreitbare gesellschaftliche Relevanz, die der Diskurs über Religion vor allem seit den Anschlägen vom 11.09.2001 bekommen hat.

Die konkurrierenden Erzählungen von der Säkularisierung und der Wiederkehr der Religionen sind Gegenstand nicht nur akademischer Diskurse, sondern haben auch in der Kunst sowohl in der Vergangenheit, wie auch der Gegenwart unbestreitbare Spuren hinterlassen. Nicht nur, weil auf Mohammed-Karikaturen mit Gewalt reagiert wird, nicht nur, weil in kriegerischen Konflikten auch religiöse Stätten ins Fadenkreuz geraten, wie etwa bei der Zerstörung der Buddha-Statuen von Bamiyan durch die Taliban oder bei der Sprengung des Baaltempels von Palmyra durch den IS. Auch, weil es in der Kunst eine fast schon inflationäre Aneignung religiöser Motive und Symbole gibt, die in neue – oft scheinbar a-religiöse – Kontexte gestellt werden.⁵

In Bezug auf christliche Symbolik lässt sich dies unter anderem am Umgang mit der Figur des Engels beobachten. Sie werden aus ihren ursprünglichen christlichen Zusammenhängen dekontextualisiert und neu und anders mit Bedeutung aufgeladen. Das lässt sich unter anderem an der Figur des Engels im Weihnachtsfilm zeigen. Dabei leitet die Überlegungen die These, dass in diesen Filmen aus der Figur des Engels als religiös tief verankerte »Personifikation des göttlichen Offenbarungswillens«⁶ eine Gestalt wird, die Funktionen jenseits religiöser Kontexte übernimmt bzw. übernehmen kann.

Diese These soll zunächst durch einen theoretischen Diskurs mit der Sakralisierungstheorie von Hans Joas grundgelegt werden (1). Dem schließt sich eine Reflexion auf die Figur des Engels in religiösen Kontexten und näher hin in den biblischen Weihnachtserzählungen an (2). In einem dritten Teil soll anhand einiger sogenannter Weihnachtsfilme entschlüsselt werden, wie die Figur des Engels filmisch-narrativ verarbeitet wird (3).

⁴ Pollack 2007.

⁵ Vgl. Golinski/Radermacher 2019; Henke u.a. 2012; Laubach 2013; Laubach/Lindner 2014.

⁶ Heinz-Mohr 51991, 93.

1. Säkularisierung und Sakralisierung (H. Joas)

Der Sozialphilosoph Hans Joas hat sich in diesen Debatten als eine Stimme etabliert, die die beiden Narrative selbst wieder einer Entmythologisierung unterzieht. So benennt er in *Die Macht des Heiligen*⁷ die »Entzauberung« als missverständlichen »Schlüsselbegriff des Selbstverständnisses der Moderne« (11), der selbst wiederum entzaubert gehört – durch neue Narrative des Religiösen und der Geschichte der Macht.

Ausgangspunkt für Joas' Auseinandersetzung mit der Säkularisierung ist die Frage nach der Moral und ihrer Begründung. So macht er in seiner Auseinandersetzung mit dem auf Max Weber zurückgehenden »Entzauberungsnarrativ« (22) darauf aufmerksam, dass in der Gegenwart zwei Pseudogewissheiten ihre Glaubwürdigkeit verloren haben. Säkularisierungsprozesse führen zum einen nicht zu einer Entmoralisierung der Gesellschaft und zugleich führen sie zum anderen nicht zu einer Überwindung des Religiösen.⁸ Anders formuliert: Auch wenn in der westlichen Moderne der christliche Glaube als Begründung und Garant von Moral an Einfluss verlor, blieb die Moral dennoch nicht auf der Strecke. An ihre Stelle trat vielmehr das »Faktum der Idealbildung«. Hierunter versteht Joas

»die Tatsache, dass Menschen in ihrem Zusammenleben wesentlich auch von Idealen geleitet sind, von Vorstellungen über das durch und durch Gute und das durch und durch Böse« (421).

Den religiösen ›Überbau‹ hinter sich lassend wurde in Gesellschaft Moral jenseits der Religion bzw. über sie hinaus ausformuliert und begründet. Zugleich aber wirkte das Religiöse selbst weiter in die Gesellschaft hinein. Das lässt sich unter anderem, so Joas, daran zeigen, dass es

»in der Geschichte der Menschheit an einzelnen Punkten zu einer fundamentalen Steigerung der Reflexivität derjenigen Prozesse kam, in denen etwas als ›heilig‹ gefasst wird. [...] diese Steigerung [...] führt] zu ›Idealen‹, die sich über alle irdische Wirklichkeit erheben und zum Maßstab für deren normative Beurteilung werden.« (421–422)

Menschen konnten somit »unter bestimmten Bedingungen zu einer Vorstellung von ›Transzendenz‹ vorstoßen, die über alle innerweltliche ›Sa-

⁷ Joas 2017. Im Folgenden wird aus diesem Buch mit Seitenzahlen im Text zitiert.

⁸ Vgl. ebd., 20. Unter Verweis auf Joas 2012.

kralität< hinausweist.« (422) Von dieser Grundüberlegung aus bestimmt Joas Sakralisierung als anthropologisches Phänomen. Im Wesentlichen geht hierbei seine »Theorie der Sakralisierung« (425) von einem fluiden Selbst des Menschen aus, das sich in einem dauernden Reifungs- und Entwicklungsprozess befindet. Dazu gehört die Erfahrung, dass das Subjekt nicht bloß autonom über sich verfügt, sondern auch eine »fundamental passive Dimension« (431) aufweist. Es kann die Erfahrung des »Ergriffenwerdens etwa durch Personen oder Ideale« (431) machen. Es sind Erfahrungen wie Verliebtsein, mitleiden können, Ekstase, Angst, Gewalt oder das Erleben von Endlichkeit. Die passive Dimension eines Ergriffenseins geht mit der Erfahrung ergreifender Kräfte einher:

»Etwas muss am Werk sein, wenn Individuen oder Kollektive über die bisherigen stabilisierenden Grenzen ihres Selbst hinausgerissen werden.« (434)

Mit Durkheim benennt Joas diese ergreifenden Kräfte als das »Heilige« im Sinne einer Qualität, die ihnen zukommt. Joas macht aber darüber hinaus darauf aufmerksam, dass die Erfahrungen des Heiligen der »Artikulation in komplexen Symbolisierungen«⁹ bedürfen. Mit diesem Gedankengang, der hier nur verkürzt wiedergegeben werden kann, stützt Joas seine Grundthese:

»Behauptet wird [...] die anthropologische Universalität der Erfahrungen der ›Selbsttranszendenz‹ und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von ›Heiligkeit‹.« (440)

Damit ist aber nicht im engen Sinne eine religiöse Form der Heiligkeit gemeint. Joas skizziert Heiligkeit vielmehr als Begriff, der hilft, »einen Komplex affektiver Qualitäten zu bezeichnen, der sich aus Erfahrungen der Selbsttranszendenz ergibt.« (439)

Diese knappe Skizze, die den Gedankengang Joas' nur ansatzweise wiedergeben kann, führt in *Die Macht des Heiligen* zu einer Schlussthese, die die »anthropologische Universalität der ›Selbsttranszendenz‹ und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von ›Heiligkeit‹« (440) umfasst. Hier betont Joas, dass es bei der Sakralisierung und der Macht des Heiligen wohl auch um einen Prozess geht, der das Individuum und die Attraktivität des Heiligen und der Ideale für das Selbst betrifft. Zugleich aber spielen

⁹ Joas 2017, 438.

sich Prozesse der Sakralisierung in kollektiven Räumen ab, in denen »vorhandene Symbolisierungen und tradierte Muster« (441) Macht haben und Macht auf den einzelnen ausüben können. Dazu gehört, dass eine »Vielzahl von Personen und Kollektiven, Gegenständen und Idealen sakralisiert werden« (444) können. Darüber hinaus, hier bezieht sich Joas auf Durkheim, hat Sakralität die Tendenz,

»weitere Gegenstände, Personen und Gehalte zu ›infizieren‹, [sie] kann [...] absichtlich übertragen werden oder durch Transfer von einer zur anderen Institution oder auch ganz ungeplant wandern« (444).

Statt dies einfach nur als Säkularisierung zu bezeichnen, schlägt Joas vor, von Sakralisierungsprozessen zu sprechen, die in ganz unterschiedlichen Gestalten auftreten. An die Stelle der beiden großen Narrative der Säkularisierung und der Wiederkehr der Religion tritt bei Joas somit eine Reflexion auf Prozesse, in denen eigentlich religiöse Zugriffe auf die Wirklichkeit durch säkulare Sakralisierungen abgelöst werden.

2. Der Engel als Figur eines Grenzgängers

Diese Überlegungen von Hans Joas sollen im Folgenden als theoretische Basis für eine ethisch fokussierte Auseinandersetzung mit der Figur des Engels dienen. Denn, so die Grundthese dieser Überlegungen, gerade anhand der Erfahrungen und Deutung des Engels lässt sich Joas' Konzept der Sakralisierungsprozesse konkretisieren. Warum sich die Figur des Engels hierzu besonders gut eignet, lässt sich mit Peter Hasenberg erläutern:

»Engelbilder haben in unserer Kultur geradezu etwas Inflationäres. Längst haben sie die temporäre Beschränkung ihres Erscheinens auf die Advents- und Weihnachtszeit aufgegeben und sind jederzeit und überall gegenwärtig. Als Ikonen einer verschollenen Religiosität bevölkern sie Werbespots und Plakatwände. Sie inspirieren die Popmusik von Robbie Williams bis Rammstein und schwirren durch Videoclips. In den Buchläden findet man Engel-Literatur in Fülle: von ernsthaften theologischen Büchern bis zu esoterischer New-Age-Ratgeberliteratur.«

Der Engel erscheint somit als Figur, die sowohl in popkulturellen wie religiösen Kontexten präsent ist. Hasenberg macht zugleich darauf aufmerk-

sam, dass der ›originäre‹ Ort des Engels die »Advents- und Weihnachtszeit« ist. Diese Deutung wird im Folgenden kritisch reflektiert.

2.1 Zur Figur des Engels

»Engel boomen«¹⁰, konstatiert *katholisch.de* lapidar. Eine These, die durch eine Studie des IfD Allensbach von 2002 untermauert wird. Die Demoskopien konnten einen weit verbreiteten Glauben an Engel ausmachen. Demnach glauben 48% der Befragten, dass Sie einen persönlichen Schutzengel haben und weitere 24% können sich das vorstellen.¹¹ Diese ›Wirklichkeit‹ der Engel spricht dafür, dass sie eine besondere Faszination auf die Menschen ausüben.

»Ein wesentlicher Grund dafür ist sicher darin zu suchen, dass die Engelvorstellungen nicht dogmatisch festgelegt sind, sondern der Phantasie großen Spielraum lassen. Sie sind Wesen außerhalb der Sphäre des Menschlichen, ein übernatürlicher Einfluss, aber sie sind selbst nicht Gott, d.h. keine Wesen, die auch einen eigenen Anspruch formulieren. Sie sind den menschlichen Bedürfnissen zugeordnet.«¹²

Diese Bedürfnisse spiegeln sich schon im Begriff des Engels wider. Er stammt vom altgriechischen Wort ἄγγελος (*ángelos*), dessen Bedeutung »um die Funktion eines Boten oder Gesandten kreist.«¹³ Damit wird allerdings vor allem die Funktion des Engels erläutert, nicht sein Wesen. Doch als Boten stehen Engel im Dienst der Vermittlung zwischen Göttern und Menschen, sie sind also Grenzgänger »zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre«.¹⁴ Von ihrem Wesen her sind Engel damit weder Menschen noch Gott oder Götter, sie sind »Zwischenwesen«¹⁵ und »Mittler zwischen den Welten.«¹⁶ Auch die theologische Disziplin der Angelologie¹⁷ sieht hier den Kern dieser »Personifikationen des göttlichen Offenbarungswillens.«¹⁸ Sie sind als »spirituelle Mittelwesen zwischen Gott und Welt«¹⁹ zu verstehen.

¹⁰ www.katholisch.de.

¹¹ Vgl. Statista GmbH 2002.

¹² Hasenberg 2007, 130f.

¹³ Rees 2017, 15.

¹⁴ Amann 2012.

¹⁵ Derichs 2017, 12.

¹⁶ Jaspers/Rother 2003, 12.

¹⁷ Vgl. Hafner 2010. Vgl. Ebertz 2008.

¹⁸ Heinz-Mohr 1991, 93.

Die Mittlerfunktion ist eng mit bestimmten Aufgaben verknüpft. So bestimmte etwa Augustinus den Begriff Engel ganz umfassend als Bezeichnung einer Aufgabe, nicht als die eines Wesens.²⁰ Oder, wie es Wolfgang Beinert dialektischer formuliert: »Das Bote-Sein wird ihr Wesen.«²¹ Darüber hinaus übernehmen Engel vielfältige Aufgaben. Sie können »Wächter, Beschützer und Bringer von Erlösung oder Zerstörung sein«²² Sie übermitteln zudem nicht nur göttliche Botschaften an Menschen, sie können auch Boten von Menschen an das Göttliche sein. Sie sind zudem auch »Vermittler, Krieger, Regulatoren, Gefährten, aber auch [...] Inkarnationen der Wünsche der Figuren.«²³ So verhindern sie belastende oder schlimme Ereignisse, bewachen, beschützen und behüten, sind Reisebegleiter und Krieger des Himmlischen Heeres, wie sie auch den »Lobpreis singen«²⁴ Kurz: Es sind in aller Regel »dienstbare Helfer [...], die sich unterordnen, nur das Gute wollen, keine Gegner, sondern Lobbyisten der Menschen sein wollen«²⁵. Vor diesem Hintergrund scheint es sinnvoll zu sein, die Rede vom Engel in den Kontext »metaphorischen Sprechens«²⁶ zu situieren. So hält Wolfgang Beinert fest:

»Es gibt Engel. Das ist aber dann nicht eine historisch oder sonst irgendwie verifizierbare Feststellung [...]. Es ist eine theologische Aussage über Gott und seine Liebe zu den Menschen. Engel gehören, so betrachtet, nicht in die Schöpfungs-, sondern in die Gotteslehre. Sie sagen etwas aus über Gottes Wirken.«²⁷

So schlägt der Religionswissenschaftler Gregor Ahn vor, allgemeiner von »Grenzgängern«²⁸ zu sprechen, von Wesen, die Grenzen, vor allem zwischen himmlischer und irdischer Welt, zwischen Diesseits und Jenseits überschreiten. Ganz ähnlich interpretiert der Theologe Herbert Vorgrimler, dass Engel als

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. Augustinus, sermo 7,3: Engel ist »nomen officii, non naturae«.

²¹ Beinert 2007.

²² Rees 2017, 37.

²³ Amann 2012.

²⁴ Rees 2017, 15.

²⁵ Hasenberg 2007, 130f.

²⁶ Derichs 2017, 1. Wittschier 1988, 16.

²⁷ Beinert 2007.

²⁸ Ahn 1997, 1–48.

»Bilder oder Gegenbilder für geistige Wirklichkeiten eingesetzt [werden], die im Leben von Menschen entscheidend sind, wie die Stimme des Gewissens, das eigene, bessere Ich«²⁹.

Die Figur des Engels lässt sich so als Spiegel für die eigene »sehnsuchtsvolle Existenz«³⁰ wie für die »Sehnsucht des Menschen nach Transzendenz«³¹ interpretieren.

2.2 Der Engel in den Geburtserzählungen Jesu

Eine besondere Stellung nehmen die Engelerzählungen in den biblischen Geschichten von der Geburt Jesu ein. Sie haben das Bild vom Engel in der Gesellschaft geprägt und bestimmt. Nicht zuletzt, weil Bilder von Engeln kunstgeschichtlich in aller Regel Bilder im Kontext weihnachtlichen Erzählens sind: Sie prägen das vorherrschende Bild des Engels als Lichtgestalt, als Wesen mit Flügeln, gekleidet in Gold.

Doch die biblischen Texte selbst zeichnen ein anderes Bild. Die älteste Weihnachtserzählung stammt von Paulus. In Gal 4,4 schreibt er in dürren Worten: »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt.« Im Lukas- und Matthäusevangelium hingegen wird diese Geschichte der Geburt Jesu näher ausge-deutet. In ihnen spielen Engel eine wichtige Rolle. Allerdings setzen beide Erzählungen deutlich andere Schwerpunkte.

