

Heft 7

Denkströme

Journal der
Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig
herausgegeben von Pirmin Stekeler-Weithofer



Leipziger Universitätsverlag 2011

Gedruckt mit Unterstützung des Sächsischen Staatsministeriums
für Wissenschaft und Kunst

Wissenschaftlicher Beirat: Ute Ecker, Dagmar Hülsenberg, Heiner Kaden, Hans-Joachim
Knölker, Heiner Lück, Dieter Michel, Manfred Rudersdorf, Hartmut Worch

Redakteur: Agnes Schaefer

Redaktion Denkströme:

Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

Karl-Tauchnitz-Str. 1, 04107 Leipzig, denkstroeme@saw-leipzig.de

Die Online-Ausgabe ist über <http://www.denkstroeme.de> abrufbar.

Dort finden sich auch alle Informationen zur Manuskripteinreichung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzu-
lässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung
oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
[Der voranstehende Eintrag bezieht sich nur auf die beim Leipziger Universitätsverlag
erschienene Druckauflage. Die PDF-Dateien der Online-Ausgabe stehen unter der Crea-
tive Commons BY-NC-ND-Lizenz [http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/
de/](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/). Für weitergehende Nutzungen setzen Sie sich bitte mit den jeweiligen Autoren in
Verbindung.]

© 2011 Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

Verlag: Leipziger Universitätsverlag

Gestaltung und Satz:

Barbara Zwiener, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

Druck: druckhaus köthen GmbH

Printed in Germany

ISSN: 1867-6413

Inhaltsverzeichnis

Editorial	5
Beiträge	
Ingolf U. Dalferth Religionsfixierte Moderne? Der lange Weg vom säkularen Zeitalter zur post-säkularen Welt	9
Helmut Goerlich Säkularität – Religiosität – Egalität – in einer nicht nur auf die Grenzen verfasster Rechte fixierten Perspektive	33
Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen	53
Gert Melville Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster	72
Enno Bünz, Dirk Martin Mütze und Sabine Zinsmeyer Klösterreich – ein neuer Blick auf Sachsen vor der Reformation. Wozu Klosterbücher? Klöster, Stifte und Kommenden in der europä- ischen, deutschen und sächsischen Geschichte	93
Christian Martin Schmidt Zwischen Eschatologie und geschlossenem Kunstwerk. Gattungs- konzept und Bibelinterpretation in Mendelssohns Oratorium <i>Elias</i> op. 70 MWV A 25	122
Inge Bily Geographische Namen zwischen Saale und Neiße in der landes- kundlichen Bearbeitung	151

Heidrun Wozel	
Gegenwärtige Volksfeste und Brauchpflege in Sachsen als regionale Identifikations- und Wirtschaftsfaktoren	176
Diskussionen	
Bülent Uçar	
Zur Beheimatung des Islam, der Islamischen Theologie und des Islamischen Religionsunterrichts in Deutschland	195
Anja Pistor-Hatam	
Nachdenken über eine Aussage: »Der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland«	207
Richard Saage	
Was ist der Mensch? Anmerkungen zum Stand der Anthropologie-Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland	213
Ortrun Riha und Thomas Schmuck	
»... diese unwürdige und selbstmörderische Richtung ...« Eine Stimme aus Russland im Materialismus-Streit	238
Johannes Bronisch	
Was ist Aufklärung? Vernunft und Religion bei Christian Wolff	251
Detlef Döring	
»Sapere aude« oder die Notwendigkeit der autonomen Vernunft. Erwiderung auf den Beitrag von Johannes Bronisch	257
Berichte & Notizen	
Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Band 1 (A–Cl)	
Beitrag von Markus Kirchhoff	267
Aspects of Charity. Concern for one's neighbour in medieval vita religiosa	
Beitrag von Mirko Breitenstein und Gert Melville	269
Johann Christoph Gottsched: Briefwechsel. Historisch-kritische Ausgabe. Band 5: 1738–Juni 1739	
Beitrag von Detlef Döring	271
Leipziger Ausgabe der Werke von Felix Mendelssohn Bartholdy. Neuerscheinungen	
Beitrag von Thomas Schmidt-Beste und Christian Martin Schmidt	274
Autoren	277

Editorial

Die Rede vom säkularen oder postsäkularen Zeitalter, in dem wir derzeit leben, ist allgegenwärtig. Offen bleibt die Frage, was genau unter dem Begriff Säkularisierung überhaupt verstanden werden soll und wie man das viel beschworene »säkulare Zeitalter« begrifflich klarer fassen kann als nur in einer Abkehr vom Religiösen. Diesem Schwerpunkt-Thema widmet sich das aktuelle Heft der Denkströme.

Im modernen Selbstverständnis (west)europäischer Gesellschaften ist die Trennung von *Kirche* und *Staat* ein Kernelement, wenngleich sie verfassungsmäßig erst mit der Französischen Revolution beginnt und in der weiteren Durchführung durchaus vielgestaltig ist, wie die Beiträge von Helmut Goerlich sowie Monika Wohlrab-Sahra und Marian Burchardt deutlich machen. Allerdings ist der Gegensatz säkular–religiös viel älter als die Säkularisierungen nach der Zeit der Aufklärung. Die Bestimmung des Bereiches einer (politisch, rechtlich und ökonomisch verfassten) ›Welt‹ im Kontrast zu einem ›göttlichen‹ Bereich des ›Religiösen‹, samt der Unterscheidungen zwischen dem Profanen und Sakralen ist eben daher klärungsbedürftig. Ingolf Dalferth stellt dazu fest, dass gegenwärtig das Wort »säkular« im Kontext einer Absetzbewegung vom Religiösen gebraucht wird, was die religiösen Traditionen als frühere Normalfälle logisch voraussetzt. Erst in einer *postsäkularen* Gesellschaft wäre demnach keine gesetzliche Regelung religiöser Toleranz nötig, da eine ›Duldung‹ von Religionen überflüssig wird, wenn die Anerkennung der Verschiedenheit religiöser Bekenntnisse eine Selbstverständlichkeit wird.

Gert Melville weist in seinem interessanten Beitrag auf die Differenz eines *Weltgeistlichen* zu einem *homo religiosus*, einem Mönch oder einer Nonne hin, wobei das bloß scheinbar *weltabgewandte* Leben im Kloster, besonders dann aber die Predigerorden, wichtigste Folgen für die Entwicklung okzidentaler Zivilisation haben. Die Kulturleistungen des Mönchtums beschränken sich dabei nicht auf die bekannten Bereiche der Agrarkultur, von Walahfrid Strabos Hortulus bis zum Weinbau und zur Bierbraukunst, auch nicht auf die Rettung von anderen Resten mediterraner Zivilisation, Erziehung, Bildung und Schriftkultur schon im Benediktinerorden. Gerade auch die Organisation kooperativer Selbstbestimmung von Institutionen durch Konvente und Wahlen und die Unterscheidung zwischen ›Sünde‹ und einem bloßen Bruch einer ›Satzung‹ wird hier entwickelt –

was am Ende zur Differenzierung zwischen allgemeiner Moral und positivem Recht führt. Die Praxis der Erforschung des Gewissens, der *con-scientia* oder *cordis scientia* im Kontext des Sakraments der Buße ist eine Art Export aus dem Leben des religiösen Menschen in die weltliche Gesellschaft. Sie führt zu einer Erziehung des Menschengeschlechts unter dem Ideal der Ehrlichkeit. Die Perfektion dieser Selbstkontrolle hat aber auch eine moralische Selbstgewissheit zur Folge, welche in Selbstgerechtigkeit umschlagen kann, besonders auch bei religiösen Reformern und Revolutionären, Häresiarchen oder Bekennern. Die Kette reicht bis zu den Zeloten der bürgerlichen und proletarischen Revolution wie Robespierre und Lenin und anderen selbsternannten Erben der sogenannten Aufklärung – zu welcher unser Band eine kleine Diskussion zwischen Johannes Bronisch und Detlef Döring enthält, während Ortrun Riha und Thomas Schmuck einige ihrer Folgeerscheinungen im Russland des 18. und 19. Jahrhunderts betrachten.