Bei Lukas erscheint ein Engel dem Zacharias (Lk 1,11), der gebetet hat, dass seine Frau ein Kind bekommen hat, kündigt ihm die Geburt eines Sohnes an (Lk 1,13) und gibt sich selbst als Gabriel (Lk 1,19) zu erkennen. Er bezeichnet sich hier als Bote Gottes. Auch zu Maria wird der Engel Gabriel gesandt (Lk 1,26) und kündigt ihr ebenfalls die Geburt eines Kindes an (Lk 1,31). Zudem kann Gabriel ihr auch erläutern, wie es zu ihrer Schwangerschaft kommt und informiert sie, dass auch ihre Verwandte Elisabeth ein Kind erwartet (Lk 1,34–37). Einen dritten Auftritt hat der »Engel des Herrn« (Lk 2,9) bzw. »ein großes himmlisches Heer« (Lk 2,13) in der lukanischen Weihnachtsgeschichte. Hier verkünden die Engel den Hirten die Geburt Jesu und stimmen ein Loblied auf Gott an. Alle drei

²⁹ Vorgrimler 2011, 222.

³⁰ Derichs 2017, 2.

³¹ Ebd.

Szenen zeichnen sich durch eine hohe Parallelität aus. Der Engel tritt mit dem Gruß »Fürchte dich nicht« (Lk 1,13.30) bzw. »Fürchtet euch nicht« (Lk 2,10) auf, er bringt die Botschaft von der Geburt eines Kindes (Lk 1,13.31; 2,11) und erläutert diese Botschaft (Lk 1,14–20.31–37; 2,12).

Im Matthäusevangelium hingegen ist Josef der alleinige Empfänger der Engelsbotschaft (Mt 1,20; 2,13; 2,19). Der namenlose »Engel des Herrn« erscheint Josef dreimal im Traum und motiviert ihn zum Handeln: Er soll Maria zur Frau nehmen (Mt 1,20), er soll mit Kind und Frau nach Ägypten fliehen (Mt 2,13) und er soll mit seiner Familie zurück nach Israel gehen (Mt 2,19). Josef folgt dreimal widerspruchslos der Botschaft des namenlosen Engels.

Den Unterschieden zum Trotz gibt es zahlreiche Parallelen zwischen den beiden Geburtserzählungen Jesu hinsichtlich der Figur des Engels. Lukas wie Matthäus bieten keinerlei weitergehende Informationen über den bzw. die Engel. Über Aussehen oder Attribute der Engel schweigen sich die beiden Erzähler aus. Hier wie dort stehen Engel grenzgängerisch im Dienst des Wortes und der göttlichen Botschaft: Sie sind Mittler, keine eigenständigen Persönlichkeiten. Sie sind Personen für, keine Subjekte an-sich.

3. Engel im (Weihnachts)film

Der Engelboom hat auch vor dem Kino nicht Halt gemacht. Das deutschsprachige *Lexikon des Internationalen Films* bietet bei einer Suchanfrage mit dem Begriff »Engel« 410 Filme.³² Die englischsprachige *Internet Movie Database* führt unter dem Keyword »angel« 1200 Titel auf.³³ Kurz: Engel scheinen als »Lichtgestalten«³⁴ eine besondere Affinität zum Lichtspiel, zum Film, zu besitzen.

Das Spektrum der auftretenden Engel im Film ist breit. Es reicht von traditionellen Engelsgestalten über komödiantische Figuren bis hin zu Vertretern der göttlichen Macht im Umgang mit dem Bösen.³⁵ Als Ver-

³² Vgl. Filmdienst.de [abgerufen am 08.06.2020].

³³ Vgl. IMDb.com [abgerufen am 08.06.2020].

³⁴ Amann 2012.

³⁵ Vgl. ebd.

kündigungengel allerdings, von denen die weihnachtlichen Engelszenen erzählen, taucht der Engel selbst in Verfilmungen des Neuen Testaments so gut wie gar nicht auf.³⁶ Vielmehr wird die Figur des Engels vor allem in Filmgeschichten eingeführt, die in der zeitgenössischen Lebenswelt spielen. Darin weitet sich der Kanon ihrer Funktionen:

»Klar erkennbar ist auch, dass sie [die Engel, d.V.] immer in Geschichten auftauchen, die sich um zentrale Fragen menschlicher Existenz, um ganze Lebensentwürfe drehen. Es geht um Wendepunkte, um Grenzerfahrungen, vor allem auch um den Themenkomplex Tod/Sterben/Jenseits. Und die damit verbundenen Erfahrungen werden mit Hilfe des Engelmotivs erzählerisch umgesetzt.«³⁷

Kurz: »Das Spektrum der Funktionen, in denen Engel auftreten, ist ungemein weit.«³⁸

Engel sind, folgt man den Machern(innen) der Ausstellung *Flügel-schlag – Engel im Film* im Filmmuseum Berlin, Boten, Krieger, Beschützer, Gefallene, Gefährten, Liebende.³⁹ Sie sind, so Caroline Amann im *Lexikon der Filmbegriffe*,

»Beschützer, Vermittler, Krieger, Regulatoren, Gefährten, aber auch als Inkarnationen der Wünsche der Figuren. [...] sie lenken das Geschehen, sie sind Katalysatoren, manchmal auch Figuren, die auf die Probe gestellt werden und dann meist die Privilegien der Engel gegen die Endlichkeit des Menschlichen eintauschen.«⁴⁰

Und Anne Kramer hält fest:

»Filmengel begleiten, beschützen und retten. Als Spiegelbild des Menschlichen öffnen sie Augen und forcieren den Erkenntnisprozess des Menschen.«⁴¹

Nicht nur wird in den Engelfilmen die Funktion der Engelsfigur geweitet. So kommt dem Engel eine besondere Erfahrungsqualität zu, die auch jenseits explizit religiöser Symbolsysteme eine Bedeutung besitzt. Deziert spricht Michaela Krützen von der »Säkularisierung der Figur«⁴² des Engels in den Medien. Denn im Engelfilm

³⁶ Vgl. Hasenberg 2007, 132.

³⁷ Ebd. 133.

³⁸ Amann 2012.

³⁹ Vgl. Jaspers/Rother 2003, 14–41.

⁴⁰ Amann 2012.

⁴¹ Kramer 2003, 64.

⁴² Krützen 2007, 241.

»verliert der Engel auf der einen Seite seine herkömmliche Funktion als personale Gestalt und Bote Gottes, gewinnt aber in altem Gewand neue Aufgaben [...]«⁴³.

Die Konsequenz: Es lassen sich

»Geschichten vom Engeln inszenieren, ohne sich dem Verdacht der Blasphemie aussetzen zu müssen. Wissenschaftler können über Engel im Film forschen, ohne dass sie damit einer bestimmten Religion oder einem Glauben zugeordnet würden.«⁴⁴

Die Engeldarstellungen in Weihnachtsfilmen⁴⁵ stellen in diesem Diskurs einen Sonderfall dar. Sie fokussieren das Narrativ des Engels, indem sie einerseits durch ihren Weihnachtskontext auf religiöse und biblische Erzählungen Bezug nehmen. Andererseits aber werden sie in Geschichten eingeführt, die jenseits der Weihnachtsgeschichte von Menschen heute erzählen wollen. Dementsprechend spielen diese ›Filmengel‹ mit religiösen Deutungskontexten, indem sie diese weiten, verändern, pluralisieren und reinterpretieren. Die Wahl dieses Genres begründet sich also nicht nur in der besonderen Bedeutung, die Engel in den biblischen Weihnachtserzählungen besitzen. Zugleich aber wird darauf Bezug genommen, dass Weihnachten als Fest mittlerweile eine universale Bedeutung auch jenseits originärer christlicher Bedeutungszuschreibung besitzt, dass es zu »Geschichten über Geschichten«⁴⁶ angeregt hat und weiter anregt. Insofern wird die Analyse mit der Erwartung verknüpft, dass die Engelfilme das Verhältnis von Säkularisierung und Sakralisierung näher bestimmen helfen.

In systematischer Absicht soll im Folgenden die Darstellung von Filmengeln in Weihnachtsfilmen untersucht werden. Dabei ist die Problemlage zu berücksichtigen, dass trotz der Vielzahl von Engelfilmen und Weihnachtsfilmen die Schnittmenge zwischen beiden klein ist. Zu ihnen gehören folgende neun Filmproduktionen:

⁴³ Derichs 2017, 5.

⁴⁴ Krützen 2007, 241.

⁴⁵ Als Weihnachtsfilme gelten im engeren Sinne Filme, die an Weihnachten spielen und das Fest zum Thema machen, wie auch im weiteren Sinne Filme, die einzelne weihnachtliche Szenen enthalten. Vgl. Worschech 2004, 26–29. Siehe auch Christie 2011; Connelly 2000; Duralde 2010.

⁴⁶ Jens 2011, 15.

- In *Ist das Leben nicht schön?*⁴⁷ tritt Clarence, »Hollywoods berühmtester Engel«⁴⁸, auf. Er lässt George Bailey erkennen, welchen Wert sein Leben für eine Vielzahl von Menschen gehabt hat.
- *Jede Frau braucht einen Engel*⁴⁹ und das Remake *Rendezvous mit einem Engel*⁵⁰ erzählen vom Engel Dudley, der aufgrund inständiger Bitten zur Erde geschickt wird, um einen Bischof bzw. einen Pfarrer auf das Wesentliche ihrer Berufung zu fokussieren wie seine Ehe wieder ins Lot zu bringen.
- *Wir sind keine Engel*⁵¹ erzählt von drei Sträflingen, die einen Kaufmann ausrauben wollen, dann aber mit der Kaufmannsfamilie ein unvergessliches Weihnachtsfest feiern.
- In dem Kinofilm mit dem irreführenden Titel *Ein Engel in der Stadt*⁵² bringen zwei unterschiedliche Typen von Engeln, Max und Jo, als »Außendienstler« ein junges Paar zusammen, versöhnen Vater und Sohn miteinander und enthüllen ein altes Familiengeheimnis.
- Der Engel in *Ein Engel für Eve*⁵³ ist ein Mann, der in unzähligen Verkleidungen ihren Weg kreuzt, und Eve die Chance gibt, die alles entscheidende Wahl ihres Lebens – Liebe oder Beruf – noch einmal treffen zu können.
- Mit Engelmotiven spielt *Noel – Engel in Manhattan*⁵⁴, in dem sich die Schicksale von ganz unterschiedlichen Menschen im vorweihnachtlichen New York kreuzen und miteinander verweben.
- *Ein Engel zu Weihnachten*⁵⁵ ist ein Film, in dem viele Anzeichen als Hinweis für Engel gedeutet werden.
- *AngelsSing*⁵⁶ hat trotz seines Titels nur am Rande mit einem Engel zu tun.

⁴⁷ *Ist das Leben nicht schön?* 1946.

⁴⁸ Grob 2003, 56.

⁴⁹ *Jede Frau braucht einen Engel* 1947.

⁵⁰ *Rendezvous mit einem Engel* 1996.

⁵¹ *Wir sind keine Engel* 1954.

⁵² *Ein Engel in der Stadt* 2004.

⁵³ *Ein Engel für Eve* 2004.

⁵⁴ *Noel – Engel in Manhattan* 2004.

⁵⁵ *Ein Engel zu Weihnachten / Der Engel von Nebenan* 2012.

⁵⁶ *AngelsSing* 2013.

- Der Spielfilm *Christmas Candle – Das Licht der Weihnacht*⁵⁷ erzählt die Legende von einem Engel, der alle 25 Jahre nach Gladbury kommt und dort eine Kerze segnet, die Wunder vollbringen kann.

Diese Filmproduktionen werden im Folgenden herangezogen, um das Aussehen, das Auftreten und die Funktionen der Engel im Film zu analysieren.

3.1 Das Aussehen und Auftreten der Engel

Die Engelfilme kennen mehr als einen Typ des Engels. Bereits vom Äußeren her lassen sich zentrale Unterschiede benennen.

Der Engel Clarence in *Ist das Leben nicht schön?* tritt zunächst nur als Stimme in Erscheinung. Auf seinen Auftrag vorbereitet wird er von zwei anderen Engeln, blinkende Sternhaufen (0:02:00), die klarmachen, dass sich Clarence seine Flügel noch verdienen muss (0:02:20/ 0:03:00). Als dieser im letzten Viertel des Films seinen ersten Auftritt hat, erscheint er als älterer, aus der Zeit gefallener Mann, der Hut, Fliege, Anzug und Mantel trägt – und eine Unterwäsche, die bedeutend älter als er selbst zu sein scheint (1:34:30). Im Gegensatz dazu tritt der Engel sowohl in *Jede Frau braucht einen Engel* als auch in dem Remake *Rendezvous mit einem Engel* als junger, charmanter, wohlstauer Mann auf, der einen Anzug mit Krawatte und einen langen Mantel trägt. Der wohl bemerkenswerteste Unterschied zwischen den beiden Engeldarstellungen ist, dass der Engel Dudley in *The bishop's wife* von einem weißen Schauspieler, Cary Grant, gespielt wird, während in *The Preachers Wife* der dunkelhäutige Denzel Washington diese Rolle übernimmt. Allerdings spielt das Remake auch in der Black Community, während *The bishop's wife* ausschließlich weiße Schauspieler(innen) aufbietet.

In menschlicher Gestalt tritt auch das Engelsduo in *Ein Engel in der Stadt* auf: Der von Peter Falk gespielte Engel Max sowie der weibliche Engel Jo. Jo ist »im mittleren Management« (0:18:00) tätig und dementsprechend tritt sie im Kostüm (Jackett, Rock) sowie mit Mantel auf. Damit steht sie zunächst im Gegensatz zu Max, der immer wieder in anderen Erscheinungsformen die Szenen begleitet und lenkt: Mit Melone, Jackett

⁵⁷ Christmas Candle – Das Licht der Weihnacht 2013.

und Fliege erinnert er an einen Clown im Zirkus (0:14:55), als Verkäuferin Maxine bringt er Parfum an den Kunden (0:31:30), er tritt als Sicherheitsmann (0:44:25), als Obdachloser im Bahnhof (1:07:55) und in der Schlusszene im Frack (1:20:05) auf. Jo allerdings wandelt sich von der gestrengen Engelschefin zur Mitagentin im Namen des Guten und wird von Max und seinen Methoden angesteckt. Nicht von ungefähr hat sie so auch einen Auftritt als alte Frau (1:02:40).

Die Verwandlungskunst beherrscht auch der Engel, der Eve im gleichnamigen Film *Ein Engel für Eve* begleitet und ihr Leben auf den Kopf stellt. Im Laufe des Films erscheint der Engel Brother James als junger, dunkelhäutiger Mann mit Afrofrisur, kurzem Vollbart und einem verschmitzten Lächeln, als Bettler an der Straßenecke, als einfacher Arbeiter, als Jogger auf der Straße, als Fernsehmoderator und als Portier. Trotz dieser vielen Rollenwechsel ist er für Eve eindeutig als ihr Engel sichtbar. Bemerkenswert ist, dass der Engel James die einzige Person of Colour ist, die in einem sonst im weißen Milieu angesiedelten Film agiert.

Im Sinne eines McGuffin⁵⁸ taucht der Engel in *Noel – Engel in Manhattan* auf. Denn dieser Film setzt an zentralen Szenen des Films unterschiedliche Engelfiguren ins Bild: Die Nachbildung eines Renaissance-Engels in einem Schaufenster (0:01:31; 0:05:40), einen gläsernen Engel auf einem Weihnachtsbaum, der durch einen Streit zerbrochen wird (0:27:50) oder einen Glasengel, der als Geschenk überreicht wird (1:22:50). Es sind allesamt klassische Engelfiguren: weites Gewand, wallendes Haar, Flügel. Die Figuren spielen für die Fortschreibung der Handlung keine zentrale Rolle, sind aber für die Handelnden von höchster Bedeutung. Auch in *Wir sind keine Engel* finden sich keine menschlichen Engelsgestalten. Kein Wunder, denn Humphrey Bogart, Aldo Ray und Peter Ustinov verkörpern drei entflohenen Strafgefangene. Doch die zahlreichen Anspielungen in Film legen nahe, dass ihre Rollen als Josef, Albert und Jules als Figurationen des Engels verstanden werden. Sie agieren ›von oben‹, reparieren das Dach des Kaufladens, werden von Isabell, der Kaufmannstochter, mit den drei Engeln auf der Weihnachtsbaumspitze verglichen: lädiert, dreckig, ramponiert und mit kaputten Flügeln, aber mit einer inneren Schönheit. Auch im Film *Ein Engel zu Weihnachten* treten keine eindeutig identifizierbaren Engel auf. Hier sind es Menschen, die anderen als Engel

⁵⁸ Vgl. Wulff 2012.

erscheinen und auch so gedeutet werden.

Obwohl *AngelsSing* den Engel im Titel führt, findet sich hier nur ein einziger Hinweis auf einen Engel. Nick, der Name spielt eher auf Santa Claus bzw. Nikolaus an, versöhnt in diesem Film einen verbitterten Familienvater mit sich und Weihnachten. Doch in der Schlusszene dreht sich Nick, der mit kurzem Bart, Lederjacke und Motorrad daher kommt, um und verschwindet aus dem Bild. In diesem Moment ist zu sehen, dass auf seiner Lederjacke Engelsflügel gemalt sind (1:17:10).

In *Christmas Candle – Das Licht der Weihnacht* schließlich knüpft die Darstellung des Engels an klassische Motive an. Zu sehen ist eine junge Frau, die lange lockige Haare trägt, Flügel besitzt und lichtumflutet auftritt (0:29:00). Ihr Körper aber erscheint durchsichtig, ätherisch. Von ihr gehen Lichtkugeln aus, die Zaubervirkung besitzen (0:03:30).

Systematisch lassen sich vor diesem Hintergrund drei Darstellungsweisen des Engels ausmachen.

- Engel, die an die gängigen barock-romantischen Darstellungen anknüpfen, treten in *Christmas Candle – Das Licht der Weihnacht* auf. Ebenso rekurriert *Noel – Engel in Manhattan* auf dieses klassische Engelsbild, wenngleich es nur durch kunsthandwerkliche Engelsfiguren in Szene gesetzt wird.
- Daneben dominiert das Bild vom Engel, der in Menschengestalt auf die Erde kommt. Dazu gehören Clarence in *Ist das Leben nicht schön?* und Dudley in *Jede Frau braucht einen Engel* wie auch in *Rendezvous mit einem Engel*. Aber auch das Engelsduo Max und Jo in *Ein Engel in der Stadt* und Brother James aus *Ein Engel für Eve* sind solche Engel in Menschengestalt.
- Schließlich sind Engel assoziatives Thema einiger Filme. So werden die drei Sträflinge Josef, Albert und Jules in *Wir sind keine Engel* mit Engeln verglichen, in *Ein Engel zu Weihnachten* werden Menschen als Engel für andere gedeutet, in *AngelsSing* weisen gemalte Engelsflügel auf himmlischen Beistand hin.

3.2 Wie Engel agieren

Die biblischen Weihnachtserzählungen verknüpfen Engel mit ihren Funktionen. Ihre Botschaft steht im Zentrum. Nicht von ungefähr heißt es hier, dass der Engel bzw. der Engel des Herrn etwas sagt (Lk 1,13.19. 28.30.35; 2,10.13; Mt 1,20; 2,13.20). Das Auftreten oder gar Handeln des bzw. der Engel spielt nur eine untergeordnete Rolle. So sprechen die Weihnachtserzählungen davon, dass der Engel »erschien« (Lk 1,11; Mt 1,20; 2,13.19), dass er »bei ihr [Maria d.V.] eintrat« (Lk 1,28) bzw. er »trat [...] zu ihnen«, den Hirten nämlich (Lk 2,9). Auch verlässt der Engel Maria (Lk 1,38) und die Hirten (Lk 2,15). Kurz: Die Engel der lukanischen und matthäischen Weihnachtserzählungen erscheinen um ihre Botschaft vorzutragen, dann besitzen sie keine narrative Relevanz mehr.

Die Engel der Weihnachtsfilme stehen in direktem Kontrast zu diesen auf das Wort reduzierten Auftritten. Denn in den Filmen erfährt das Publikum Details über das Woher und Wozu der Engel, ihr nicht-menschliches Leben, ihre Gefühle und Interessen, erlebt, was Engel tun und was sie lassen. Dass die Engel also ein Eigenleben gegenüber biblisch-religiösen Bezügen führen, darauf hat Michaela Krützen hingewiesen:

»Bezeichnenderweise sind die Namen der beiden Engel nicht im dickleibigen Lexikon *A Dictionary of Angels* zu finden. Zwischen Chutriel und Cochabiel fehlt Clarence, zwischen Duchiel und Duhale ist Dudley nicht verzeichnet.«⁵⁹

Bereits das Auftreten der Engel wird im Gegensatz zu biblischen Bezügen inszeniert und entfaltet. So findet sich etwa in *Christmas Candle* die Vorstellung eines Engels mit Flügeln, der allerdings nicht geflogen kommt, sondern plötzlich erscheint. Mehr noch: Es scheint, als würden die anderen Weihnachtsfilme die Flügel als Motiv auch vieler anderer Engelfilme⁶⁰ jenseits der weihnachtlichen Kontexte bewusst verabschieden. So wird der Engel Dudley von Pfarrer Henry Biggs explizit nach seinen Flügeln gefragt. Dudley antwortet darauf nur, dass Biggs zu sehr in Klischees denken würde (*Rendezvous mit einem Engel*; 0:41:30). Und sein Namensvetter Dudley aus *Jede Frau braucht einen Engel* erläutert dem ungläubigen Bischof Brougham, er sei »ein Engel. Zurzeit ohne Flügel.« (0:17:40)

⁵⁹ Krützen 2007, 231.

⁶⁰ Im Gegensatz zu den Erkenntnissen vgl. Jaspers/Rother 2003, 28f.

Die ›weihnachtlichen‹ Filmengel verfügen über andere Arten des Erscheinens. Sie fallen vom Himmel (*Ist das Leben nicht schön?*; *Rendezvous mit einem Engel*), sie treten wie aus dem Nichts auf (*Ist das Leben nicht schön?*; *Jede Frau braucht einen Engel*; *Ein Engel in der Stadt*; *Ein Engel für Eve*), sie reisen mit dem Zug an (*Ein Engel in der Stadt*), kommen aus dem Gefängnis (*Wir sind keine Engel*), treten in einer Fernsehübertragung als Moderator auf (*Ein Engel für Eve*) und sitzen wartend auf einer Veranda (*Angels Sing*) oder im Krankenhaus auf einem Stuhl (*Noel*).

Überraschend können die Engel erscheinen, überraschend verschwinden sie auch. Clarence und Brother James, Max und Jo, die beiden Dudleys oder Charlie Boyd, sie alle beherrschen die Kunst, spurlos die Welt der Menschen zu verlassen. Gerade gingen sie noch durch die Tür, schon sind sie nicht mehr zu sehen, eben haben sie noch mit einem geredet, doch im nächsten Augenblick finden sich keine Spuren mehr von ihnen. Die Clarence' und Dudleys und James zeichnet zudem aus, dass ihr Wirken nach erfüllter Mission mit ihnen verschwindet. Eine blasse Spur der Erinnerung bleibt von ihnen, aber dass da ein Engel mal eben das Leben wieder geradegerückt hat, das bleibt den Menschen im Letzten nicht mehr zugänglich.

So märchen- und zauberhaft ihr Auftreten und Abtreten ist, die Engel der Weihnachtsfilme werden als machtvolle Gestalten gezeichnet. Sie können geltende Naturgesetze aushebeln und verfügen über magische Kräfte:

- Der Engel Clarence in *Ist das Leben nicht schön?* kann eine Welt im Konjunktiv erstehen lassen, in der der verzweifelte und von Suizidgedanken geplagte George Bailey erlebt, wie eine Welt ohne ihn ausgesehen hätte.
- Brother James in *Ein Engel für Eve* eröffnet der Werbemanagerin Eve die Möglichkeit, sieben Tage ihres Lebens noch einmal leben zu können und so erneut eine Wahl über ihren Lebensweg treffen zu können. So magisch wie Eve in die Zeit nach ihrem High-School-Abschluss versetzt wird, so magisch wacht sie auch nach Ablauf der sieben Tage wieder in der Gegenwart auf – eine Gegenwart allerdings, die völlig verändert ist, weil sich Eve im ›zweiten‹ Versuch für ein anderes Leben entschieden hat.
- Der Engel Dudley in *Jede Frau braucht einen Engel* beherrscht eine Vielzahl von Zauberticks: Er geht durch geschlossene Türen, zaubert Kar-

ten in Karteikästen, lässt Schneebälle unglaublich weit fliegen, zaubert Wein in Gläser, diktiert Schreibmaschinen einen Brief und schmückt per Handbewegung den Weihnachtsbaum.

- Sein Namensvetter in *Rendezvous mit einem Engel* lässt ein Klavier spielen, bringt ein Radio ohne Stromanschluss zum Laufen, sorgt dafür, dass ein Auto allein auf einen Klaps hin anspringt. Sein Händedruck ist elektrisierend und bewirkt Verhaltensänderungen bei Menschen.
- Der Engel in *Ein Engel für Eve* ist nur für Eve sichtbar. Dieser Brother James kann auch unmögliche Wünsche – wie eine Zeitreise – mit Hilfe des Weihnachtssterns erfüllen.
- In *Christmas Candle – Das Licht der Weihnacht* schließlich reicht allein das Auftreten des Engels, um die Schwerkraft außer Kraft zu setzen. Betritt er das Zimmer, beginnen Gegenstände wie eine Tasse und eine Brille zu schweben.

Die Engel der Weihnachtsfilme agieren somit jenseits der Beschränkungen, die für Menschen bestehen. Damit knüpfen sie an ihre biblischen Vorbilder an. Zugleich aber wird deutlich, dass ihr ›wunderbares‹ Wirken vor allem auf gleichsam magische Handlungen zielt.

3.3 Die eingeschränkte Autonomie der Engel

Die Engel der Weihnachtsfilme sind durchgehend nicht an die Naturgesetze gebunden. Trotzdem sind ihre Autonomie wie ihre Handlungsmöglichkeiten beschränkt. Engel werden im Film vielmehr als Wesen gezeichnet, die in dreifacher Hinsicht unfrei sind: Sie werden beauftragt und haben diesen Auftrag zu erfüllen, sie sind Engel und können keine Menschen sein oder werden und sie werden durch die Willensfreiheit des Menschen begrenzt.

Die Engel der Weihnachtsfilme sind erstens keineswegs frei hinsichtlich ihrer Botschaften und Handlungen. Sie werden von einem »Boss« (*Rendezvous mit einem Engel* [0:34:45]; *Ein Engel in der Stadt* [0:16:05]) geschickt, sie arbeiten nach einem »Dienstplan« (*Ist das Leben nicht schön?* [0:02:20]) und berufen sich auf ein Handbuch (*Rendezvous mit einem Engel* [0:20:15]) oder eine Betriebsanleitung (*Ein Engel in der Stadt* [0:45:08]). Schon das weist darauf hin, dass sich die Filmengel von ihren biblischen Vorgängern

gelöst haben. Denn in allen Filmen bleibt unklar, wer denn der ›Boss‹ ist, der sie geschickt hat und wer die Regeln ihres Handelns festlegt. Über Gott reden die Engel kaum – und ihre Botschaft erscheint demnach auch nicht als eine göttliche. Kein Wunder: Denn die Engel der Weihnachtsfilme sind zwar dezidiert himmlische Boten, aber der Himmel bleibt seltsam vage. Clarence sagt von sich, er sei die Antwort auf Georges Gebet. Deshalb wurde er vom Himmel auf die Erde geschickt (*Ist das Leben nicht schön?* [1:36:40]). Auch in *Jede Frau braucht einen Engel* erscheint Dudley als Antwort auf ein Gebet des Bischofs »Oh, Gott, hilf mir.« (0:16:40) Doch als er auftritt, meldet er sich mit den Worten »Ich bekam die Anweisung, sofort hierher zu kommen.« Wer die Anweisung gab, wo der Ort ist, von dem Dudley kommt, wie sein Auftrag aussieht, das bleibt unklar. Mehr noch: Der Bischof verlässt sich nicht auf das Wort des vermeintlichen Engels, er will Beweise (0:46:00). Etwas, das in den Weihnachtserzählungen undenkbar erscheint. Ganz ähnlich verfährt das Remake *Rendezvous mit einem Engel*. Hier ist es Pfarrer Henry Biggs, der betet: »Herr, ich weiß, du hast um diese Jahreszeit viel zu tun [...] Ich bin ein bisschen müde und könnte deine Hilfe ganz gut gebrauchen.« (0:09:35). Doch der Engel, der daraufhin auftaucht, gibt nur indirekt zu verstehen, dass es Gott ist, der ihn schickt. Es braucht so mehr als nur noch einen Anlauf, bis Henry die himmlische Hilfe als solche ansieht. Zwar stößt er, als sein Auto nicht mehr anspringt, verzweifelt aus: »Lieber Gott, wenn du da oben bist, ich brauche Hilfe.« (0:18:20) Doch als Dudley sofort darauf an seine Autoscheibe klopft und seine Hilfe anbietet, da muss Henry erst überzeugt werden, dass Dudley kein Spinner ist. Der Himmel ist nicht nur den Engeln fern – sondern auch den Menschen, selbst wenn sie um himmlischen Beistand bitten. In besonderer Weise wird dies in *Ein Engel für Eve* deutlich. Ein Bettler, der sich später als Engel zu erkennen gibt, rempelt Eve an, bittet um Geld und verspricht ihr, dass ihr der Weihnachtsstern am Himmel einen Wunsch erfüllen kann. Gott, göttliche Botschaft oder himmlischer Beistand? Fehlanzeige. Der ›Weihnachtsstern‹ wird allein durch das Epitheton »Weihnachten« als entfernt religiös konnotiert. Wenn Brother James dann später zu Eve sagt, »Du bist ein Auftrag – das ist alles« (0:38:25), bleiben die Auftraggebenden ungenannt.

Engel sind zweitens an ihr Engelsein gebunden. So beliebig die Engel Menschen zusammenführen, Konflikte lösen und Biographien entknoten

können, so leicht es ihnen fällt, Zeitreisen zu ermöglichen und Wirklichkeit neu zu schreiben, so hilflos sind sie doch ihrem eigenen Schicksal ausgeliefert. Vor allem in solchen Situationen, in denen den Engeln das Menschsein trotz all seiner Probleme und Antagonismen so anziehend erscheint, dass sie sich nach einem menschlichen Leben (zurück)sehen.

In *Ein Engel in der Stadt* sind es beide Engel, die sich auf das Menschsein einlassen und ihren Gefallen daran finden. Für den Engel Max ist seine Arbeit »im Außendienst« (0:14:55) eine Möglichkeit, in vielen Verkleidungen und unterschiedlichen Gestalten seine Aufträge abzuwickeln. So wird er von seinem Boss Jo zur Rede gestellt, weil er bereits unzählige Male wegen seiner »unorthodoxen Methoden« abgemahnt wurde. Dazu gehört, dass Max Kostüme und Perücken benutzt haben soll. Umgekehrt ist es dann Jo, der »Boss« von Max, die sich ins Menschsein verliebt. Sie entdeckt bei ihrem ersten Einsatz vor Ort wie ein Teenager das menschliche Leben, freut sich an Parfüm, genießt das Tanzen in einer Bar, ist beschwingt von einer Verabredung, ist bezaubert vom menschlichen Leben (0:35:00). Doch sie wird zu ihrer Enttäuschung an eine Regel aus ihrer »Betriebsanleitung« erinnert, dass es nicht angebracht sei, sich in einen der Klienten zu verlieben (0:45:08).

Auch Clarence aus *Ist das Leben nicht schön?* wird als durch und durch menschlicher Engel gezeichnet. Er ist verärgert, dass ihn die anderen Engel auslachen, weil er bereits schon 200 Jahre auf seine Flügel wartet (0:03:00); ihm ist es, bevor er zu seiner Mission aufbricht, wichtig zu wissen, was man denn »da unten« (0:02:45) trägt und etwas verlegen beichtet er auf der Erde, dass seine Frau ihm zum letzten Geburtstag die Unterwäsche geschenkt habe, die deshalb nicht »modern« (1:35:40) wäre.

Menschlich sind die Engel auch deshalb, weil sie menschliche Emotionen besitzen und diese auch ausleben. So gibt zwar Brother James aus *Ein Engel für Eve* den kumpelhafter und verschmitzten himmlischen Helfer. Und doch beklagt er sich ziemlich menschlich über die Menschen. Er muss, so gesteht er Eve, »viele Opfer bringen«, um sie zur Vernunft zu bringen (0:37:00). Er erlebt Menschliches, Allzumenschliches: das unvernünftige bzw. nicht auf das Herz hörende Verhalten des Menschen, das James in eine allzu menschliche Verzweiflung treibt. Andere menschliche Emotionen treiben vor allem die beiden Dudleys in *Jede Frau braucht einen Engel* und dem Remake *Rendezvous mit einem Engel*. Sie verlieben sich in

all die Besonderheiten menschlichen Lebens, die vielen alltäglich erscheinen: Schnee auf den Straßen, funkelnden Lichterketten, Geschenke machen und Spaß auf der Eislaufbahn haben. Als Dudley für sich selbst zugeben muss, dass er sich in die Frau des Pfarrers ein bisschen verliebt hat, holt ihn ein himmlischer Donner zurück in seine Engelrealität (1:50:00). Eine Realität, die es aber auch Engeln ganz menschlich immer wieder schwer macht, Gott zu verstehen (0:41:05).