Der Erinnerung an die große Kulturleistung des Mönchtums in und für Mitteleuropa ist auch das Projekt von Enno Bünz gewidmet, in welchem die sächsischen Klosterbücher erforscht werden. Landeskundliche Themen verhandeln dann ebenfalls Inge Bilys Aufsatz zu geographischen Namen und Heidrun Wozels Untersuchung zu Brauchtum und Festen. Ohne Kenntnis religiöser Kulturtradition ist auch ein Oratorium wie Mendelssohns Elias nicht zu verstehen. Wie der Beitrag von Christian Martin Schmidt zeigt, steht dabei eine transkonfessionelle und damit durchaus säkulare Dramatisierung der Erzählung der jüdischen Bibel im Kontrast zum christlichen Evangelium und zu kirchlichen Erbauungsliedern im Vordergrund. Nicht mehr weit ist jetzt der Weg zu Anja Pistor-Hatams Aufdeckung der Unwahrhaftigkeiten in der modischen Erfindung einer ›jüdisch-christlichen‹ Herkunft und Bülent Uçars Frage, wie wir in einer zusammenwachsenden Welt mit der Nachbar- oder Bruderreligion Islam umgehen. Richards Saages Aufsatz bietet danach eine Zusammenschau vielfältigster Antworten auf die grundsätzliche Frage »Was ist der Mensch?« – von religiös bis hin zu naturwissenschaftlich geprägten Modellen, von höchst allgemeinen Aussagen einer philosophischen Anthropologie bis hin zu konkreten Aussagen, orientiert an realgeschichtlichen Entwicklungen.

Im Blick auf das ethische Ideal der Ehrlichkeit beginnt die Moderne der Moralreflexion wohl erst mit Hegels Kritik an Kant. Nur subjektive Aufrichtigkeit oder Redlichkeit als bloße Übereinstimmung zwischen dem, was wir laut sagen, und dem, was wir öffentlich tun, reicht bei Weitem nicht aus, wie später auch Nietzsche erkennt und betont. *Wahre Gewissenhaftigkeit* ist weit mehr als ein gutes Gewissen oder ein bloß guter Wille. Sie ist sachkritische und selbstkritische Bemühung um das Rechte und Wahre, unter Anerkennung gegebener Normen und der freien Kritik besonders auch durch andere. Erst mit dieser Einsicht in die dialogisch-dialektische Form ethischer Vernunft ist das Bild davon, was Gott in unserem Herzen sehen mag, vollständig säkularisiert.

Pirmin Stekeler-Weithofer

Beiträge

Ingolf U. Dalferth

Religionsfixierte Moderne?

Der lange Weg vom säkularen Zeitalter zur post-säkularen Welt

Wir leben, so meint Charles Taylor, in einem säkularen Zeitalter, in dem der Glaube an (einen) Gott nicht mehr die »default option« darstellt, sondern zu einer Option unter anderen geworden ist.¹ Das trifft einen zentralen Zug unserer Zeit. Doch solange wir uns als säkular bezeichnen, sind wir noch nicht wirklich säkular. Im Begriff des Säkularen liegt ein Bezug auf das Religiöse, der sich nicht ausblenden lässt, ohne den Begriff zu entleeren. Für das Religiöse gilt das nicht. Man kann religiös leben, ohne auf Säkulares bezogen zu sein: Der Sinn des Ausdrucks »religiös« ist nicht stets durch den Kontrast zu »säkular« bestimmt.² Man kann aber nicht säkular leben, ohne sich vom Religiösen abzugrenzen: Der Sinn des Ausdrucks »säkular« schließt immer einen Negationsbezug zu »religiös« ein.

Das hat nicht immer beachtete Folgen. Wird das mit »säkular« Gemeinte seinerseits negiert, ergeben sich zwei Optionen und nicht nur eine, wie häufig gedacht wird: Man kann Post-Säkularität als Wiedergewinnen des Religiösen verstehen (schwache Post-Säkularität) oder als Überwindung der Differenz zwischen Religiösem und Säkularem (starke Post-Säkularität). So ist post-säkular nicht allein oder vor allem der, der angesichts der säkularen Moderne wieder die Möglichkeit sieht und den Mut fasst, religiös zu leben oder Religiöses für sich oder für andere gelten zu lassen.³ Streng genommen ist das erst

1 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007 (deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009). Vgl. die Rezension von Jasmin Engelbrecht, »Ein säkulares Zeitalter?«, in *Denkströme* 5 (2010), S. 214–220.

2 Vgl. dazu die begriffsgeschichtlichen Studien von Ernst Feil, *Religio*, Band I: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986, Band II: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620)*, Göttingen 1997, Band III: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen 2001, Band IV: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen 2007.

3 Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007; ders., *Der fremde Gott. Glaube in postsäku-*

der, der lebt, wie er lebt, ohne den Gegensatz zwischen ›religiös‹ und ›säkular‹ überhaupt noch zu bemühen, um sein Leben zu charakterisieren. Nur wer nicht *entweder* religiös *oder* säkular lebt, sondern *weder* das eine *noch* das andere betonen muss, um sein Leben zu beschreiben, hat die Moderne wirklich hinter sich gelassen. Wirklich säkular leben wir erst, wenn wir keinen Anlass mehr haben, uns so zu charakterisieren.

1. Zerfall der Säkularisierungstheorie

Die Komplexität und Vieldeutigkeit des Ausdrucks ›säkular‹ wurde in den vergangenen Jahren in einer Vielzahl soziologischer, politischer, philosophischer und theologischer Publikationen herausgestellt.⁴ Zusammengenommen markieren sie eine bedeutsame Veränderung der seit Anfang des 20. Jahrhunderts üblichen Sicht der Entwicklung der Neuzeit oder Moderne. Gängiger soziologischer Auffassung zufolge belegten die Veränderungsprozesse der Religion »under conditions of modernity and accelerating change« in exemplarischer Weise, dass der Weg in die Moderne als ein Szenario beschrieben werden kann, »in which mankind shifted from the religious mode to the secular«.⁵ Dieser Prozess wird ›Säkularisierung‹ genannt und die soziologische Erklärung dieses Prozesses ›Säkularisierungstheorie‹.⁶

Die darin zum Ausdruck gebrachte Sicht der Moderne verdankte sich der europäischen Erfahrung der Gründerväter der Soziologie Max Weber und Émile Durkheim.⁷ Aber sie war viel zu grobschlächtig, um an den empirischen Daten verschiedener Länder und Kulturen konkret überprüft werden zu können. Die

larer Kultur, Würzburg 2008; Friedrich Johannsen, *Postsäkular? – Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart 2010.

4 Vgl. besonders José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994; David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005; David Novak, *The Jewish Social Contract. An Essay in Political Theology*, Princeton 2005; Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton 2005; Taylor, *Secular Age* (Fn. 1). Einen guten Überblick über die englischsprachige Literatur bietet Kevin M. Schultz, »Secularization: A Bibliographic Essay«, in *Hedgehog Review* (2006), S. 170–178.