Ganz anders hingegen fasst *Noel – Engel in Manhattan* die Figur des Engels auf, die unbestimmt bleibt. Es ist bis zum Ende des Films unklar, ob Charly Boyd ein Geist oder ein Engel oder eine unbestimmte Erscheinung ist. Allerdings legen die vielen Engelbilder, die der Film durchgehend in seine Erzählung integriert, nahe, dass es sich bei Charlie um einen Engel handelt. Der wiederum bedarf der Rettung durch einen Menschen. Denn Charlie hat seinen Glauben verloren – und ausgerechnet die suizidale Rose ›bekehrt‹ ihn, indem sie ihm Zeit und ihre Empathie schenkt. So kann Charlie zu Rose sagen: »Sie haben mich gerettet.« (1:10:00) Der Engel tritt so als menschliche Figur auf, die der Erlösung durch den Menschen bedarf.

Zwar zeichnen die Weihnachtsfilme die Engel als Gestalten, die menschliche Eigenschaften besitzen, bzw. diese besitzen wollen. Doch wie ein Mensch zu leben und fühlen zu können, das ist ihnen nicht vergönnt. Weder ein dauerhaftes Leben unter Menschen noch ein menschliches Leben und Fühlen steht ihnen zu. Ihr Engelsein trennt sie vom Menschen, so dass in jedem Film der Abschied des Engels von der Welt der Menschen inszeniert wird. Alle Engelsgestalten der Weihnachtsfilmen verbindet dies: Dass sie nach erfülltem Auftrag verschwinden – und jegliche Spuren ihrer Anwesenheit verwischen. Dass die Engel das selbst wissen, um ihren eigentlichen Platz wissen, das wird in *Rendezvous mit einem Engel* dem Engel Dudley erst am Ende klar. So verabschiedet sich der Engel von Familie Biggs mit den Worten: »Ich weiß jetzt, wo ich hingehöre.« (1:41:00). Zu diesem Wissen verhilft ihm ausgerechnet Julia, die von ihm angebetete Frau des Pastors. Engel lernen also auch etwas von den Menschen.

Engel sind drittens an die Menschen selbst gebunden: Die menschliche Willensfreiheit ist auch für sie eine radikale Grenze.

Zwar kommen Engel, wenn sie gerufen werden bzw. sie werden geschickt. Aber gegen den freien Willen des Menschen sind sie machtlos.

So formuliert Dudley in *Rendezvous mit einem Engel* die auch in allen anderen Filmen geltenden Regeln für die Kooperation von Engeln und Menschen (0:20:54). Erstens können Engel das nicht tun, was der Mensch selbst machen kann, zweitens kann kein Engel am freien Willen des Menschen vorbei agieren. Deshalb kann auch Clarence aus *Ist das Leben nicht schön?* nicht einfach das Geld beschaffen, das George so nötig hat. »Wir im Himmel«, gibt Clarence Auskunft, »arbeiten nicht mit Geld.« (1:38:30) Clarence ist so gezwungen, zu überlegen, wie er seinen Auftrag erfüllen kann. Ihm gelingt die Umkehr Georges, weil er in der Lage ist, dem verzweifelten Familienvater eine Welt zu zeigen, die sich völlig von der Realität unterscheidet; eine Welt, in der George nie geboren wurde. Doch sich für die Welt mit ihm zu entscheiden, das muss George selbst.

Entscheidet sich jemand für den Tod, gegen einen Partner oder fürs Aufgeben, dann können sie das nicht verhindern. Denn weil der menschliche Wille ihr Handeln begrenzt, sind Engel im Wesentlichen machtlos. Die Macht, tatsächlich etwas zu verändern, besitzen sie nicht. Da täuschen auch keine Zaubertricks drüber hinweg. Engel können nur den Weg bahnen hin zu einer Umkehr der Menschen, den Schritt selbst aber müssen diese tun: George Bailey muss weiterleben wollen, Eve wirklich ihr Leben umkrepeln wollen, Rose muss sich ihren Aufgaben stellen wollen, Pastor Biggs und Bischof Brougham müssen nicht nur einsehen, was ihr Weg, was ihre Prioritäten und was der Sinn ihres Lebens ist. Sie müssen dies auch aktiv ergreifen. Wenn dann etwa George in *Ist das Leben nicht schön?* endlich erkennt, dass er »wieder leben will« (1:56:10) ist der Auftrag des Engels erfüllt. In *Ein Engel zu Weihnachten* erklärt Melinda ihrer Tochter Olivia summarisch für alle Weihnachtsfilme, wie Engel zu verstehen sind:

»Das sind keine Feen, die Wünsche erfüllen, sie sind Reisende. In der Bibel heißt es: Wenn Gott vorhat, etwas Außergewöhnliches zu tun, dann kommen die Engel und nehmen den Menschen die Angst.« (0:12:00)

Ganz auf dieser Linie operationalisiert *AngelsSing* die Aufgabe des Engels. Hier ist es der Engel Nick, der Michael ein Haus überlässt, das sich dieser sehnlichst für seine Familie wünscht. Doch Nick stellt ihm eine Bedingung: Michael solle die Tradition des Viertels weiterführen. Das Sagen- und Märchenmotiv der Bedingung entpuppt sich hier als Katalysator für eine Veränderung, die Michael im Laufe des Films vollziehen wird. Da sein Bruder am Weihnachtsmorgen bei einem Unfall starb, ist auch Weihnachten für

Michael gestorben. Doch das neuerworbene Haus steht in einer Gegend, die weltweit für ihre opulente Weihnachtsdekoration bekannt ist. Michael verweigert sich zunächst, wird dann aber ›bekehrt‹. Er bewältigt das Trauma des Todes seines Bruders – und kann wieder Weihnachten feiern. Nur, weil ein Engel ihm ein Haus zur Verfügung gestellt hat.

Den normativen Tenor dieser Konzeptualisierung der Aufgabe des Engels fasst Dudley in Jede *Frau braucht einen Engel* zusammen:

»Engel kommen einfach um den Menschen Ideen in den Kopf zu geben. Und die Menschen sind dann mächtig stolz auf sich, weil sie glauben es wären ihre eigenen Ideen.« (0:51:14)

Die Engel selbst treten so durchgehend als Unterstützer oder Katalysator für das menschliche Handeln auf. Sie sind an die Willensfreiheit der Menschen gebunden, können aber dem, was Menschen ›eigentlich‹ wollen, auf die Sprünge helfen.

4. Moralische Ideale als Botschaft der Engel

Der Aktionsradius der Engel in den biblischen Weihnachtsgeschichten beschränkt sich auf ihr Tun im Dienst des göttlichen Wortes und die Vermittlung der damit verbundenen Botschaft. Sie sind Figurationen des menschengewordenen Logos. Das ist ihre weihnachtliche Botschaft.

Das Auftreten und die Handlungen der Engel in den untersuchten Weihnachtsfilmen sprengen diesen engen Rahmen. Sie illustrieren das »Gegenwartsphänomen der emanzipierten Engel.«⁶¹ So reduziert sich der Gottesbezug in den weihnachtlichen Engelfilmen auf die Rolle augenzwinkernder Reminiszenzen: Gott ist der »Boss«, ein Auftrag kommt »von oben«, die Engel kommen, wenn zum »Herrn« gebetet wird. Doch bis auf Ausnahmen (*Ein Engel zu Weihnachten*) besitzt dieser Bezug keine handlungsleitende Bedeutung. So kann Michaela Krützen formulieren: »Dass es einen Gott gibt, scheint das Wesen der Engel nicht zu prägen; über den Herrn im Himmel spricht kein Engel.«⁶² So bleibt die Frage, wie sich die ›unreligiösen‹ Engelsfiguren in den Weihnachtsfilmen deuten

⁶¹ Spallek 2017.

⁶² Krützen 2007, 230f.

lassen, was ihre Botschaft ist, wenn sie nicht das göttliche Wort verkünden. Ganz knapp formuliert zeigt sich auch in den Weihnachtsfilmen, was Peter Hasenberg für die Engelfilme insgesamt festhält:

»Es geht nicht darum, dass Figuren ihr Verhältnis zu Gott klären, sondern eher darum, dass ihre irdischen privaten Angelegenheiten neu geordnet werden. Gemeinsam ist den Engelfilmen, dass sie in Krisenzeiten und an Wendepunkten im Leben eines Menschen auftreten. In der tiefenpsychologischen Deutung sind Engel letztlich solche Kräfte, die den Menschen wieder zu sich selbst bringen [...]«.«⁶³

Dabei leben die weihnachtlichen Engelfilme auch davon, dass die Weihnachtszeit insbesondere mit Idealen aufgeladen ist, so dass Krisen und Wendepunkte in dieser Zeit in besonderer Weise zugespitzt werden. Weihnachten, das machen alle Engelfilme deutlich, ist die Zeit der Familie, des frohen Miteinanders, der Besinnung auf das, was wesentlich ist im Leben und was trägt. Wenn dann Menschen in dieser Zeit in die Krise geraten, sind auch diese weihnachtlichen Idealisierungen in besonderer Weise angefragt. Insofern geben die Engel als Mentoren des Menschen diesen die Möglichkeit, das Wesentliche des Lebens, das Wichtige und Tragende herauszufinden und zu affirmieren. Drei Narrative lassen sich hier herauspräparieren: Engel zeigen, was im Leben wichtig ist, sie eröffnen eine Möglichkeit, sich selbst anzunehmen und zu lieben und sie illustrieren, was ›wahres‹ Menschsein ausmacht.

- **Engel zeigen, was im Leben wichtig ist.** In allen Engelfilmen finden sich Protagonisten(innen), die in eine krisenhafte Situation geraten und sich im Unklaren darüber sind, welche Prioritäten sie im Leben setzen sollen. George Bailey (*Ist das Leben nicht schön?*) und Rose Harrison (*Noel – Engel in Manhattan*) sehen sich in einer ausweglosen Lage, denken über Suizid nach und beachten nicht, wie wichtig die Familie für ihr Leben ist. Bischof Henry Brougham (*Jede Frau braucht einen Engel*) und Pastor Henry Biggs (*Rendezvous mit einem Engel*) sind auf ihre Kirchenbaupläne fixiert und vergessen darüber ihre Ehe, ihre Gemeinde und was das Zentrum ihres christlichen Engagements ist. Karl Hoffmann (*Ein Engel in der Stadt*) und Eve Simon (*Ein Engel für Eve*) haben nur Augen für ihre Arbeit, so dass sie den Kontakt zu ande-

⁶³ Hasenberg 2007, 142.

ren Menschen und einem erfüllten Leben verlieren. Michael Walker (*AngelsSing*) ist durch den Tod seines Bruders derart traumatisiert, dass er nicht erkennen kann, welche Bedeutung Weihnachten für ihn und seine Familie besitzt. Reverend David Richmond (*Christmas Candle – Das Licht der Weihnacht*) schließlich kann mit dem Glauben einfacher Leute nichts anfangen und verkennt die Bedeutung, die eine gemeinsame Erzählung für die Gemeinschaft besitzt. All diesen Menschen kommen Engel zur Hilfe, die sie erkennen lassen, dass familialer Zusammenhalt, Empathie, Rücksichtnahme und Liebe wesentlicher sind als die Probleme, die sie wälzen. Insofern erzählen die Engelfilme durchgehend von Bekehrungen der Hauptfiguren, die mit sanfter Unterstützung durch ihre (Schutz-)Engel zum Wesentlichen ihres Lebens durchstoßen.

- **Engel eröffnen die Möglichkeit der Selbstliebe.** Die Mentorenschaft der weihnachtlichen Engel umfasst auch, dass die Handelnden in eine neue Beziehung zu sich selbst eintreten. In einer, alle Filme verbindenden Weise finden so George und Rose, die beiden Henrys, Karl und Eve, Michael und David – nicht umsonst Menschen mit fast immer beziehungsreichen Vornamen – einen Weg zu einem ganzheitlichen Ich- und Welterleben. Sich selbst annehmen und wertschätzen zu können, das wird zudem in allen Filmen erzählt, braucht die Öffnung zum Nächsten hin, benötigt das Wissen, dass das Ich einen sozialen Kontext braucht, in dem es aufgehoben und getragen ist. So entdeckt George wie sein Handeln für andere ihn selbst aus- und glücklich macht, Rose findet ihre Erfüllung im Einsatz für ihre kranke Mutter, Karl belebt die alte Handwerkstradition seines Vaters neu und kann sich so mit ihm versöhnen, Eve versteht, dass sich Liebe und Beruf nicht ausschließen müssen, sondern neue Synergien freisetzen können. Der von außen kommende Engel führt so die Hauptfiguren zu sich selbst wie zum anderen – und damit zu einem reicheren Leben.⁶⁴
- **Engel illustrieren die wahre Gestalt des Menschseins.** Die Engel der Weihnachtsfilme leiten und begleiten nicht Menschen – sie selbst sind lebende Vorbilder des besseren Menschen. Paradigmatisch zeigen die Engelgestalten, was gutes Leben und menschliches Sein ausmacht: Sie

⁶⁴ Vgl. Wolff 1991, 30f.

halten einen Verzweifelten vom Suizid ab und schenken neuen Lebensmut (*Ist das Leben nicht schön?*; *Noel*), sie bringen den blinden Mann über die Straße und verhindern, dass ein unbeaufsichtigter Kinderwagen auf die Straße rollt (*Jede Frau braucht einen Engel*), sie sorgen dafür, dass sich Paare zusammenfinden und einen gemeinsamen Weg gehen können (*Ein Engel in der Stadt*; *Ein Engel für Eve*) und zeigen, wie Wünsche wahr werden können und was das bedeutet (*Angel Sing*; *Ein Engel zu Weihnachten*; *Ein Engel in der Stadt*; *Ist das Leben nicht schön?*).

Die drei zentralen Narrative der weihnachtlichen Engelfilme machen deutlich, dass die Engel als profanierte Figuren ehemals religiöser Symbolwelten verstanden werden. Damit entsprechen die Engel der Filme dem, was nach Gerrit Spallek für den Engelsglauben insgesamt gilt: Die Engel

»haben sich unbeobachtet emanzipiert und das Deutungskorsett institutioneller Religiosität und etablierter Traditionen links liegen gelassen. Heute führen sie ein hybrides Eigenleben«⁶⁵.

Zugleich aber stehen die weihnachtlichen Engel der Filme für die Kraft moderner Idealbildungsprozesse, wie sie Hans Joas nachgezeichnet hat. Denn diese religiös aufgeladene Figur wird – auch im Film – neu mit ›heiligen‹ Inhalten aufgeladen. So werden die Engel nicht nur der ehemals religiösen Kontexte entkleidet. Sie mutieren zugleich zu Chiffren neuer Sakralität, indem sie mit bestimmten (sittlichen) Idealen verknüpft werden. Das zeigt sich darin, dass die Engel als Mentoren des Menschen auftreten und ihnen in Erinnerung rufen, welche Handlungen und Haltungen diesen Idealen entsprechen. Aus der Perspektive der Ethik lässt sich hier von einem Moralisierungprozess in der Figur des Engels sprechen. Durch ihn wird die Engelsingestalt sittlich aufgeladen und normativ figuriert.

Damit ist die Deutung, die Engel im Film zeigten eine »Säkularisierung der Figur«⁶⁶, abzulehnen. Nimmt man die Spur auf, die Hans Joas gelegt hat, können Engel im Weihnachtsfilm vielmehr als Gestalten gedeutet werden, die einen Prozess der Sakralisierung durchlaufen haben. Die Figur des Engels im Weihnachtsfilm zeigt so paradigmatisch, wie eigentlich religiöse Zugriffe auf die Wirklichkeit durch innerweltliche Sakralisierung

⁶⁵ Spallek 2017.

⁶⁶ Krützen 2007, 241; vgl. Kroll 2005.

gen abgelöst werden. Denn auch in modernen, a-religiösen Narrationen besitzen Engel mitsamt der an sie gebundenen Symbolisierungen und tradierten Muster (Joas) Macht und können Macht auf den einzelnen ausüben. Nur geschieht dies in den Weihnachtsfilmen im Modus der (moralisierenden) Idealisierung.

So knüpfen die ausgewählten und besprochenen Weihnachtsfilme, in denen Engel eine zentrale Rolle spielen, zwar einerseits an traditionelle religiöse Gehalte an, brechen aber andererseits auch mit der theologisch-religiösen Funktion des Engels. Doch die so ausgemachte Sakralisierung der Engel jenseits der verfassten Religion kann auch für den theologischen Kontext produktiv sein. Denn die Engel, deren eigentlicher Auftrag die Vermenschlichung des Menschen ist, lassen auch theologisch nach dem Sinn und der Bedeutung dieser erzählten Menschenwerdung von Menschen fragen. Wie die menschlich-allzu menschlichen Engel der Weihnachtsfilme einen religiösen Bezug und eine religiöse Deutung nicht ausschließen, verdeutlicht abschließend die Überlegung des Journalisten Robert Leicht:

»Engel sind dort Gottes Engel, wo sie durchsichtig, wo sie transparent sind auf Gott hin, also Gott selber durchscheinen lassen. Wo Gott uns anspricht, wo wir ihn hören, dort können auch gewöhnliche Leute seine Engel sein.«⁶⁷

Literatur

Ahn, Gregor

- 1997 Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mischwesen, in: Ahn, Gregor / Dietrich, Manfred (Hg.): Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen, Münster, 1–48.

Amann, Caroline

- 2012 Engel im Film, in: Lexikon der Filmbegriffe, online: <https://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=5736>.

⁶⁷ Leicht 2010.

Beinert, Wolfgang

- 2007 Engel – theologische Informationen, hg. vom Bischöflichen Seelsorgeamt. Fachbereich für Religions- und Weltanschauungsfragen, Augsburg, online:
<https://bistum-augsburg.de/content/download/70669/file/Engel%20-%20theologische%20Informationen%20-%20Materialdienst%202007-1.pdf>.

Christie, Thomas A.

- 2011 The Christmas Movie Book, Maidstone.

Connelly, Mark

- 2000 Christmas at the Movies. Images of Christmas in American, British and European Cinema, New York.

Derichs, Wilhelm Josef

- 2017 Der Bote Gottes und die Sehnsucht des Menschen. Der Engel in Theologie und Literatur – dargestellt an Werken von Klaus Mann. Ein Beitrag zu einer christlichen Angelologie, Aachen.

Duralde, Alonso

- 2010 Have yourself a movie little Christmas, New York.

Ebertz, Michael N.

- 2008 (Hg.) Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen, Würzburg.

Filmdienst.de

- 2020 Suchbegriff: Engel, online: <https://www.filmdienst.de/suche/filme?searchText=Engel&movieFormat=1&rating=0&order=NewFirst&isFilterExpanded=False> [abgerufen am 08.06.2020].

Gabriel, Karl

- 2008 Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter, in: APuZ 52, 9–15.

Golinski, Hans Günter / Radermacher, Martin

- 2019 (Hg.) Bild Macht Religion. Kunst zwischen Verehrung, Verbot und Vernichtung, Bochum.

Grob, Norbert

- 2003 Mittler, Kündler, Mahner, in: Jaspers, Kristina / Rother, Nicole (Hg.): Flügelschlag – Engel im Film. Eine Ausstellung des Filmmuseums Berlin in Kooperation mit dem Deutschen Filmmuseum Frankfurt a.M., Berlin, 54–63.

Hafner, Johann Evangelist

- 2010 Angelologie, Paderborn.

Hasenberg, Peter

- 2007 Himmlische Helfer mit irdischer Bindung: Engel im Film, in: Bohrmann, Thomas / Veith, Werner / Zöller, Stephan (Hg.): Handbuch Theologie und populärer Film, Paderborn u.a., 129–143.

Heinz-Mohr, Gerd

- 1991 Art. Engel, in: Ders. (Hg.): Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst, 5. Auflage, Freiburg u.a., 93–97.

Henke, Silvia et al.

- 2012 (Hg.) Kunst und Religion im Zeitalter des Postsäkularen. Ein kritischer Reader, Bielefeld.

IMDb.com

- 2020 Results for »engel«, online: https://www.imdb.com/find?q=engel&ref_=nv_sr_sm. [abgerufen am 08.06.2020].

Jaspers, Kristina / Rother, Nicole

- 2003 Die Sehnsucht der Engel, in: Jaspers, Kristina / Rother, Nicole (Hg.): Flügelschlag – Engel im Film. Eine Ausstellung des Filmmuseums Berlin in Kooperation mit dem Deutschen Filmmuseum Frankfurt a.M., Berlin, 12f.

Jens, Walter

- 2011 Einleitung, in: Jens, Walter (Hg.): Es begibt sich aber zu der Zeit. Texte zur Weihnachtsgeschichte, 5. Auflag, Frankfurt a.M., 9–16.

Joas, Hans

- 2012 Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg.
2017 Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Frankfurt a.M.

Katholisch.de

- 2020 Was sind Engel?, online: <https://www.katholisch.de/aktuelles/dossiers/engel-himmlische-boten> [abgerufen am 08.06.2020].

Koschorke, Albrecht

- 2013 ›Säkularisierung‹ und ›Wiederkehr der Religion‹: Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, in: Willems, Ulrich et al. (Hg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld, 237–260.

Kramer, Anne

- 2003 Wer hat heute abend Dienst?, in: Jaspers, Kristina / Rother, Nicole (Hg.): Flügelschlag – Engel im Film. Eine Ausstellung des Filmmuseums Berlin in Kooperation mit dem Deutschen Filmmuseum Frankfurt a.M., Berlin, 64–69.

Kroll, Thomas

- 2005 Der Himmel über Berlin – Säkulare Mystatogie? Wim Wenders' Spielfilm als Herausforderung für die Praktische Theologie, Münster.

Krützen, Michaela

- 2007 Das Unglück der Menschen und das Leiden der Engel: Der eine oder andere Himmelsbote im Film, in: Krützen, Michaela (Hg.): Väter, Engel, Kannibalen. Figuren des Hollywoodkinos, Frankfurt a.M., 223–243.

Laubach, Thomas

- 2013 (Hg.) Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, Freiburg.

Laubach, Thomas / Lindner, Konstantin

- 2014 (Hg.) Blasphemie – Lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs, Münster u.a.

Leicht, Robert

- 2010 Kein Aberglaube, sondern ernster Kinderglaube. Es gibt sie nur mit Gott, in: DIE ZEIT 50/2010, online: [https://www.zeit.de/2010/07/engel-theologie-kirche?](https://www.zeit.de/2010/07/engel-theologie-kirche?hpid=hp%3Aengel-theologie-kirche%3Ahomepage%2Fstory)

Pollack, Detlef

- 2007 Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung: Zum religiösen Wandel in Deutschland, in: OWEP 1/2007, online: <https://www.owep.de/artikel/588-wiederkehr-religion-oder-saekularisierung-zum-religioesen-wandel-in-deutschland>.

Rees, Valery

- 2017 Von Gabriel bis Luzifer. Eine Kulturgeschichte der Engel, Darmstadt.

Spallek, Gerrit

- 2017 Die Engel sind flügge geworden – und für die Theologie bedeutungslos?; [feinschwarz.net/die-engel-sind-fluegge-geworden-und-fuer-die-theologie-bedeutungslos.](https://www.feinschwarz.net/die-engel-sind-fluegge-geworden-und-fuer-die-theologie-bedeutungslos/)

Statista GmbH

- 2002 Glauben an einen persönlichen Schutzengel, online: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/43/umfrage/glauben-an-persoentlichen-schutzengel/#professional>.

Weber, Max

- 1982 Wissenschaft als Beruf, in: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes Winckelmann, 5. Auflage, Tübingen, 582–613.

Wittschier, Sturmius-Maria

- 1988 Mein Engel halte mich wach. Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur, Würzburg.

Wolff, Uwe

- 1991 Die Wiederkehr der Engel. Boten zwischen New Age, Dichtung und Theologie (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen; Impulse 32), Stuttgart.

Worschech, Rudolf

- 2004 Spuren im Schnee. Von der Feier zum Alptraum – der Weihnachtsfilm, in: epd Film (12.2004), 26–29.

Wulff, Hans Jürgen

- 2012 Art. MacGuffin, in: Lexikon der Filmbegriffe, online: <https://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=472>.

Vorgrimler, Herbert

- 2011 Die Engel in Philosophie und Dichtung, in: Vorgrimler, Herbert u.a. (Hg.): Engel. Erfahrungen göttlicher Nähe, Feiburg i.Br., 210–222.

Aufklärung und Geheimnis

Ernst Peter Fischer

»Das Schönste, was wir erleben können, ist das Geheimnisvolle. Es ist das Grundgefühl, das an der Wiege von wahrer Wissenschaft und Kunst steht. Wer es nicht kennt und sich nicht mehr wundern, nicht mehr staunen kann, der ist sozusagen tot und sein Auge ist erloschen.«¹

Man wird »nicht sagen dürfen, dass die Physik die Geheimnisse der Natur wegerkläre, sondern dass sie sie auf tieferliegende Geheimnisse zurückführe«.²

Aufklärung beginnt mit einem lockenden Geheimnis und liefert stets ein neues, das ebenso fasziniert. Der Gebrauch des eigenen Verstandes wandelt verwunderliche Phänomene, über die Menschen früher noch staunen konnten – etwa die Farben des Laubes im Herbst –, in mysteriöse Erklärungen um, über die eher noch mehr staunen kann, wer sich ernsthaft auf sie einlässt, was sich in dem Beispiel deshalb lohnt, da es vom Sterben von Blättern handelt. Das doppelte Geheimnis, das in der Natur und ihrer Erklärung steckt, wird im Verlauf des Buches *Die Verzauberung der Welt: Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften*³ mit Hilfe der dazugehörigen Wissenschaft vorgeführt und nachgeprüft, und zwar mit Folgen. Denn wenn Menschen bei ihrer erstaunlichen Suche nach Wissen und der ihr angemessenen Wahrheit die durchgängig geheimnisvoll bleibende Offenheit ihres Bemühens erfahren und sich auf diese Weise entzücken lassen

¹ Einstein 1962, 10.

² Weizsäcker 1943, 20.

³ Fischer 2014.

und verzaubert werden, dann kommt bei ihnen und in ihrer Kultur ganz von selbst die Bildung zustande, die sie anstreben und diesen Ausdruck verdient.

1. Die vermeintliche Entzauberung der Welt

Das gerade gebrauchte Wort von der Verzauberung durch Wissen und Verstehen wird bei denjenigen ein Stirnrunzeln hervorrufen, die fleißig in der *Dialektik der Aufklärung* gelesen haben und den beiden Autoren, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, unkritisch den gleich zu Beginn fallenden Satz abnehmen, »das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt«⁴. Die genannten Sozialphilosophen erläutern dann etwas später, »die Entzauberung der Welt ist die Ausrottung des Animismus«⁵, wobei sie mit dem letzten Begriff wohl den Glauben an eine Beseeltheit der Dinge meinen, den sie vermutlich als primitiv betrachten und gerne den »Wilden« überlassen.

Von solchen Wilden tatsächlich gesprochen hat der von seinen Kollegen und Nachfolgern als groß eingestufte und als Klassiker betrachtete Soziologe Max Weber, als er um die Zeit des Ersten Weltkriegs in einer Rede über *Wissenschaft als Beruf* das Zauberwort von der Entzauberung in die Welt setzte, mit dem Horkheimer und Adorno am Ende des Zweiten Weltkriegs immer noch versuchen, die Dinge zu bemeistern und die Wissenschaft schlecht und dumm da stehen zu lassen – übrigens ohne ihre Quelle für das Zauberwort zu nennen. Weber sprach in seinen Ausführungen zunächst vom »inneren Berufe zur Wissenschaft«⁶, und er charakterisierte das dazugehörige Treiben der Forscher, indem er betonte, »nichts ist für den Menschen etwas wert, was er nicht mit *Leidenschaft* tun kann«⁷ – ein gefährlicher Gedanke, der aber niemanden geweckt hat und danach eingeschlafen ist. Aufmerksamkeit hat dafür eine andere Bemerkung gefunden, die mit der Tatsache zusammenhängt, dass es in unserer Gesellschaft eben den Beruf der Wissenschaft gibt. Er bringt es mit sich,

⁴ Horkheimer/Adorno 1969.

⁵ Ebd.

⁶ Weber 2002, 11.

⁷ Ebd., 12.

dass viele Abläufe einer leidenschaftslosen »Rationalisierung« unterzogen werden, wie Weber ausführte, aber dies bedeutete in seinen Augen trotzdem überraschenderweise nicht, dass damit eine »größere Kenntnis der Lebensbedingungen«⁸ gegeben ist, unter denen Menschen existieren. Um dies zu demonstrieren, stellte Weber seinen damaligen Mitbürgern – den gewiss bildungswilligen Zuhörern oder Lesern – die Indianer und Hottentotten gegenüber, die er – wie in seiner Zeit vielleicht üblich, für einen Denker seiner Kategorie und erst recht heute aber nur noch peinlich – als »Wilde« bezeichnete und denen Horkheimer und Adorno sicher ohne Probleme bescheinigen würden, animistisch zu denken und in der Natur Geister am Werke zu sehen (während sie in Wahrheit Bücher wie die *Dialektik der Aufklärung* schreiben, wenn sie nur groß genug sind).

Tatsächlich – so Weber – wussten diese »Wilden« von ihren Werkzeugen mehr als seine zwar gezähmten, hoffentlich aber dennoch gespannten Bewunderer im Saal etwa von der Straßenbahn, mit der sie herfahren konnten, um den gelehrten Ausführungen zu lauschen. Sie haben sicherlich – wie er selbst – »keine Ahnung, wie sie das macht, sich in Bewegung zu setzen«⁹, aber das störe nicht, wie der Soziologe seinem an dieser Stelle vermutlich aufatmenden Publikum versicherte. Schließlich verfügten die lauschenden Leute im Saal und damit wir alle in einer zivilisierten Gesellschaft über etwas anderes, nämlich »den Glauben daran: dass man, wenn man nur *wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*«¹⁰, nämlich wie eine Bahn erst losfährt und dann auch wieder anhält. Wir bürgerlich Gezühmten und intellektuell Braven denken im Gegensatz zu den ursprünglichen Wilden, »dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen könne*«¹¹. Und für diesen ihm bei aller Leidenschaft selbstverständlichen Tatbestand führte Weber einen bald sich aus dem Kontext lösenden wirkungsmächtigen und bis heute gerne übernommenen und weitergeführten Begriff ein, indem er ihn als »die Entzauberung der Welt« bezeichnet.

⁸ Ebd., 16.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., 17.

¹¹ Ebd.

2. Webers erster Irrtum

Wie der in Paris und München arabische Philosophie und Religionswissenschaft lehrende Rémi Brague in seinem Buch *Die Weisheit der Welt* gezeigt hat, ist die »abgedroschene Auffassung«¹² von der Entzauberung der Welt bereits lange vor Webers Verwendung im Umlauf gewesen, und sie kann zudem anders verstanden werden, etwa als »Neutralisierung des Kosmos«¹³, der dann ohne Gott auskommt und den Menschen keinen Sinn mehr zu erkennen gibt. Diese frühe Verwendung wird hier aber nur angedeutet und nicht weiter verfolgt. Denn an dieser Stelle hat der berühmte Soziologe Weber das Sagen, auch wenn seine wenig originelle Ansicht völlig danebenliegt, weshalb sie im Folgenden auch kritisiert werden soll. Denn so eingänglich Webers Verwendung der Entzauberung seinen vermutlich überwiegend naturwissenschaftsfeindlich oder bestenfalls der Technik gegenüber neutral eingestellten Zuhörern in den Ohren geklungen haben muss und so verführerisch und passend sich das Argument dem heutigen sich gerne sozialkritisch gebenden Leser darbietet – an dem Konzept einer Entzauberung der Welt durch Berechnen der Dinge stimmt mehreres grundsätzlich nicht, wie sich leicht zeigen lässt, weshalb es verwundert, dass dies keinem der philosophischen Geister aufgefallen ist. Das Unpassende an der Entzauberung bemerkt doch sofort, wer sich klarmacht, dass Weber in seinen Darlegungen offenbar die Ansicht vertritt, geheimnisvoll und unberechenbar meine in der Wissenschaft ein und dasselbe. Was etwa von einem Physiker berechnet werden kann, sei nicht mehr geheimnisvoll, und was in der Forschung geheimnisvoll bleibt, sei für ihre Betreiber und Akteure unberechenbar.

Davon kann aber keine Rede sein, wie Weber persönlich hätte wissen können, wenn ihn zum Beispiel interessiert hätte, was die Physik seiner Zeit neben dem Antrieb von Straßenbahnen zu bieten hatte. Bereits 1905 konnte Albert Einstein in seinem Wunderjahr zeigen, dass dem so harmlos wirkenden Phänomen des Lichts eine duale Natur zukommt und sich die Natur der Sonnenstrahlen nur auf merkwürdig doppelte Weise verstehen lässt.¹⁴ Licht kann sowohl als Teilchen – als ein sogenanntes Photon – als

¹² Brague 2006, 248.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Fischer 2014.

auch als Welle – als ein elektromagnetisches Phänomen – in Erscheinung treten, wie heute vielfach bekannt und gesagt worden ist, ohne allerdings das Ungeheuerliche dieser Zweiwertigkeit zu erwähnen. Denn wenn etwas in der Natur von Menschen Vorgefundenes und in der Welt Vorhandenes sowohl eine Wellenlänge als auch einen bestimmten Ort aufweist, wenn also ein real gegebenes Etwas die beiden konträren und sich widersprechenden Eigenschaften von Welle und Teilchen in sich vereinigt und Licht nur bei einer Messung durch einen Physiker gezwungen wird, sich zu entscheiden und genau eine seiner beiden Grundqualitäten anzunehmen, dann bleibt uns Menschen verschlossen, was dieses Licht »eigentlich« ist, auch wenn sie mit den Mitteln und Gesetzen der Wissenschaft alles berechnen können, was in einem Experiment gemessen wird. Physiker und andere Mitglieder der Spezies »Homo sapiens« wissen einfach nicht – und sie wissen es erst recht nicht zu sagen –, wie etwas Wirkliches und Wirkendes als Welle und Teilchen zugleich gegeben sein und sich bemerkbar machen kann, und das heißt, Licht bleibt für uns Menschen geheimnisvoll, auch wenn die Lehrbücher viele Formeln für seine Berechnung auflisten und dann zur Tagesordnung übergehen.