5 Martin, *On Secularization* (Fn. 4), S. 18.

6 Vgl. Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg ³2003; Hartmut Lehmann, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004.

7 Vgl. Klaus Eder, »Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung«, in *eurozine*, 7.7.2006, S. 1–15; Manuel Borutta, »Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne«, in *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376.

große sogenannte ›Säkularisierungstheorie‹ wurde deshalb in eine Reihe von Subtheorien wie Privatisierung (Religion ist Privatsache, keine öffentliche Angelegenheit), Rationalisierung (Religion muss sich vor dem Forum der Vernunft rechtfertigen, um legitim zu sein) und gesellschaftlicher Ausdifferenzierung (Religion ist ein gesellschaftliches Teilsystem unter anderen) heruntergebrochen, die jeweils für sich genommen an verschiedenen historischen Situationen in unterschiedlichen Kulturen überprüft werden konnten. Heute sind viele Soziologen der Ansicht, dass Privatisierung und Rationalisierung keine notwendigen Züge einer säkularen Gesellschaft unter Bedingungen der Moderne sind. Andere halten daran fest, dass die Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der nach wie vor gültige Kern der Säkularisierungstheorie ist.⁸

2. Säkularisierung als Verlustgeschichte

Genau dieser Prozess gesellschaftlicher Ausdifferenzierung wird für die Veränderung der gesellschaftlichen Rolle und Bedeutung religiösen Glaubens, religiöser Praxis und religiöser Institutionen in der Gesellschaft zwischen früheren Zeiten und heute verantwortlich gemacht. So definierte Bryan Wilson 1966 »secularization« als »the process whereby religious thinking, practices and institutions lose social significance«.⁹ Diese Definition nimmt an, dass es Gesellschaften gibt, in denen es religiöses Denken, religiöse Praktiken und religiöse Institutionen gibt oder gab, die einst gesellschaftlich bedeutsam waren, es aber heute nicht mehr sind, oder nicht mehr so sind, wie sie es einst waren. Doch es bleibt unklar, ob gesagt werden soll, dass religiöse Phänomene aus dem gesellschaftlichen Leben verschwinden: Religion hat keine Zukunft in der modernen Gesellschaft. Oder dass sie in religiöse Phänomene transformiert werden, die keine besondere gesellschaftliche Relevanz mehr besitzen: Es wird auch weiterhin Religion geben, aber sie wird keine wichtige Rolle mehr in der Gesellschaft spielen. Oder dass sie sich von religiösen Phänomenen zu nicht-religiösen Phänomenen verändern bzw. durch solche abgelöst werden: Religionen werden durch nicht-religiöse funktionale Äquivalente in der Gesellschaft er-

⁸ Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003; ders., »Religious change in Europe: theoretical considerations and empirical findings«, in Gabriel Motzkin und Yochi Fischer (Hg.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, London 2008, S. 83–100; ders., *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II*, Tübingen 2009; Martin, *On Secularization* (Fn. 4), S. 18.

⁹ Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, London 1966, S. 14.

setzt. Alles oder einiges davon kann mehr oder weniger gemeint sein. Deshalb ist diese Definition zu vage und undifferenziert, um wirklich hilfreich zu sein.¹⁰

Trotz dieser Mängel lassen sich Wilsons Definition fünf wichtige Hinweise entnehmen:

1. *Gesellschaftliche Relevanz*: Religiöse Phänomene werden unter dem Gesichtspunkt ihrer gesellschaftlichen Relevanz bzw. sozialen Signifikanz in einer Gesellschaft in den Blick gefasst. Das ist eine soziologische Sichtweise, nicht der erste oder wichtigste Gesichtspunkt, unter dem die Gläubigen einer Religion das, was sie glauben und tun, beschreiben würden. Die Definition thematisiert das Problem unter soziologischem, nicht unter philosophischem oder theologischem Gesichtspunkt.

2. *Ausdifferenzierung*: Es wird eine soziale Differenz zwischen religiösen und nicht-religiösen Lebenssphären angenommen, die nicht für alle Gesellschaften gilt, sondern Resultat der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung in der westlichen (europäischen) Moderne ist. Das Vorliegen dieser Ausdifferenzierung wird als Kriterium der Modernität einer Gesellschaft verstanden. Dabei wird unterschätzt, dass dies selbst dann, wenn es für die europäische Kultur- und Gesellschaftsentwicklung gelten sollte, nicht ohne weiteres auch für andere Kulturen oder Gesellschaften zutrifft. »Anstatt auf die Europäische Moderne als das einzig gültige Modell zu schauen«,¹¹ sollte man besser von einer ›multiplen Moderne‹ bzw. ›verschiedenen Wegen in unterschiedliche Modernen‹ sprechen.¹²

3. *Asymmetrie*: Darüber hinaus wird eine Asymmetrie zwischen religiösen und nicht-religiösen Sphären angenommen, insofern Menschen in modernen Gesellschaften religiös leben können, aber nicht müssen, während sie nicht-religiös leben müssen und nicht nur können. Niemand kann Mitglied einer Gesellschaft sein, ohne an den Sphären der Politik, Ökonomie, Erziehung, Medien usw. zu partizipieren. Bei der Religion scheint das nicht so zu sein.

Das erklärt die verbreitete Ansicht, dass Religion sich anders als andere gesellschaftliche Sphären nicht nur verändern, sondern aus der Gesellschaft ganz verschwinden kann, während sich die nicht-religiösen Sphären der Gesellschaft zwar verändern, aber nicht gänzlich auflösen können. Menschen wer-

10 Vgl. David Martin, *A General Theory of Secularization*, New York 1978; Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, Beverly Hills, CA 1985; Casanova, *Public Religions* (Fn. 4).

11 Shmuel Noah Eisenstadt, »Die Vielfalt der Moderne: Ein Blick zurück auf die ersten Überlegungen zu den ›Multiple Modernities‹«, in *Themenportal Europäische Geschichte* (2006), <http://www.europa.clío-online.de/2006/Article=113> (1.9.2011).

12 Vgl. Shmuel Noah Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000; ders., *Multiple Modernities*, New Brunswick 2002.

den immer politische, ökonomische, soziale Lebewesen sein, aber sie müssen nicht religiös leben. Allerdings wird auch das Gegenteil vertreten, und zwar mit anthropologischen oder mit soziologischen Argumenten: Menschen seien zwar nicht mehr oder immer weniger religiös im überkommenen kirchlichen Sinn, aber sie lebten dennoch außerhalb der traditionellen kirchlichen Organisationsformen in vielfältigen Weisen religiös oder spirituell, ob sie das so bezeichnen würden oder nicht.¹³ Außerdem müsse das Problem der Differenz von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit, das Religionen anhand der Leitdifferenz von Immanenz und Transzendenz bearbeiten, auch in säkularen Gesellschaften bearbeitet werden, so dass Religion zwar im Leben der Menschen, aber nicht auf der Ebene der Gesellschaft »verschwinden« könne.¹⁴

4. *Gesellschaftliche Sphären oder praktizierende Individuen*: Der Bezugsbereich der Definition ist unklar. Sie spricht von gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen, aber macht implizit Annahmen über die Haltungen, Einstellungen und Aktivitäten der Gläubigen einer Religion. So wird angenommen, dass Menschen in ausdifferenzierten Gesellschaften entweder religiös leben oder nicht-religiös oder beides in verschiedenen Hinsichten oder zu verschiedenen Gelegenheiten, anstatt davon auszugehen (um nur einige Möglichkeiten zu nennen), dass sie verschiedene religiöse Aktivitäten in verschiedenen gesellschaftlichen Sphären vollziehen, oder verschiedene gesellschaftliche Rollen in ihrem religiösen Leben ausüben, oder in einem insgesamt religiösen Lebenshorizont ihren verschiedenen Funktionen und Tätigkeiten in der Gesellschaft nachgehen. Und es wird davon ausgegangen, dass Nichtglaubende nichtreligiöse, aber keine religiösen Aktivitäten ausüben, während Gläubige beides tun und tun müssen.