Übrigens – selbst jeder Einzelaspekt des Doppelwesens Licht bleibt mysteriös, wie sich unter anderem erneut von Einstein lernen lässt, der kurz vor seinem Tode resignierend äußerte, dass ihn fünfzig Jahre des Nachdenkens dem Geheimnis der Photonen – der Lichtteilchen – auch nicht einen Schritt näher gebracht habe. Zwar – so Einstein wörtlich – meine inzwischen jeder »Lump«, er verstehe, was Licht sei, aber da befinde er sich im Irrtum. Die entzauberungsgläubigen Schlauberger verstehen wahrscheinlich nicht einmal, dass das Licht auch als Welle ein Geheimnis mit sich führt, das sie nicht verstehen.¹⁵ Die Wissenschaft spricht bei Lichtstrahlen genauer von elektromagnetischen Wellen, bei denen sich elektrische und magnetische Felder gegenseitig auf- und abbauen und dabei vorwärts bewegen – ein Vorgang, der beliebig genau seit dem 19. Jahrhundert berechenbar ist, ohne aber erkennen zu lassen, wie eine Gegebenheit – ein elektrisches Feld – allein durch seine zeitliche Änderung etwas völlig Neues in Gang setzen kann, nämlich ein magnetisches Feld, das sich anschließend revanchiert.

¹⁵ Vgl. ebd.

Man kann es drehen und wenden, wie man will. Licht bleibt – bei aller Berechenbarkeit – ein Geheimnis, und an dieser Stelle wird vorgeschlagen, diese Einsicht positiv zu verstehen und mit ihr das schöne menschliche Gefühl für das Geheimnisvolle anzusprechen und auszulösen, mit dem Einstein zufolge »wahre Wissenschaft« beginnt, und nicht nur sie.

Es wird empfohlen, sich von dem Gedanken zu verabschieden, Wissenschaft liefere leicht anwendbare Lösungen und damit die Langeweile, die sich einstellt, wenn einem keine Fragen mehr einfallen und alles klar scheint. Mindestens eine exakte Wissenschaft vermag offenbar genau das Gegenteil, und so fasziniert sie ihre Kenner durch immer neue Geheimnisse. Sie verzaubert die Welt durch ihre Erklärung, und mit dieser Einsicht wird es möglich, einen weiteren leider nach wie vor weit verbreiteten Irrtum über die Wissenschaft auszuräumen, der mit dem gegenläufigen Begriff der Entzauberung verbunden ist.

3. Webers zweiter Irrtum

Eng verknüpft mit dem ersten findet sich ein zweiter und noch grundlegenderer Denkfehler, der in dem von Weber angeführten Glauben besteht, dass der Mann oder die Frau auf der Straße oder im Hörsaal unter seinen Zuhörern jederzeit erfahren könnten, warum sich eine elektrisch betriebene Straßenbahn nun in Bewegung setzt oder wie sie wieder abbremst, um bei seinem simplen Beispiel des frühen 20. Jahrhunderts zu bleiben, das man heute durch raffiniertere Abläufe – etwa in Mobiltelefonen oder bei abhebenden Flugzeugen – ersetzen würde. »Jederzeit erfahren können«, das meint doch, dass es irgendwo einen Gelehrten in den Räumen der Wissenschaft oder einen Text in einer Bibliothek gibt, der erklären und in dem man nachlesen kann, was da in der Natur oder in der Technik genau vor sich geht, etwa wenn Elektrizität in eine motorische Kraft verwandelt wird oder wenn genetische Informationen einen Körper mit seiner Gestalt hervorbringen. Doch dies ist nicht der Fall, auch wenn viele Lehrer und Soziologen das gerne meinen und grinsende TV-Moderatoren das emsig behaupten, während sie Texte vom Teleprompter ablesen. So wenig wie Einstein weiß, was Licht ist, so wenig weiß zum Beispiel der Erfinder der elektromotorischen Kraftübertragung, der Kroat Nikola Tesla

(1856–1943), womit er sein Leben lang erfolgreich zu tun gehabt hat: »Tag für Tag fragte ich mich«, wie er 1940 in Rückblick auf seine Jugendjahre geschrieben hat, »was die Elektrizität sei, ohne eine Antwort zu finden. Achtzig Jahre sind inzwischen vergangen, und ich stelle mir immer noch dieselbe Frage, ohne eine Antwort geben zu können.«¹⁶

Und was das Biologische angeht, so kann kein Blick in ein neueres Lehrbuch der Molekularbiologie übersehen, dass die Genetiker zwar alles Mögliche über Zellen wissen und mit ihnen können, sie können zum Beispiel aber nicht zählen, wie viele Gene sie da finden, da sie nicht zu sagen vermögen, was ein Gen denn nun genau ist – wobei wir die uralten Fragen »Was ist Leben?« und »Wie hat das Leben begonnen?« gar nicht erst erwähnen wollen.

Wenn aber jemand wie Einstein nicht weiß, was Licht ist, wenn jemand wie Tesla nicht weiß, was Elektrizität ist – er weiß dafür, dass es unsere Zivilisation und die Erde ohne diese Kraft gar nicht geben könnte –, wenn kein Molekularbiologe weiß, was ein Gen ist, dann weiß dies niemand und dann nützten Max Webers Hinweise auf Experten wenig. Mit anderen Worten: Von einer Entzauberung der Welt kann wahrlich keine Rede sein, wie jeder einsehen sollte, der die Wissenschaft auch nur ein ganz klein wenig ernst nimmt und ihr zutraut, dass sie ihre Gegenstände mit dieser Vorgabe und bestem Wissen und Gewissen behandelt. Und tatsächlich darf das Gegenteil einer Entzauberung konstatiert und behauptet werden, dass der wissenschaftliche Zugriff tatsächlich einen besonderen Beitrag zur Verzauberung der uns zugänglichen Welt liefert. Sie zeigt den Menschen, wie viele Geheimnisse sowohl in dem Wirklichen als auch in seiner Erklärung stecken, und auf diese Weise und in diesem Sinne macht das forschende Bemühen alles um uns herum schöner und überhaupt lebenswerter. Die Wissenschaft verzaubert die Welt durch ihre Erklärung, und wir sollten uns darüber freuen. Sie tut es für uns.

¹⁶ Vgl. Brox 2010.

4. Erinnerung an die Aufklärung

Natürlich sorgen wissenschaftliche Disziplinen wie Physik, Chemie und Biologie für das, was Weber »Rationalisierung« nennt und was sich vom lateinischen Wort für Denkvermögen ableitet. Die genannten und andere Fächer präsentieren sich durch und durch rational und scheinen wenig Spielraum für andere menschliche Bedürfnisse und Qualitäten wie Gefühle zu lassen. Sie werden von Personen und Gesellschaften betrieben, die für sich das strenge Attribut »aufgeklärt« in Anspruch nehmen. Wissenschaftler sind in der Tat und zu Recht stolz darauf, den »Wahlspruch der Aufklärung«, den Immanuel Kant (1724–1804) im September 1784 formuliert hat – »Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!«¹⁷ – erfolgreich umgesetzt und auf diese Weise den unbefriedigenden Zustand der Unmündigkeit überwunden zu haben. Sie vertrauen auf die exakten Ergebnisse ihrer systematischen Experimente mit den dazugehörigen Theorien, wenden das erworbene Wissen praktisch erfolgreich an – und viele meinen dabei, das Geheimnisvolle der Welt in Form ihrer Lösungen erledigt und hinter sich gelassen zu haben. Zum Glück erliegen sie dabei einem Irrtum, wie bald deutlich wird. Mit ihm ändert sich die bewährte Qualität des naturwissenschaftlichen Vorgehens keineswegs. Eher im Gegenteil. Mit ihm öffnet sich vielmehr eine Tür zu einem besseren Verständnis des Abenteuers, das sich Naturforschung nennt.

5. Das Kennedy Projekt der Bildung

Keine Frage – die Naturwissenschaftler unserer Tage setzen ihren eigenen Sachverstand vielfach souverän ein und liefern uns gedanklich viele Einsichten über und technisch zahlreiche Eingriffe in die große und die kleine Welt. Aber haben sie – haben wir – in unserer Zeit dabei nicht nur ein informiertes, sondern ein aufgeklärtes Zeitalter hervorgebracht?

Kant warnt in seiner Schrift über die Aufklärung davor, dass es leider sehr »bequem« sei, unmündig zu sein:

¹⁷ Kant 1784, 481f.

»Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt [...] so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen«¹⁸, wie er ziemlich vorne in dem kurzen Text schreibt, um hinzuzufügen: »Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann.«¹⁹

Marginalie: Kant in der Falle

Wenn Kant formuliert, dass irgendein »Buch, das für mich Verstand hat«²⁰, nicht zur Aufklärung führt, wie kann er annehmen, dass ein Buch, das er selbst schreibt, diesem Verdikt entgeht? Will sein Buch nicht dasselbe wie alle anderen, nämlich Verstand für mich als Leser haben? Des Philosophen Rationalität sitzt damit in einer Logikfalle, aus der sie nur entkommen kann, wenn sie neben dem Verstand noch etwas anderes zulässt und einsetzt. Nennen wir es Vertrauen. Wir vertrauen Kant und glauben seinen Worten. Ohne diese irrationale Zuneigung bleibt die Aufklärung liegen. Ein kleiner Gedanke, der sich lohnt.

Es bereitet keine Mühe, Kants kleine Kritik in die Gegenwart zu übertragen, in der ich vor einem Fernsehgerät sitze, das mir die Mühe des Verstehens noch viel leichter abnimmt als ein Buch, in der Sozialpolitiker oder Moraltheologen meine Verantwortung übernehmen, Berufsverbände meine Interessen vertreten und Krankenkassen und Pharmareferenten für meine Gesundheit zuständig sind, um nur diese wenigen Beispiele zu nennen. Zurzeit fragen nicht sehr viele Menschen, was sie für ihr Land – ihre Gesundheit, ihre Bildung – tun können. Sie fragen vielmehr umgekehrt, was die staatlichen oder anderen Institutionen für sie und ihr Wohlergehen tun können, und mir scheint, dass dies kein zukunftsfähiges Konzept darstellt.

Als John F. Kennedy (1917–1963) vor mehr als vierzig Jahren Präsident der USA wurde, fiel in seiner ersten Ansprache der berühmte Satz, auf den gerade angespielt wurde, »Frage nicht, was dein Land für dich tun kann, frage vielmehr, was du für dein Land tun kannst«²¹. Wenn man Versuche, die dazugehörige Änderung des Verhaltens tatsächlich zu bewirken, als »Kennedy Projekt« bezeichnet, dann möchte dieses Buch damit auf

¹⁸ Ebd., 482f.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Kennedy 1961.

dem Sektor der (naturwissenschaftlichen) Bildung beginnen, zu dem Kennedy ebenfalls den entscheidenden Satz gefunden hat, als er sagte, »Es gibt nur eins, das auf Dauer teurer ist als Bildung: keine Bildung.«²²

6. Der romantische Anfang

Bildung lohnt also jede Mühe, nur dass diese Feststellung nicht die Frage beantwortet, wie man sie erreicht oder wenigstens mit ihr beginnt. Auch bei Kant findet sich leider kein Hinweis, wie man es konkret und praktisch anfangen soll, »sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen«²³. Womit soll sein Tun beginnen? Was kann er aufgreifen? Vielleicht sollten wir dies selbst herausfinden, weil auf diese Weise die erste Leistung unseres Denkens zustande kommt. Sie könnte zum Beispiel in der Erkenntnis bestehen, dass das Denken nicht mit oder aus sich selbst beginnen kann und vielmehr eine Vorgabe braucht, die zu ihm hinführt oder mit der es seine Tätigkeit beginnen kann.

Tatsächlich: So sehr Kants Ermutigung einleuchtet, so unklar bleibt mit ihr, wie der eigene Verstand die ihm zugewiesene Aufgabe erfüllen kann. Denn wenn mir jemand zuruft, »Denke!« oder »Urteile!«, und vorher nichts weiter passiert ist, dann bleibt diese Aufforderung sinnlos. Mein Organ unter der Schädeldecke kann seinen (meinen) Verstand nicht einfach mir nichts, dir nichts in Gang setzen. Ihm muss dazu erst etwas gegeben sein, und an dieser Stelle hüllen sich Kant und seine philosophischen Nachfolger in Schweigen. Sie beginnen immer gleich mit dem Denken, ohne zu fragen, was diesem inneren Treiben vorausgeht.

Die aktuelle Wissenschaft versucht sich dieser Thematik in Form der Entwicklungspsychologie zu nähern, die die Stufen untersucht, mit denen sich in Kindern die Intelligenz herausbildet und sie schrittweise verstehen, was etwa Zahlen und Zeit, Raum und Rhythmen sind. Es gibt aber einen einfacheren und direkteren Zugang, sich dem zu nähern, was Kants Antwort auf die Frage »Was ist Aufklärung?« zu ihrer praktischen Umsetzung – etwa in der Schule oder allgemeiner im Alltag – fehlt. Er wurde noch zu den Lebzeiten des Philosophen von einem werdenden Dichter

²² Kennedy 1961.

²³ Kant 1784, 481f.

gefunden, der die Lücke in Kants Argument im Jahre 1800 spürte und notierte. Die Rede ist von Heinrich von Kleist (1777–1811), dessen 200. Todestag in dem Jahr gefeiert wird, in dem das Buch *Die Verzauberung der Welt: Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften*²⁴ entsteht.

Als 22-jähriger Jüngling merkte Kleist nach vielen Jahren als Soldat, dass ihn diese seiner Familientradition angepasste Berufswahl nicht befriedigte und es etwas völlig anderes war, das er begehrte, und zwar »*Liebe und Bildung*«²⁵, wie er im Oktober 1800 von Frankfurt an der Oder aus an seine damalige Verlobte, Wilhelmine von Zenge (1780–1852), schrieb. Kleist unternahm damals eine Reise nach Würzburg, die er selbst mit geheimnisvollem Gemurmel umgab, von deren einzelnen Stationen er aber zahlreiche Briefe schickte, die von Blatt zu Blatt deutlicher spürbar machen, dass hier »ein junger Schriftsteller zu sich selbst, zu seinem eigentlichen Beruf reisen wollte«²⁶, wie Gerhard Schulz in seiner Biographie des Dichters ausführt.

Das heißt, Kleist begann seine Reise als jemand, der angefangen hatte, sich mit den Wissenschaften zu beschäftigen – mit Mathematik, Logik und Physik zum Beispiel –, wobei die von ihm besuchten Vorlesungen immer auch davon handelten, welche Zusammenhänge zwischen den Naturerscheinungen und dem Inneren des Menschen erkennbar waren. Solche Bemühungen gehören zum romantischen Denken der Zeit, das den Menschen als Teil der Natur verstehen wollte und sich unter diesem Aspekt an die Beobachtung ihrer Phänomene machte. Es galt, dem Naturschönen genügend Aufmerksamkeit zu schenken und es angemessen wahrzunehmen, und als sich Kleist an diese Aufgabe machte, schlug er zwei Fliegen mit einer Klappe. Auf der einen Seite hatte er einen Einstieg in den Weg gefunden, der dorthin führte, wo er als Dichter hinwollte, nämlich zu einem Verständnis des Humanen. Und auf der anderen Seite hatte er zugleich erkannt, wie die Forderung von Kant, sich seines Verstandes zu bedienen, aus den theoretischen Höhen des Allgemeinen in die konkrete Praxis des Einzelfalls geholt werden konnte, womit die eigenständigen Denkanstrengungen aller Menschen beginnen konnten – mit der Wahrnehmung der Natur nämlich. Und deshalb bittet er am 16.

²⁴ Fischer 2014.

²⁵ Schulz 2007, 147.

²⁶ Ebd., 137.