5. *Wechsel*: Schließlich wird angenommen, dass es einen Transfer (der Bedeutung) von Dingen, Gütern, Praktiken, Institutionen, Regeln oder Ideen aus dem religiösen Bereich in nicht-religiöse Sphären der Gesellschaft gegeben hat. Dieser Transfer oder Wechsel hat die gesellschaftliche Relevanz dieser religiösen Phänomene, aber nicht notwendig ihre religiöse Signifikanz verändert. Sie waren religiös und können es in religiösen Zusammenhängen auch immer noch sein, aber in den nicht-religiösen Zusammenhängen der Gesellschaft haben sie keine Funktion mehr, sondern sind durch Säkularisate ersetzt und abgelöst.

Aus religiöser Sicht ist der Verlust gesellschaftlicher Relevanz allerdings nur bedeutsam, wenn gesellschaftliche Relevanz für eine Religion oder religiöse

13 Vgl. Fritz Stolz (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?*, Bern/Berlin u. a. 1997; Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI 1999.

14 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002.

Tradition wichtig ist, was keineswegs immer der Fall ist (Eremiten, Anachoreten). Oder wenn das Religiöse nicht den gesellschaftlichen Gesamtkontext des Lebens bestimmt, sondern es daneben eine signifikante Menge nicht-religiöser Praktiken, Institutionen oder Ideen gibt, so dass der Wechsel nicht nur eine Veränderung von einem Strang oder Modus des religiösen Lebens zu einem anderen darstellt. Oder wenn dieser Wechsel aus religiöser Sicht eher als Verlust denn als Gewinn verstanden wird, d. h. wenn es nicht gerade als ein Ziel religiösen Lebens verstanden wird, die Differenz zwischen religiösen und nicht-religiösen Sphären der Gesellschaft zu überwinden, indem die nicht-religiösen Sphären am Leitfaden der moralischen Ideale der entsprechenden Religion gestaltet werden. Auch aus religiöser Sicht muss der Prozess der Säkularisierung nicht notwendig als Verlustgeschichte oder »Subtraktionserzählung« beschrieben werden, sondern könnte sich auch – oder sollte sich gar, wie Charles Taylor nahelegt – als eine Gewinngeschichte darstellen lassen.

Die traditionelle Sicht der Säkularisierung operiert so mit drei grundlegenden Annahmen: der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Sinn- und Relevanzsphären, der Differenz zwischen religiösen und nicht-religiösen Praktiken, Institutionen und Ideen und dem Wechsel von etwas aus der religiösen in eine nicht-religiöse Sphäre. Wo die Differenz zwischen religiösen und nicht-religiösen Sphären einer Gesellschaft bestritten wird, kann es nur Veränderungen *in* der religiösen bzw. der nicht-religiösen Sphäre geben, aber keine Veränderungen *von* der einen *in* die andere. Und wo davon ausgegangen wird, dass es gesellschaftliche Signifikanz nicht in verschiedenen Graden gibt, oder dass wir uns nur auf Ereignisse und nicht auf »Dinge« (im weitesten Sinn) konzentrieren sollten, da gibt es keinen Wechsel bzw. keine Veränderung in die eine oder andere Richtung, sondern nur eine unterschiedliche Verteilung sozialer Signifikanz in einer Gesellschaft zu verschiedenen Zeitpunkten.

Offenkundig liegt dieser traditionellen Sichtweise ein komplexes Verständnis von »Säkularisierung« und »säkular« zugrunde. Dieses bedarf einer genaueren Analyse, um theoretische Fehlurteile und argumentative Kurzschlüsse zu vermeiden.

3. Deskriptive und normative Gebrauchsweisen des Ausdrucks »säkular«

Der Ausdruck »säkular« kann auf deskriptive und normative Weise verwendet werden.¹⁵ Die deskriptiven Gebrauchsweisen orientieren sich an der Leitunterscheidung zwischen »säkular« und »nicht-säkular«. Wann immer die eine Seite

15 Die folgenden Abschnitte nehmen Überlegungen meines Aufsatzes »Post-secular

dieses Gegensatzes positiv und die andere negativ gewertet werden, wird der Ausdruck normativ gebraucht. Dabei kommt es immer wieder zu Unklarheiten und Zweideutigkeiten. So ist oft nicht klar, welcher Gebrauch vorliegt und wo von einem deskriptiven zu einem normativen Gebrauch von ›säkular‹ übergegangen wird. Das zu beachten ist aber wichtig, um zu verstehen, was gemeint ist, wenn die Geschichte der Moderne als ›Abbau oder Verfall der Religion und Aufstieg oder Zunahme des Säkularen‹ beschrieben wird, oder die Gegenwart als eine Zeit der ›Rückkehr der Religion oder der Götter in eine säkulare Welt.¹⁶ Aber auch der normative Gebrauch für sich genommen ist mehrdeutig, weil der Ausdruck ›säkular‹ von verschiedenen Positionen aus positiv oder negativ verwendet werden kann und damit jeweils eine andere Pointe hat. So kann mit ›Säkularismus‹ diejenige Position bezeichnet werden, die das Säkulare oder die Säkularität positiv bewertet und alles, was ihnen entgegensteht, negativ. Man kann damit aber auch das Gegenteil meinen, nämlich eine a- oder antireligiöse Ideologie, die für verwerflich gehalten wird.

Offenkundig hängt der normative Sinn dieser Ausdrücke davon ab, ob sie von einem säkularen oder nicht-säkularen Standpunkt aus gebraucht werden, ob diejenigen, die sie verwenden, sich selbst also auf Seiten des positiv verstandenen Säkularen oder des positiv verstandenen Nicht-Säkularen verorten. Dieselben Phänomene, Fakten oder Entwicklungen, die als ›säkular‹, ›Säkularität‹ oder ›Säkularisierung‹ beschrieben werden, werden dann, je nachdem, positiv oder negativ bewertet. Der Übergang von einem deskriptiven zu einem normativen Gebrauch resultiert so in einer Sicht der Geschichte der Moderne als Fortschritt und Gewinn (Aufbau) oder als Rückschritt und Verlust (Abbau) und dementsprechend in einer optimistischen oder eher pessimistischen Sicht der Gegenwart, je nachdem, ob man der Religion gegenüber positiv¹⁷ oder kritisch eingestellt ist.¹⁸

Society: Christianity and the Dialectics of the Secular«, in *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010), S. 317–345 auf. Die Ausdrücke ›Gegensatz‹, ›Kontrast‹, ›Unterschied‹ und ›Differenz‹ werden dabei austauschbar gebraucht, um Sinndifferenzen zu markieren.

16 Friedrich W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 32005.

17 Vgl. Stout, *Democracy and Tradition* (Fn. 4); Novak, *Jewish Social Contract* (Fn. 4).

18 Sam Dobbelaere, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004; ders., *Letter to a Christian Nation*, New York 2006; Richard Dawkins, *The God Delusion*, New York 2006.

4. Grundlegende und abgeleitete Gegensätze

Der Ausdruck ›säkular‹ und seine Derivative stehen in unterschiedlichen Kontrast- oder Gegensatzverhältnissen, je nachdem, wie ›nicht-säkular‹ verstanden wird. Unter systematischem Gesichtspunkt haben die folgenden binären Gegensätze in der europäischen Geschichte eine besondere Bedeutung gehabt:

4.1 Göttlich vs. Weltlich (vertikale Säkularität oder Weltlichkeit)

Der Grundgegensatz besteht hier zwischen *Gott* und der *Welt*. Die Welt ist geschaffen, nicht göttlich. Weder sie noch irgendetwas in der Welt ist mit Gott, dem Schöpfer, zu verwechseln. Die ›Entzauberung der Welt‹ (M. Weber) fängt dort an, wo zwei intellektuelle Manöver verknüpft werden: der Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus (Gott/Götter) *und* das Verständnis der Beziehung Gottes zur Welt als Schöpfung und nicht als Emanation oder Partizipation (Schöpfer/Schöpfung). Der Monotheismus für sich genommen ist nicht hinreichend, diese Entwicklung zu erklären, wie die hellenistische Kosmotheologie (Kosmotheologik) in ihren verschiedenen Versionen (platonisch, aristotelisch, stoisch) zeigt (*ein Kosmos, eine Gottheit*). Entscheidend ist vielmehr die Unterscheidung zwischen dem einen *Schöpfer* und der einen *Schöpfung* (*ein Gott, eine Welt*). Erst dadurch wurde die Welt ›entgöttlicht‹ oder ›entzaubert‹, also konsequent weltlich verstanden und erlebt.

Folgen dieser Entwicklung sind eine Reihe weiterer binärer Unterscheidungen in der Beschreibung der Welt. Zum einen die zwischen *Gott* und *Abgott* (*Götze, Idol*): Gott darf in keiner Weise mit einer geschaffenen Wirklichkeit gleichgesetzt oder verwechselt werden. Wo immer das geschieht, also etwas Geschaffenes vergöttlicht wird, liegt Idolisierung, Götzendienst und Aberglaube vor. Zum anderen die zwischen *Glaube* und *Aberglaube*: Diese Unterscheidung ist nicht deskriptiv, sondern normativ, sie kann nicht beschreibend (religionswissenschaftlich), sondern nur bewertend (theologisch) verwendet werden vom Standpunkt derer aus, die glauben, wirklich an Gott und nicht nur an einen Abgott zu glauben.

Im Sinn dieser vertikalen Säkularität haben (manche) Muslime mit Recht beansprucht, dass ein säkulares Leben für die islamische Welt immer eine Selbstverständlichkeit war, weil die entscheidende Differenz bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens die zwischen Gott und Welt war und nicht die zwischen religiösen und nichtreligiösen Sphären der Gesell-

schaft.¹⁹ In ähnlicher Weise gibt es auch im Christentum wichtige Stränge, die eine positive Haltung der säkularen Welt gegenüber einnehmen, zwischen ›Säkularisierung‹ (positiv) und ›Säkularismus‹ (negativ) unterscheiden²⁰ und für »a legitimate place for autonomy of the secular«²¹ plädieren, weil sie die Welt als Schöpfung verstehen, die in ihrer Weltlichkeit nach autonomen Regeln funktioniert, die sie Gott ihrem Schöpfer verdankt.

4.2 Religiös vs. Säkular (horizontale Säkularität oder säkulare Weltlichkeit)

Doch diese vertikale Weltlichkeit ist nicht die einzige Konzeption von Säkularität in der europäischen Tradition. Daneben tritt eine horizontale, die mit der ersten verknüpft werden kann, indem innerhalb der geschaffenen Welt ein binärer Gegensatz zwischen zwei (im vertikalen Sinn) ›säkularen‹ Bereichen des menschlichen Lebens gesetzt wird: denjenigen Vollzügen, die intentional auf Gott und an Gott gerichtet sind, und denjenigen, die sich auf die geschaffene Wirklichkeit richten. Dieser Gegensatz kann auf verschiedene Weisen verstanden und symbolisiert werden.

4.2.1 In lokalem Sinn (und seinen metaphorischen Ausweitungen) ist es der binäre Gegensatz zwischen *heilig* und *profan*, d.h. dem, was zum Bereich des Göttlichen gehört (z. B. der Tempel), und dem, was außerhalb dieses Bereiches liegt. Es war eben dieser in polytheistischen Religionen gängige Gegensatz, den die vertikale Säkularität am Leitfaden der – kosmotheologisch oder schöpfungstheologisch konzipierten – Grunddifferenz zwischen Gott und Welt zurückgewiesen und abgelehnt hatte. Ihn unter ihren Bedingungen neu zu etablieren, verändert seine Pointe: *Heilig* ist nur *Gott* und das, was *von Gott geheiligt wird*,²² nicht das, was Menschen als heilig bestimmen oder ausgrenzen.²³ Eine im traditionellen Sinn *heilige Handlung* zu vollziehen oder in einem *heiligen*

19 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Paolo Alto 2003, S. 205–206.

20 Vgl. Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart ²1958, S. 142 ff.

21 Robert Austin Markus, *Christianity and the Secular*, Notre Dame, IN 2006, S. 9.

22 Martin Luther, »Der kleine Katechismus« (1529), in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (= BSLK), Göttingen ¹³2010, S. 499–542, »3. Artikel des Glaubensbekenntnisses«, in BSLK, S. 511 f.

23 Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ⁸2010, S. 283 f.

Bereich zu leben, ist nicht weniger säkular (im vertikalen Sinn) als irgendeine andere weltliche Tätigkeit. Umgekehrt können profane Aktivitäten wie die, seinen Beruf verantwortlich auszuüben oder das Leben eines guten Bürgers zu führen, einen zusätzlichen religiösen Wert erhalten²⁴ und heilige Handlungen (im horizontalen Sinn) wie die, dem Kaiser Opfer zu bringen, zu einem unentschuldbaren Verstoß gegen den wahren Glauben an den einen wahren Gott werden.²⁵ In diesem Sinn bestand Martin Luther darauf, dass das ganze menschliche Leben vor Gott als Gottesdienst und Dienst am Nächsten zu leben sei,²⁶ nicht nur in einzelnen Bereichen (Gottesdienstfeiern) oder von manchen Menschen (Mönche und Nonnen). Wahres Christenleben findet sich nicht im monastischen Rückzug von der Welt, sondern im gewöhnlichen Berufs-, Familien- und Gesellschaftsleben der Christen, wenn diese nach dem Willen Gottes, und das heißt: nach der Grundregel der christlichen Nächstenliebe leben.²⁷

4.2.2 Im institutionellen Sinn ist es dagegen der binäre Gegensatz zwischen *kirchlich* und *politisch*, d.h. dem, was sich auf die Kirche bezieht, und dem, was sich im Unterschied dazu auf den Staat oder die politische Ordnung richtet. Insofern sich beide Ordnungen in bestimmten Institutionen manifestieren (Papst vs. Kaiser; kirchliche Ordnungen vs. politische Verwaltungen), kann die Kirche bzw. das Kirchliche als eine gesellschaftliche Institution neben anderen verstanden werden. Der Gegensatz zwischen kirchlichen und politischen Ordnungen und Aktivitäten wird so zum Ansatz einer Unterscheidung bzw. *Differenzierung unterschiedlicher Ordnungsbereiche innerhalb der Gesellschaft*.