November 1800 von Würzburg aus in einem Brief »an das Stiftsfräulein« seine Wilhelmine mit aller Herzlichkeit darum, zuerst »recht aufmerksam zu sein, auf *alle* Erscheinungen, die Dich umgeben«²⁷, denn »*keine* ist unwichtig, *jede*, auch die scheinbar unbedeutendste, enthält doch etwas, das merkwürdig ist, wenn wir es nur wahrzunehmen wissen«²⁸. Und wenn sie diesen ersten Schritt unternommen und sich anschließend ihre eigenen Fragen zu den »Winken der Natur« stellt, die ihre Sinne entzückt haben werden, dann kann die Angesprochene beginnen, »recht eigentlich [ihren] Verstand [zu] *gebrauchen*«²⁹, denn »dazu haben wir ihn doch«³⁰. Kleist geht es ausdrücklich bei seinem Wahrnehmen um Dinge, die »mir kein Buch gesagt haben«³¹ würde, was Kant bejubelt hätte, und nur das nennt Kleist »recht eigentlich lernen von der Natur«³².

Jetzt also – nach und mit dem ästhetischen Anfang der Wahrnehmung – kann ein sonst unmündiger Mensch mit seinem Denken beginnen. Die Aufforderung, den eigenen Verstand zu benutzen, ist jetzt sinnvoll und nicht mehr sinnlos, und zwar wortwörtlich. Nun kann man sich auf den Weg zur Aufklärung begeben, der ohne die sinnlich-romantische Öffnung unzugänglich geblieben wäre. Mit ihr und der von ihr vermittelten Freude lässt sich spielend leicht viel lernen, wie Kleist schreibt, etwa wenn man beobachtet, dass ein Sturm zwar einen Baum entwurzeln kann, aber kein Veilchen, während ein lauer Abendhauch zwar das Blümchen bewegt, aber nicht den Baum. Ein Naturbeobachter könnte mit diesen Verhaltensweisen unter anderem erläutern, dass Nachgeben nicht unbedingt von Nachteil sein muss und es gerade die eigene vorgebliche Stärke sein kann, die einem das Genick brechen kann. Natürlich lassen sich ebenso andere Schlüsse ziehen und Einsichten aus anderen Wahrnehmungen gewinnen, zum Beispiel aus der, dass viele Tiere ihren Kopf zum Boden richten, während ein Mensch ihn hochträgt und zu den Sternen aufblickt. Lässt sich damit nicht etwas über irdische Weisheit und himmlisches Streben lernen oder Verständnis dafür erreichen, wie sich unsere Welt in den Kosmos einfügt und in ihm ein schützendes Dach – zum Beispiel das Sternenzelt – erhält?

²⁷ Vgl. Schulz 2007.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

»An Stoff zu solchen Fragen kann es Dir niemals fehlen, wenn Du nur recht aufmerksam bist auf alles, was Dich umgibt«³³, schreibt Kleist, der mit diesen liebevollen Worten in meinen Augen ein überzeugendes und nach wie vor unmittelbar nutzbares pädagogisches Grundkonzept für die Schule formuliert hat, das im zweiten Kapitel des Buches *Die Verzauberung der Welt: Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften*³⁴ genutzt und vorgestellt wird – nämlich die Wahrnehmung der Natur zu betreiben und sich dabei über das zu wundern, was den Sinnen auffällt und uns aufmerksam lässt.

Das reicht schon aus. Mehr ist wahrscheinlich gar nicht erforderlich, um die naturwissenschaftliche Bildung an den Schulen gedeihen zu lassen, doch offenbar ist der Brief von Kleist von Beamten in Kultusbehörden oder Professoren in Instituten für Didaktik übersehen worden. Dabei drückt der Dichter konkret aus, was die sonst abstrakt bleibende Idee der Aufklärung meint, nämlich die Bereitschaft, mit den Sinnen wahrnehmend Wissen von der Welt zu erwerben, um anschließend mit diesem Vermögen sein eigenes Dasein zu verstehen und die Fähigkeit zu erlangen, fundierte Entscheidungen für den Lebensweg zu treffen, ohne dafür auf Instruktionen oder Erlaubnis von oben zu warten. Die Natur steht uns dafür weit offen. Schaut hin, und ihr kennt euch aus. »Jetzt ist Sehenszeit«³⁵, wie es Max Frisch (1911–1991) im 20. Jahrhundert wiederholt hat. Aber unsere Kultur hat sich nicht auf diesen Weg begeben und verhartet diesbezüglich in ihrer jetzt erst recht selbst verschuldeten Unmündigkeit. Wenn wir sehen, dann bestenfalls fern, und da sehen wir nur Leute, die selbst nichts sehen – nicht einmal uns.

7. Kulturen am Rande

Gründe für diese Verweigerung des Sinnlichen finden sich bei Kant selbst, der dem Gewühl der visuellen, akustischen und anderer Eindrücke misstrauete und der wimmelnden Vielfalt die scheinbare Klarheit der strengen Begriffe vorzog. Als er seine Antwort auf die Frage »Was ist Aufklärung?«

³³ Ebd.

³⁴ Fischer 2014.

³⁵ Frisch 1998.

gab, da dachte Kant außerdem zwar (vorsichtig) politisch, und es ging ihm auch (dringlicher) um »Religionsdinge«, wie er ausdrücklich anmerkt. Aber dass sich ein Einsatz des Verstandes bei »Künsten und Wissenschaften«³⁶ lohnte, das kam ihm nicht in den Sinn. In diesen Bereichen – so schien es dem Philosophen – zeigten die königlichen »Beherrscher« des Volkes schließlich nur wenig oder keine Neigung, »den Vormund über ihre Untertanen zu spielen«³⁷.

Das wird wohl so gewesen sein, und solch eine Feststellung lässt den Schluss zu, dass sich zumindest die Naturwissenschaften im 18. Jahrhundert bestenfalls am belanglosen Rand der Kultur bemerkbar machten und Fürsten und Monarchen es offenbar nicht für wichtig hielten, auf die allmählich Schwung aufnehmenden Entwicklungen von Physik und Chemie zu achten. Dies was schon damals ein schlimmer Fehler, der heute noch schwerer wiegt, weil ihn selbst Kant nicht korrigiert – und eher gefestigt – hat. Schließlich können

»weder die Wechselfälle der politischen oder militärischen Verhältnisse noch die Ökonomie [...] – für sich genommen – hinreichend erklären, wie sich unsere heutigen Lebensweisen durchgesetzt haben; dazu bedarf es einer *Geschichte der Wissenschaften und Techniken*«³⁸,

wie der französische Philosoph Michel Serres (1930–2019) zwar deutlich in dem von ihm herausgegebenen Band über *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften* betont hat, wie sich aber bislang noch nicht in den intellektuellen Kreisen vieler Dichter und Denker herumgesprochen hat. Im 21. Jahrhundert können immer noch mehr als 1000 Seiten dicke Bände über die *Geschichte des Westens* erscheinen, in denen sich für Wissenschaft und Technik bestenfalls in lästigen Fußnoten Platz findet. In ihnen erfährt kein Leser, »wie es eigentlich gewesen« ist.

Wie sehr zutrifft, was Serres meint, zeigt der Blick auf Tatsachen der Art, dass zu Kants Zeiten Dampfmaschinen die Kohleförderung übernahmen und die synthetische Herstellung von Soda gelungen war, um nur zwei Beispiele anzuführen, deren Kenntnis zur Allgemeinbildung gehört (oder gehören sollte). Die Eigenproduktion von Soda lässt deutlich die kommende Qualität von industriellen Fertigungen erkennen, die bereits

³⁶ Kant 1784, 492f.

³⁷ Ebd.

³⁸ Serres 1994.

mit ihrem frühen Können teure Importe überflüssig machen und das, was Menschen benötigen – das Soda zum Reinigen und für das Hervorbringen von Glas –, sogar billiger, besser und selber herstellen können.

Die herrschende Klasse des 18. Jahrhunderts übersah zudem, wie sehr damals elektrische Phänomene vielfach für Erstaunen sorgten und dabei sogar die »Religionsdinge« durcheinander brachten, unter anderem dadurch, dass in diesen Tagen der mythenumwobene Blitz aus Gottes zufälliger Verfügungsgewalt genommen und in die zuverlässigen Hände der Wissenschaft gelegt wurde, deren Vertreter ihn als elektrische Entladung erklären und auf diese Weise mit einer schlichten Eisenstange bändigen (ableiten) konnten – und zwar unabhängig davon, wie dröhnend und angsterregend es im Anschluss an einen Blitz noch donnerte, wobei sie das rollende Geräusch sogar noch lässig nutzen konnte, um die Entfernung der Gewitterzone abschätzen zu können.

Marginalie: Ekel von Einseitigkeit

An vielen Stellen ihres Triumphes droht der Naturwissenschaft oftmals eine Gefahr, die man als Einseitigkeit kritisieren kann und vor der es Kleist bald ekelte. Gemeint ist die Ansicht, dass etwa ein Blitz »nichts anderes« als eine elektrische Entladung ist oder dass ein Gedanke »nichts anderes« als eine Aktivität von Nervenzellen ist, wie es vielfach in modernen Sachbüchern zu lesen ist. Darüber hat sich bereits Kleist sehr geärgert, als er 1802 in einem Brief an Adolphine von Werdeck (1772–1844) meinte, »Ich glaube, dass Newton an dem Busen eines Mädchens nichts anderes sah, als eine krumme Linie, u[nd] dass ihm an ihrem Herzen nichts merkwürdig war, als sein Cubikinhalt.«³⁹ Albert Einstein (1879–1955) hat vor dieser Dummheit dadurch gewarnt, dass er einmal geschrieben hat, man solle nicht auf die Idee kommen, die Neunte Symphonie Beethovens als Luftdruckkurve darzustellen.⁴⁰ Das soll in dem Buch *Die Verzauberung der Welt: Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften*⁴¹ nicht passieren.

Die Mitglieder aus dem Adelsvolk ließen sich davon nur amüsieren. Sie trauten den naturwissenschaftlichen Disziplinen wohl trotz der genannten

³⁹ Kleist 1802.

⁴⁰ Vgl. Born 1965, 300.

⁴¹ Fischer 2014.

Entwicklungen nicht zu, entscheidenden Einfluss auf die gesellschaftliche Dynamik oder das kulturelle Denken zu gewinnen und gar eine aufklärerische Funktion zu erfüllen. Und diese letzte Einschätzung hat wohl auch und nicht zuletzt damit zu tun, dass es im Bereich der Wissenschaften bestenfalls nur wenige Möglichkeiten gab, sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung von anderen zu bedienen. Denn wo und wie konnte eine breite interessierte Bürgerschaft in den Tagen an die dazu notwendigen Kenntnisse und Informationen kommen, in denen erst nach und nach eine Schulpflicht eingeführt wurde?

Was konnten die Zeitgenossen Kants zum Beispiel von den zu seinen Lebzeiten unternommenen Versuchen wissen, mit denen man das Gewicht der Luft zu bestimmen versuchte? Wo wurde erläutert, warum sich die Wissenschaftler überhaupt darum kümmerten? Und was wussten die Forscher sonst von der Luft, die alle Menschen zum Leben benötigten und keineswegs das einheitliche Element war, das die antike Philosophie in ihr gesehen hatte? Luft bestand in der Neuzeit plötzlich aus Gasen, was Fragen der Art aufwarf, was diese Elemente auszeichnete und wer ihre Mischung trotz all des Ein- und Ausatmens konstant hielt? Zeigten sich hier harmonisch ineinandergreifende Naturgesetze oder doch ein allmächtiger Gott, der als Schöpfer der Elemente vorgestellt werden konnte und deren Agieren und Funktionieren durch seinen Willen festlegen und also ihm unterwerfen konnte?

8. Das unveränderte Nein

Wenn sich im 21. Jahrhundert Umfragen nach den Interessen von Menschen erkundigen, wird stets und ständig festgestellt, dass wissenschaftliche Erkenntnisse dazugehören. Es gibt keinen Grund für die Annahme, dass im 18. Jahrhundert dabei etwas anderes herausgekommen wäre, und für mich steht fest, dass viele Zeitgenossen von Immanuel Kant tatsächlich gerne mehr über das erfahren hätten, was Physiker und Chemiker als Naturforscher etwa über Wärme und Kälte, über Schall und Musik und über elektrische und magnetische Kräfte zu sagen vermochten. Leider gab es kaum nennenswerte Bemühungen, diesen Wünschen des Volkes entgegen zu kommen – wenn überhaupt, wurde Prinzessinnen er-

klärt, was es mit dem Luftdruck oder der Reibungselektrizität auf sich hat –, und bei diesen Vorgaben nützte aller Bürgermut nichts, den eigenen Verstand einsetzen zu wollen. Denn wie sollte er unter den Umständen eines verbreiteten und sorgfältig konservierten Nichtwissens eine Stelle finden, an der er eigenständig mit der Arbeit des Denkens beginnen konnte?

Wie gerade dargestellt, hat Heinrich von Kleist einen möglichen Weg vorgeschlagen, nämlich den der Wahrnehmung von Natur, der sich nicht nur dem Bemühen anschließt, daraus etwas für das eigene Leben – die selbständige Lebensführung – zu lernen, sondern der auch die Möglichkeit eröffnet, mit eigenen Gedanken umfassende Erkenntnis zu gewinnen. Kleist erinnert zum Beispiel an den Physiker Isaac Newton (1642–1727), der – wie viele Menschen vor ihm – einen Apfel zu Boden fallen sieht, dann aber mit dem Denken beginnt und sich unter anderem fragt, wie die beiden Objekte, die sich gegenseitig anziehen – das Obst und die Erde – miteinander verwoben sind und zueinander finden. Die Wissenschaftsgeschichte kann dem englischen Apfelbaum viele ähnliche Berichte hinzufügen, etwa den über den britischen Physiker Michael Faraday (1791–1867), der sich über die Bewegung einer Magnetnadel wundert, die das Fließen eines elektrischen Stroms ausgelöst hat, und der wie Newton fragte, was die beiden scheinbar getrennten Objekte – der Strom im Draht und die Nadel davor – miteinander verknüpft. Überall lassen sich solche Wahrnehmungen machen und zu einer mit den Sinnen möglichen oder von ihnen eingeleiteten Erkenntnis erweitern, wenn wir nur den Mut finden, diesen Weg zu betreten und uns nicht von der Angst der Philosophen vor dem angeblichen Gewühl der Sinneseindrücke beeindrucken lassen. Unsere Kenntnis der Natur – und das dazugehörige Verständnis der Naturwissenschaft und ihre Vermittlung – leiden unter dieser Berührungsangst bis heute. Und solange an diesem Grundmangel nichts geändert wird, bleibt es fast unmöglich, auf diesem Sektor das Geschäft der Aufklärung zu betreiben und eigenständig mit dem Denken zu beginnen.

Spätestens hier werden sich Gegenstimmen melden und fragen, ob das inzwischen nicht doch geht. Ist es in den letzten Jahrhunderten im Bereich der Wissenschaften nicht doch gelungen, den entscheidenden Schritt zu vollziehen, der dazu befähigt und den Kant als den Schritt von einem Zeitalter der Aufklärung in ein aufgeklärtes Zeitalter beschrieben

hat? Lässt sich unsere Zeit nicht doch so benennen? Ist unsere medial mehr als gut bediente und durchgängig rund um die Uhr informierte Gesellschaft nicht doch längst über das billige Beklagen einer Bringschuld seitens der Wissenschaft hinaus gekommen? Haben sich ihre Mitglieder nicht doch vielfach in dem reichhaltigen Angebot der Bücher und Berichte umgesehen und bedient, um mit dem erworbenen Wissen in der Lage zu sein, aufgeklärt und mündig zu agieren, was heißt, »sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen sicher und gut zu bedienen«⁴²?

Die Antwort bleibt leider dieselbe wie bei Kant, der nur mit einem deutlichen »Nein« reagieren konnte. Und der Grund für das nach wie vor verweigerte Ja liegt darin, dass der Verstand der Menschen selbst im 21. Jahrhundert trotz aller Hilfestellung kaum eine Stelle findet, an der sein Denken – ohne Anleitung – eigenständig beginnen kann, und zwar gerade dann, wenn er sich bei der Forschung umsehen und ihre Ergebnisse in seinen Erfahrungsbereich bringen und dort einordnen will.