Da die Gesellschaft der umfassende soziale Orientierungshorizont ist, kann diese Ordnungsdifferenz von keinem neutralen Standpunkt aus gesetzt und beschrieben werden, sondern nur entweder von kirchlicher oder nicht-kirchlicher bzw. umgekehrt politischer oder nicht-politischer Position. Das Nicht-Kirchliche schließt dabei alles ein, was nicht kirchlich ist, ob es politisch

24 Vgl. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass. 1989, S. 217–218.

25 Vgl. Adolf von Harnack, »Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten«, in Oscar von Gebhardt und Adolf von Harnack (Hg.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (NS 13), Leipzig 1905, S. 1–16.

26 Martin Luther, »Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum« (1517), prop. 1, in Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883 ff., 1, S. 229–238, 233; ders., »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520), in ebd., 7, S. 12–38.

27 Martin Luther, »De votis monasticis Martini Lutheri iudicium« (1521), in ebd., 8, S. 564–669; ders., »Die Schmalkaldischen Artikel« (1537), art. XIV, in BSLK (Fn. 22), S. 405–468, 461.

ist oder nicht, und das Nicht-Politische schließt alles ein, was nicht politisch ist, ob es religiös ist oder nicht. Deshalb gibt es eine religiöse (oder theologische) und eine säkulare (oder soziologische) Tradition des Gebrauchs dieser Unterscheidung in der Geschichte Europas, die häufig vermischt werden, aber eine verschiedene Pointe haben und deshalb zu unterscheiden sind.

4.3 Religiöse Unterscheidungen zwischen Religiös und Säkular (horizontale Säkularität in religiösem Sinn)

4.3.1 Von kirchlichem oder nicht-politischem Standpunkt aus kann der Gegensatz zwischen *religiös* und *säkular* als der binäre Gegensatz zwischen *kirchlich* und *säkular* formuliert werden, d. h. als Unterschied zwischen kirchlichen Aktivitäten, die sich auf das Leben der Kirche richten und zu diesem gehören, und anderen Aktivitäten anderer Institutionen und Akteure in der Gesellschaft. Das ist derselbe Gegensatz wie der zwischen *kirchlich* und *politisch* (vgl. 4.2.2), aber vom Standpunkt der Kirche aus formuliert und nicht vom Standpunkt der Politik oder der Gesellschaft überhaupt.

4.3.2 In ähnlicher Weise tritt diese Unterscheidung in monastischem Sinn auf als der binäre Gegensatz zwischen *klerikal* und *säkular*. Dieser Gegensatz differenziert im Blick auf die Rolle und Funktion von Klerikern zwischen dem monastischen Leben des religiösen Klerus und dem nicht-monastischen Leben des Weltklerus. Diese Unterscheidung wird vom Standpunkt einer bestimmten Gruppe innerhalb der Kirche gemacht (Mönche, religiöser Klerus). Er belegt exemplarisch, dass die externe Differenz zwischen Kirche und der übrigen Gesellschaft innerkirchlich in einer Reihe ähnlicher Unterscheidungen im Blick auf die Funktionen und Aktivitäten bestimmter kirchlicher Einrichtungen und Akteure reproduziert wird. Entsprechendes findet sich auch in protestantischen Konfessionskirchen, die zwischen kirchenbezogenen und gesellschaftsbezogenen Aktivitäten unterscheiden, insofern sie etwa verschiedene Ordinationen kennen für diejenigen, die zum Dienst am Wort berufen sind (Pfarrerinnen und Pfarrer), und diejenigen, die zu diakonischen und sozialen Aufgaben berufen werden (Diakoninnen und Diakone, Jugendarbeiter/innen, Sozialarbeiter/innen).

4.3.3 In funktionalem Sinn findet sich diese Differenz auch als Kontrast zwischen *Kirche* und *säkularem Gesellschaftsleben*. In diesem Sinn werden etwa Kunstwerke danach charakterisiert, ob sie für religiöse oder nicht-religiöse Zwecke bestimmt sind. Die sogenannten ›weltlichen Sonaten‹ des 17. Jahrhun-

derts etwa waren nicht für den kirchlichen, sondern den privaten und gesellschaftlichen Gebrauch komponiert und dienten nicht der religiösen Erbauung, sondern der musikalischen Unterhaltung.

4.4 Säkulare Unterscheidungen zwischen Religiös und Säkular (horizontale Säkularität in säkularem Sinn)

4.4.1 In politischem Sinn kann der Kontrast als Gegensatz zwischen *konfessionell* und *säkular* formuliert werden. Dieser Gegensatz wurde im Zug der Ausbildung der Nationalstaaten im Gefolge der Religionskriege in Europa etabliert und diente dazu, eine Reihe unterschiedlicher Entwicklungen aufeinander zu beziehen bzw. zu bündeln, nämlich (a) die Veränderung vom konfessionellen Streit zum säkularen Frieden (politisches Motiv: 16.–17. Jahrhundert), (b) die Veränderung von einer monopolistischen Staatswirtschaft zu einer freien Marktwirtschaft (ökonomisches Motiv: 18.–19. Jahrhundert) und (c) die Veränderung von einer autoritären religiösen Vergangenheit zu einer liberalen Moderne (kulturelles Motiv: 19.–20. Jahrhundert).

Im Licht jeder dieser Veränderungen wird das Säkulare anders akzentuiert und dementsprechend auch das Religiöse anders verstanden. Aus der Sicht von (a) heißt es, dass säkulare politische Mächte nicht in religiöse Angelegenheiten eingreifen sollen (›Religion ist Privatsache²⁸). Aus der Sicht von (b) wird zugestanden und rechtlich ermöglicht, dass verschiedene Konfessionen, Denominationen oder Religionen innerhalb ein und desselben Nationalstaates koexistieren können (›Religion ist plural, ›Religion gibt es nur als kontingente geschichtliche Religionen²⁹). Aus der Sicht von (c) kann nur das, was sich nach öffentlichen Standards einer neutralen und universalen Vernunft verteidigen lässt, ernst genommen werden (›Religiöser Glaube ist vorwissenschaftlich und kann nicht rational oder vernünftig vertreten werden³⁰). Wo diese verschiedenen Beurteilungen von Religion als *privat*, *plural* und *vor-wissenschaft-*

28 Vgl. Thomas Jefferson, »The Virginia Statute for Religious Freedom 16 January 1786«, Record of the General Assembly, Enrolled Bills, Record Group 78, Library of Virginia, in W. W. Hening (Hg.), *Statutes at Large of Virginia*, vol. 12 (1823), S. 84–86.

29 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« (1799), in Friedrich Schleiermacher, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, hg. von Günter Meckenstock (Kritische Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 2), Berlin/New York 1984, S. 185–326.

30 Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004; ders., *Letter to a Christian Nation*, New York 2006; Dawkins, *The God Delusion* (Fn. 18).

lich verknüpft werden, verändern sich säkulare Positionen zu antireligiösem Säkularismus.

5. Beschreibungsebenen von Säkularisierung

In diesem Sinn wird ›Säkularismus‹ ein Schlüsselbegriff der Moderne, und zwar gerade in normativem, nicht in deskriptivem Sinn. Um dieser pauschalen Sicht kritisch differenzierend entgegenwirken zu können, hat C. J. Sommerville vorgeschlagen, beim Gebrauch des Ausdrucks ›Säkularisierung‹ (›secularization‹) folgende Ebenen der Beschreibung zu unterscheiden.³¹

1. Auf der Makroebene gesellschaftlicher Strukturen bezieht sich ›Säkularisierung‹ auf die *gesellschaftliche Ausdifferenzierung*, also auf den Prozess, in dem sich die verschiedenen Sphären der Gesellschaft wie das Ökonomische, Politische, Rechtliche oder Moralische in wachsendem Maß zu eigenständigen Operationsbereichen mit eigenen Regeln und Verfahrensweisen ausbilden, die sich wechselseitig in relativer Eigenständigkeit gegenüber stehen.

2. Auf der Ebene individueller Institutionen bezieht sich der Ausdruck ›Säkularisierung‹ auf die *Transformation* religiöser Institutionen in säkulare.

3. Auf der Ebene des Handelns bezieht sich der Ausdruck ›Säkularisierung‹ auf den *Transfer legitimer Autorität* für bestimmte Aktivitäten von religiösen auf säkulare Institutionen. In den meisten westlichen Staaten haben Regierungen, der non-profit Sektor und der Privatsektor der Gesellschaft es übernommen, die Bedingungen gesellschaftlicher Wohlfahrt und sozialer Absicherung sicherzustellen.

4. Sofern es um Mentalitäten geht, bezieht sich ›Säkularisierung‹ auf den *Übergang von letzten Zielen* (›ultimate concerns‹) zu *uns nächst- oder näherliegenden Zielen* im Leben von Individuen (›proximate concerns‹).

5. Auf der Ebene der statistischen Beschreibung des Verhaltens von Bevölkerungen schließlich bezieht sich ›Säkularisierung‹ auf das breite Muster eines zunehmenden Rückgangs in der Häufigkeit und Intensität der Teilnahme am religiösen Leben im Unterschied zu den Säkularisierungstendenzen auf der Ebene von Individuen.

Diese verschiedenen Beschreibungsebenen hängen nicht notwendig zusammen und implizieren sich nicht gegenseitig. Ohne zu sagen, auf welcher Ebene man den Ausdruck ›Säkularisierung‹ oder ›säkular‹ verwendet, kann

31 C. John Sommerville, »Secular Society, Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term Secularisation«, in *Journal of the Scientific Study of Religion* 37 (1998), S. 249–253.

der Gebrauch dieser Ausdrücke nur Verwirrung stiften. Werden diese Verwendungsweisen von ›Säkularisierung‹ nicht oder nur unzureichend unterschieden, wächst die Gefahr, mit dem Ausdruck ›säkular‹ nicht mehr beschreibend und differenziert von ›Säkularität‹, sondern wertend und pauschal von ›Säkularismus‹ zu sprechen.

6. Säkularismus in positivem und negativem Sinn

Dabei ist allerdings zu beachten, dass auch dieser Terminus positiv und negativ verwendet werden kann. Wo er positiv gebraucht wird, werden in der Regel die folgenden Aspekte hervorgehoben:

1. In politischem Sinn wird betont, dass Religionen, religiöse Aktivitäten und religiöse Überzeugungen im öffentlichen Raum einer Gesellschaft nichts zu suchen haben. Sie sollten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit keine Rolle spielen.

2. In institutionellem Sinn wird auf einer Trennung von Staat und Kirche (politischen und religiösen Institutionen und Organisationen) bestanden, ob im Sinn einer strikten Unabhängigkeit beider Seiten voneinander, wie in den USA, oder im Sinn der antiklerikalen *laïcité* in Frankreich.

3. In ideologischem Sinn wird religiöser Glaube als ein Schlüssel zum Verständnis der Welt abgelehnt und ein unüberbrückbarer Graben zwischen Vernunft und Religion behauptet. Religiöse Überzeugungen gehören zu einer vorwissenschaftlichen Vergangenheit und haben nichts zu suchen in einer vernunftgeleiteten modernen Welt und Gesellschaft.

Wo diese Komponenten verknüpft werden, verdichtet sich der Säkularismus zu einer weltanschaulichen Ideologie.³²

Dagegen haben sich in den vergangenen Jahren Bewegungen wie die ›Radical Orthodoxy‹ gerichtet, die diesem ideologischen Verständnis eine christliche Gegenideologie entgegensetzen. Säkularismus, Säkularität und die Rede von einer säkularen Welt werden pauschal als modernistische Ideologie kritisiert.³³ Der Säkularismus, so heißt es, habe die westliche Kultur in Europa seit der Aufklärungsepoche dominiert, aber seine Wurzeln reichten bis in die Anfänge des Skotismus und dessen weitreichenden kulturellen Auswirkungen

32 Vgl. Richard Schröder, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg/Basel/Wien 2008.

33 John Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford 2006; Phillip Blond, *Post-Secular Philosophy*, London 1997; James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004.

zurück.³⁴ Der Skotismus habe das westliche Denken im Allgemeinen und die westliche Theologie im Besonderen dazu verführt, sich von der platonisierenden Weltsicht der Kirchenväter und insbesondere Augustins abzuwenden. Er habe die Tendenz befördert, eine realistische Weltsicht durch einen konfusen Nominalismus zu ersetzen, eine irreführende Lehre eines einheitlichen Seinsverständnisses von Gott und Welt vertreten, die Auffassung verteidigt, politische Autorität gründe im Volkswillen und nicht im Willen Gottes, und zu einer fragwürdigen Marginalisierung der Theologie in den akademischen Institutionen des Westens geführt. Wie leicht zu erkennen ist, kritisiert die Radical Orthodoxy den Säkularismus der Moderne, indem sie mit denselben breitflächigen und undifferenzierten Argumenten operiert wie dieser, nur eben von einem nicht-säkularen Standpunkt aus und nicht von einem säkularen.³⁵ Zu Recht hat Charles Mathewes betont, dass die Vertreter der Radical Orthodoxy in ihrer Kritik der säkularen Moderne von genau denselben Voraussetzungen ausgehen, dieselbe Problemstellung akzeptieren, denselben Argumentationsstil pflegen und in denselben Kategorien denken wie diejenigen, die sie als Vertreter des Säkularismus und der säkularen Moderne kritisieren und attackieren.

7. Das Selbstmissverständnis des Fundamentalismus

Nach diesem Muster verfahren viele religiöse Reaktionen auf die Moderne und die meisten fundamentalistischen Zurückweisungen des Modernismus und Säkularismus. Sie alle positionieren sich auf der anti-säkularen Seite des Kontrasts *religiös* vs. *säkular*, und sie alle verwischen die Differenz zwischen vertikaler und horizontaler Säkularität, indem sie ihre jeweilige eigene religiöse Sicht mit der Sicht Gottes identifizieren. Dabei übersehen sie eine Reihe wichtiger Perspektivenänderungen in der Geschichte der europäischen Kultur und verwirren sich in gegenläufigen Perspektiven:

1. Es ist eines, das Säkulare wie das traditionelle Christentum von religiösem Standpunkt aus als das zu bestimmen, *was nicht religiös ist*, etwas anderes dagegen, das Religiöse von säkularem Standpunkt aus als das zu bestimmen, *was nicht säkular ist*. Der religiöse Fokus der ersten Bestimmung (›säkular‹ = ›nicht religiös‹) und der säkulare Fokus der zweiten Bestimmung (›religiös‹ =

34 John Milbank, Catherine Pickstock und Graham Ward (Hg.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London 1999.

35 Vgl. Wayne J. Hankey und Douglas Hedley (Hg.), *Deconstructing Radical Orthodoxy: Post Modern Theology, Rhetoric and Truth*, Farnham 2005.