Natürlich geht es bei den modernen wissenschaftlichen Themen anders zu als bei den alten »Religionsdingen«, und selbstverständlich muss sich heute niemand mehr von einem absolutistischen Monarchen (oder einem sich allwissend präsentierenden Moderator) vorschreiben lassen, was sie oder er zu glauben hat oder wissen darf. Aber mit der Holschuld haben es viele Zeitgenossen auch nicht besonders eilig, und viele Medienkonsumenten mögen es, wenn auf die flotte Art abgeseigt wird. Wie soll denn jemand auch außerhalb des Forschungsbetriebs zu einem eigenständigen Urteil kommen, wenn ihm oder ihr die Ergebnisse der Forschertätigkeit permanent als »wissenschaftlich erwiesene« Tatsachen – vielfach in Form flimmernder Bildchen in rasch wechselnder Folge – vorgeführt und vorgesetzt werden, die es hinzunehmen und zu schlucken gilt, auch wenn sie sich im Laufe der Zeit ändern können? Wie soll sich jemand ernsthaft eigene Gedanken machen, wenn ihm Personen mit eindrucksvollen Professorentiteln und Experten mit sorgenvollem Gesichtsausdruck mitteilen, dass Intelligenz, Krebs und gute Laune nachweislich zu soundso viel Prozent genetisch bedingt seien, dass Fett aus der Muttermilch Gene für den Stoffwechsel aktiviert, dass die Versauerung der Meere Kalkschalen von marinen Organismen schrumpfen lässt, dass Astronomen mit neuen Modellen das Entstehen von Doppelsternsystemen erklären und Germanisten

⁴² Kant 1784, 491f.

durch Stiluntersuchungen feststellen konnten, dass Caesar Plattfüße hatte,⁴³ um ein Beispiel aus dem Gedicht über *Die Entwicklung der Menschheit* von Erich Kästner (1899–1974) zu zitieren.

9. »Die Fragen sind es«

Wissenschaft überschreitet leider allzu oft und allzu locker die Grenzen des allgemein Wissenswertes, und wenn sie das unternimmt, bleibt erneut jedes Bemühen um Aufklärung stecken. In eine vergleichbare Klemme gerät ihre Vermittlung zudem aus einem anderen Grund. Auf ihn hat Max Planck (1858–1947) bereits 1919 hingewiesen, als er in einem Vortrag öffentlich und unmissverständlich die Ansicht äußerte, »dass die reine Wissenschaft ihrem Wesen nach unpopulär ist«⁴⁴. Planck hat diese von den heutigen Funktionären und Moderatoren der Forschung gerne verschwiegene und wahrscheinlich verdrängte Ansicht wie folgt begründet:

»Das geistige Schaffen, bei dem der arbeitende Forscher in heißem Ringen mit dem spröden Stoff zu gewissen Zeiten einen einzelnen winzigen Punkt für seine ganze Welt nimmt, ist, wie jeder Zeugungsakt, eigenstes persönliches Erlebnis, und erfordert eine Konzentration und eine Spezialisierung, die einem Außenstehenden ganz unverständlich bleiben muss.«⁴⁵

Wer diesen Satz ernst nimmt und ihm etwas Positives abgewinnen will, kann sagen, dass geistiges Schaffen im Haus der Wissenschaft dann unverständlich bleibt, wenn die informierten und neugierigen Laien nicht in eine vergleichbare Lage wie der Forscher versetzt werden und beim eigenen und selbständig vorgenommenen – wörtlich – Nachdenken ihren persönlichen Zeugungsakt anstreben oder gar vollziehen können. Die Möglichkeit dazu hat es offenbar in den Tagen von Planck nicht gegeben, und diese Chance besteht – wie mir scheint – bis heute nicht. Erneut fehlt etwas, um Kants Schritt zu einer aufgeklärten Gesellschaft zu vollziehen. Aber was ist es? Was läuft schief, wenn sich die zahlreichen Wissenschaftsseiten in den Zeitungen und Wissenschaftsmagazine im Fernsehen und an den Kiosken um die öffentliche Aufmerksamkeit bemühen. Klären

⁴³ Vgl. Kästner, zitiert nach Leonhardt 1966, 76.

⁴⁴ Vgl. Fischer 2007.

⁴⁵ Ebd.

sie ihre Leser und Zuseher nicht auf? Nehmen sie ihm das Denken nur ab, ohne dazu anzustiften?

Keine Frage, die Menschen unserer Tage werden gut und umfassend mit Informationen – im Sinne von Datenmengen – beliefert, und die Sprüche von den Wissenschaftlern, die im Elfenbeinturm hocken und ihre Bringschuld wachsen lassen, erweisen sich immer mehr als das, was sie von Anfang an waren, nämlich als schal, substanzlos und dumm. Trotzdem: So schön viele Nachrichten aus der Wissenschaft klingen – es wird etwa gemeldet, dass Herbizide die Froschvermehrung beeinflussen, dass es Frostschutzproteine gibt, die Eis vor dem Schmelzen schützen, dass Emotionen das Vergessen überdauern, dass Hydrothermalquellen von Tiefsee-Strömungen belebt werden und vieles mehr –, so wichtig dies alles sein mag, solche und viele andere der üblichen Meldungen und Darstellungen liefern – falls überhaupt – nur sehr wenige Möglichkeiten, das vorgegebene Ziel der Aufklärung zu erreichen und den Menschen Gelegenheit zu geben, ihren eigenen Verstand zu benutzen. Was soll jemand zum Beispiel mit den genannten Details anfangen, die oft mit hilflosen Vereinfachungen garniert werden, etwa wenn die sicher raffinierten »Frostschutzproteine« als »Eiweiße« umschrieben werden, um sie dem Publikum näher zu bringen und verständlich zu machen. Eiweiß – das versteht doch jeder, oder? Das gibt es doch zum Frühstück.

Es kommt – mit dem Hinweis von Planck – für die Aufklärung des Publikums nicht darauf an, ihm das neueste Wissen vorzutragen, sondern jedem Interessenten, der zu ihm gehört, ein persönliches Erlebnis und Raum für eigenes Tun zu verschaffen. Wichtig ist nicht, Forschungsergebnisse aufzulisten – vor allem nicht von Personen, die sie selbst kaum erfasst haben und Texte vom Teleprompter ablesen –, sondern so vom Abenteuer der Wissenschaft zu erzählen, dass sich für (außenstehende) Laien dieselben Chancen im Kopf öffnen wie für die Forscher (im inneren Kreis der Wissenschaft), und das heißt, dass sie sich mit angebotenen Erläuterungen die Fragen stellen können, die dem eigenen Verstand angemessen sind und ihn herausfordern.

Marginalie: Immer mehr Fragen

Ein aufgeklärter Forscher wundert

»sich etwas über die zunehmende Zahl von Wissenschaftlern, die an einer Konferenz teilnehmen. Eigentlich sollten sich viele Fragen lösen lassen und die Anzahl der Forscher mit einer sinkenden Zahl von offenen Fragen abnehmen ... Aber es scheint umgekehrt zu sein, ein großes Heer von Forschern scheint eher noch eine größere Zahl an neuen Problemen und Fragestellungen zu generieren, ein Umstand, den man vor Politikern gerne verschweigt«⁴⁶,

und vor der Öffentlichkeit erst recht. So Martin Korte in *Gesichter der Wissenschaft*, einer Studie über gesellschaftliche Klischees von ihr. Die Frage, warum die Zahl der ungelösten Fragen nicht abnimmt, kann einen Romantiker natürlich nicht erschüttern. Im Gegenteil. Er kennt nur das Offene und liebt es. Hier entsteht seine Bildung – und unsere auch, wenn wir wollen.

Mit dieser Beobachtung ist es möglich, das fehlende Glied in der Kette der Aufklärung anzubringen, das den vielfach angestrebten Zustand des Menschen ermöglicht. Es besteht in der Tatsache, dass die Erklärung der Wissenschaft selbst geheimnisvoll ist und mit ihr die Arbeit des Denkens nicht abgeschlossen ist, sondern – im Gegenteil – erst in Gang kommt und Schwung aufnimmt. Im Buch *Die Verzauberung der Welt: Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften*⁴⁷ wird die Ansicht vertreten und vorgeführt, dass es nicht allein zum Vorgehen von Wissenschaft gehört, die Geheimnisse der Natur in technisch brauchbare Lösungen umzuformen. Vielmehr besteht die Qualität von Wissenschaft immer auch darin, raffinierte (wahrnehmbare) Rätsel der Natur in geheimnisvolle (begriffliche) Erklärungen zu verwandeln, die ständig neue Reize für Neugierige – besser: Neulustige – bedingen (Marginalie: Offene Geheimnisse). Wer etwa das Fallen von Äpfeln durch die Gravitation erklärt, ersetzt das Wundern über den schlichten Vorgang durch das Wundern über den knappen Begriff. Die Frage lautet dann nicht mehr, »Warum fällt ein Stück Obst?«. Die Frage lautet jetzt »Wie kommt die Schwerkraft zustande?«, und daran rätselt die Wissenschaft bis heute herum.

⁴⁶ Korte 2005.

⁴⁷ Fischer 2014.

Marginalie: Offene Geheimnisse

Das Wort »Geheimnis« meint mehr als ein Rätsel. Rätsel können gelöst werden – in Kreuzworträtseln zum Beispiel. »Geheimnis« meint mehr ein Mysterium, das bestehen bleibt und zum Staunen führt. Es geht nicht um so etwas wie »Das Geheimnis der Pyramiden«, das dauernd in Dutzenden von Büchern gelüftet wird. Es geht mehr um das »heilig öffentlich Geheimnis«⁴⁸, von dem Goethe (1749–1832) in seinem Epirrhema spricht und das uns allen als unerklärliche Einheit vor Augen liegt: »Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; / Denn was innen, das ist außen.«⁴⁹ Das Schöne an der Welt sind ihre Geheimnisse. Wer versucht, sie durch ein Zauberwort weichen zu lassen, hat meine Sympathie und die Welt verzaubert.

Jeder aktive Forscher kennt dieses Phänomen, das er seinem Publikum mit den Worten beschreibt, dass eine Antwort auf Fragen an die Natur kein Ende des Fragens darstellt, sondern im Gegenteil mehr Fragen hervorbringt. Wenn etwa Biologen fragen, wie Organismen Farben unterscheiden und warum nachts alle Katzen grau sind, und sie als Antworten finden, dass die Lebewesen dies mit Hilfe von lichtempfindlichen Molekülen (besonderen Genprodukten) tun, die sie nach Einbruch bei Dunkelheit wechseln, dann hat ihre Arbeit kein Ende erreicht, sondern nur eine neue Wendung bekommen.

Eine aufgeklärte – aufklärende – Vermittlung von Wissenschaft darf daher keine plakativen und endgültigen Lösungen anbieten und großzügig grinsend verkünden, alles im Griff zu haben (nach dem Motto »Sonst noch Fragen?«). Wer so agiert, versucht als Verkünder des Wissens wie ein absoluter Monarch des 18. Jahrhunderts aufzutreten, was ihm zwar kurzfristig Erfolg beschert, langfristig dem Publikum aber nur Schaden kann und den meisten Bildungsbemühungen entgegenläuft. Eine gute Vermittlung muss vielmehr die von der Wissenschaft erarbeiteten Erklärungen als Geheimnisse erkennbar werden lassen und sie für die jeweils Zuhörenden in angemessene Fragen verwandeln, mit denen die angesprochenen Menschen – »draußen im Lande« – schließlich und endlich ihr eigenes Denken beginnen und ihren Verstand in Gang setzen können.

⁴⁸ Goethe, zitiert nach Holzinger 2016, 433.

⁴⁹ Goethe, zitiert nach ebd.

Wie anfangs gesagt: Aufklärung beginnt mit einem Geheimnis – und liefert stets ein neues, das es vorzustellen gilt. Mit diesem Kreislauf der Bildung kann das aufgeklärte Zeitalter entstehen, von dem viele Menschen schon lange träumen und für das die Erzieher arbeiten.

Unser Verhalten ist schon seltsam. In der Schule lernen die Kinder, dass es auf die Fragen ankommt, und sie bekommen Sokrates als Beispiel vorgeführt, der nicht einmal weiß, was Tapferkeit oder Gerechtigkeit ist. Und im Leben wählen die Erwachsenen die Politiker, die auf alles eine Antwort wissen. Waren die Politiker nicht auf der Schule?

Wer Wissenschaft vermitteln will, darf sich also sokratisch orientieren und vorführen, was er so alles nicht weiß. Wer bei diesem anfänglichen Bemühen Zuhörer und Leser findet, kann ruhig einen Schritt weitergehen und annehmen, dass es ihn und Menschen gibt, die auf jeden Fall eines wissen, nämlich dass sie wissen wollen. Auf ihre Wahrnehmungen kommt es an. Ihre Fragen sind es zudem, »aus denen das, was bleibt, entsteht«, wie Erich Kästner geschrieben hat, der noch angenommen hat, dass etwas bleibt. Ja sicher bleibt etwas, würde sein Kollege Bertolt Brecht (1898–1956) antworten, und zwar von den Städten der Wind, der durch sie hindurchging. Sollten wir nicht mehr über ihn herausfinden?

Literatur

Brague, Rémi

2006 Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken, München.

Born, Max

1965 Erinnerungen an Einstein, in: Physikalische Blätter 21/7, 297–306.

Brox, Jane

2010 Brillant – The Evolution of Artificial Light, New York.

Einstein, Albert

1962 Mein Weltbild, Berlin.

2010 Wie ich die Welt sehe, in: Seelig, Carl (Hg.): Mein Weltbild, 31. Auflage, Berlin, 9–12.

Fischer, Ernst Peter

- 2007 Der Physiker – Max Planck und das Zerfallen der Welt, München.
- 2014 Die Verzauberung der Welt: Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften, München.

Frisch, Max

- 1998 Jetzt ist Sehenszeit. Briefe, Notate, Dokumente. 1943–1963, Frankfurt am Main.

Goethe, Johann Wolfgang von

- 2016 Epirrhema, in: Holzinger, Michael (Hg.): Gedichte. Ausgabe letzter Hand 1827, 4. Auflage, Berlin, 433.

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.

- 1969 Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main.

Kant, Immanuel

- 1784 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatschrift 12 (1784), 481–494.

Kästner, Erich

- 1966 Die Entwicklung der Menschheit, in: Leonhardt, Rudolf Walter (Hg.): Kästner für Erwachsene, Frankfurt a.M., 76.

Kennedy, John F.

- 1961 Amtsantrittsrede als Präsident, Washington.

Kleist, Heinrich von

- 1800 Briefe (Wilhelmine von Zenge).
- 1802 Briefe (Adolphine von Werdeck).

Korte, Martin

- 2005 Neurowissenschaftler, in: Engelen, Eva-Maria / Kiesow, Rainer Maria (Hg.): Gesichter der Wissenschaft. Eine Studie über gesellschaftliche Klischees von Wissenschaft, Berlin, 21–36.

Schulz, Gerhard

- 2007 Kleist. Eine Biographie, München.

Serres, Michel

- 1994 Gnomon: Die Anfänge der Geometrie in Griechenland, in: Serres, Michel (Hg.): Elemente einer Geschichte der Wissenschaften, Frankfurt a.M., 109–176.

Weber, Max

- 1930 Wissenschaft als Beruf, München/Leipzig.
- 2002 Schriften 1894-1922, ausgew. von Dirk Kaesler, Stuttgart.

Autor*innen

Klaus Bieberstein, Prof. Dr., 1992 promoviert an der Universität Tübingen; 1999 habilitiert an der Universität Freiburg / Schweiz; seit 2000 Inhaber des Lehrstuhls für Alttestamentliche Wissenschaften an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Ernst Peter Fischer, Apl. Prof. Dr., Universität Heidelberg.

Hans Joas, Prof. Dr., Ernst-Troeltsch-Honoraryprofessor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

Thomas Laubach (Weißer), Professor für Theologische Ethik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Angelika Neuwirth, Prof. Dr., Senior-Professorin für Arabistik an der Freien Universität Berlin.

Christina Potschka, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Theologische Ethik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Peter B. Steiner, Prof. Dr., ehem. Direktor des Freisinger Dombergmuseums, Honoraryprofessor an der Technischen Universität München.

Reinhard Zintl, em. Prof. für Politische Theorie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, »Emeritus of Excellence« der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Trimberg Research Academy.



University
of Bamberg
Press

Religion verschwindet im Nebel des Pluralen, verdunstet in der Hitze des Säkularen. So lautet eine gängige These, die an die moderne ‚Meistererzählung‘ von der Entzauberung der Welt und vom Untergang des Religiösen anknüpft. Doch dem postulierten Megatrend vom Verschwinden der Religion steht ihre Rückkehr in vielen Bereichen gesellschaftlichen Lebens entgegen. Die vermeintliche Säkularisierung sieht sich einer Resakralisierung gegenüber. Religion besitzt offenkundig jenseits ihrer vermeintlichen Entzauberung einen produktiven ‚Glutkern‘. Zu denken ist dabei an die Dimension der Transzendenz, die Genese und Durchsetzung von religiös geprägten Werten, die Bedeutung religiöser Symbolsysteme in scheinbar säkularisierten Gesellschaften oder auch Vorstellungen der Heiligkeit von Menschen, Göttern, Lebewesen und Dingen.

Die Beiträge von Klaus Bieberstein, Ernst Peter Fischer, Hans Joas, Thomas Laubach, Angelika Neuwirth, Peter B. Steiner und Reinhard Zintl reflektieren diese spannungsvolle Lage und bieten Ansatzpunkte für einen neuen Dialog zwischen Säkularisierung und Sakralisierung.



ISBN 978-3-86309-779-0



9 783863 097790

www.uni-bamberg.de/ubp