›nicht säkular‹ gehören nicht zur selben Perspektive, sondern zu verschiedenen Perspektiven und lassen sich deshalb weder ohne weiteres addieren noch einander auf derselben Ebene entgegensetzen.

2. Entsprechend ist es eines, die nicht-religiöse (säkulare) Sicht der Religion als das, *was nicht säkular ist*, von einem religiösen Standpunkt aus zurückzuweisen (religiöser Fokus), aber etwas anderes, es von einem nicht-säkularen (d. h. säkular konstruierten ›religiösen‹) Standpunkt in der säkularen Perspektive aus zu tun (nicht-religiöser Fokus). Im letzten Sinn wird der Säkularismus der Moderne genau von dem Standpunkt aus kritisiert, den er selbst geschaffen hat, indem er die Religion und alles Religiöse normativ als vormodern und nicht-säkular aus seinem Weltbild ausgeschlossen hat.

3. Das ist genau das, was der Fundamentalismus tut: Er reagiert auf den normativen Säkularismus der Moderne in dessen Weise und indem er das tut, verkehrt er die Religion, die er verteidigt, in eine Anti-Ideologie zur Ideologie der säkularistischen Moderne. Fundamentalismus ist keine Rückkehr zur Religion, wie diese war, ehe sie vom modernen Säkularismus marginalisiert wurde, sondern ein Protest der Marginalisierten gegen die Moderne in den Kategorien der Moderne.

Was hier geschieht, kann in theologischer Sicht als ein fundamentales Selbstmissverständnis der eigenen Position beschrieben werden. Es wird nicht gesehen, dass die vertikale Säkularität des christlichen Glaubens die binäre Differenz zwischen *göttlich* und *weltlich* als eine Differenz innerhalb der Schöpfung grundsätzlich in Frage stellt, insofern alle innerweltlichen Unterscheidungen zwischen *säkular* und *religiös* (in welchem Sinn auch immer) auf der Seite des Weltlichen und nicht des Göttlichen loziert werden. Stattdessen versucht man, den weltlichen Kontrast von *säkular* und *religiös* in eine Dominanz des Religiösen über das Säkulare zu erheben, indem man das Religiöse (im Sinn des horizontalen Gegensatzes) mit dem Göttlichen (im Sinn des vertikalen Gegensatzes) identifiziert. Damit wird der religiöse Fundamentalismus zum Opfer genau der religiösen Kritik, die er zu verteidigen sucht, weil diese an die Stelle der verzauberten Welt eine Sicht der Welt als Schöpfung gesetzt hat, die in keinem Sinn und in keiner Hinsicht mit dem Göttlichen in irgendeiner Weise zu identifizieren ist.³⁶ Was der religiöse Fundamentalismus verteidigt, ist nichts anderes als eine Version der säkularen Moderne, die er attackiert.

36 Vgl. Markus, *Christianity and the Secular* (Fn. 21).

8. Post-Säkular?

Wie deutlich wurde, ist der Sinn des Ausdrucks ›religiös‹ nicht durchgehend durch den Kontrast zu ›säkular‹ bestimmt, während in den Sinn von ›säkular‹ die Negation von ›religiös‹ in irgendeinem Sinn stets eingezeichnet ist. Man kann deshalb nicht von ›säkular‹ oder ›Säkularität‹ reden, ohne den Bezug zum Religiösen ins Spiel zu bringen. Auch wer ein säkulares Zeitalter propagiert, bleibt religionsfixiert.

Das scheint dort gesehen zu werden, wo unter dem Stichwort des ›Post-Säkularen‹ die Überwindung der religionskritischen Moderne durch eine religionsfreundlichere Post-Moderne propagiert wird.³⁷ Doch damit wird nur eine mögliche Lesart der Denkfigur des Post-Säkularen in den Vordergrund gerückt. Das Bild ändert sich, wenn man den Operator ›post‹ nicht nur auf ›säkular‹, sondern den ganzen Sinnkontrast von ›säkular vs. religiös‹ bezieht, also nicht nur die Überwindung einer säkularen Moderne meint, sondern die Überwindung einer Moderne, die sich durch Absetzung von einer religiösen Vormoderne als säkular bestimmt hat. ›Post-säkular‹ ist dann kein Indikator für den Wiedergewinn des Religiösen in der säkularen Welt der Moderne, sondern für eine Verabschiedung sowohl des Säkularen wie des damit mitgesetzten Religiösen. Erst damit lebt man nicht nur in einem säkularen Zeitalter, sondern in einer wirklich post-säkularen Welt.

Um das wenigstens umrisshaft zu konkretisieren, sei der Begriff des Post-Säkularen im angedeuteten Sinn kurz näher erläutert. Eine post-säkulare Welt gibt es nur, wo es eine post-säkulare Gesellschaft gibt, und die gibt es erst da, wo der Staat sich nicht mehr als säkular versteht oder bestimmt. Was heißt das?

Grundsätzlich ist von der Unterscheidung zwischen *Staat* (der politischen Sphäre) und *Gesellschaft* (der Totalität aller sozial differenzierten Sphären) auszugehen, die seit dem 19. Jahrhundert fest etabliert ist. Das Verhältnis von *Staat und Kirche* oder von *Staat und Religion* kann seither nicht mehr als Paradigma für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft insgesamt dienen. Denn jenes ist eine Beziehung zwischen verschiedenen Teilsystemen der Gesellschaft (Religion und Staat), dieses dagegen eine Beziehung zwischen der Gesellschaft als ganzer und einer ihrer Teilsysteme (Religion und Gesellschaft). Man muss den Sinn des Säkularen daher differenziert durchdenken, indem man ihn auf die Gesellschaft, den Staat und das Leben von Individuen hin spezifiziert.

³⁷ Mike King, »Towards a Postsecular Society«, in *Network, the Science and Medical Network Review* (2003), S. 7–11; ders., »Art and the Postsecular«, in *Journal of Visual Art Practice* 4:1 (2005), S. 3–17.

Stellt man die Differenz von Staat und Gesellschaft in Rechnung, dann kann man in der Entwicklung der europäischen Moderne vier typische Konstellationen von *Staat*, *Gesellschaft* und *Individuen* unterscheiden, die ich in offensichtlicher Übereinfachung den *religiösen*, *toleranten*, *säkularen* und *post-säkularen* Staatstyp nenne.

1. *Religiöse Staaten* schreiben vor, welche Religion von ihren Bürgern zu praktizieren ist.³⁸ Das kann aus religiösen Gründen geschehen, weil man der Überzeugung ist, nur diese eine Religion sei wahr und in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, wie es im mittelalterlichen Europa der Fall war. Oder es kann aus politischen Gründen geschehen, wie in den europäischen Nationalstaaten des 16. und 17. Jahrhunderts, wo man zur Sicherung der Einheit des Staates und der Einheitlichkeit einer kulturell diversen Bevölkerung darauf bestand, dass eine und nur eine Religion offiziell anerkannt und verbindlich für jedermann ist: *Ein Staat, eine Religion (oder Kirche)*.

Religiös ist der Staat, weil er seinen Bürgern eine bestimmte Religion vorschreibt, die für sie verbindlich ist. Bürger eines solchen Staates im vollen Rechtssinn kann nur sein, wer (je nachdem) katholisch, lutherisch, calvinistisch, jüdisch, muslimisch, buddhistisch, hinduistisch usw. ist. Zwischen *Staat* und *Gesellschaft* wird hier noch nicht unterschieden. Auch die Unterscheidung zwischen *Staat* und *Kirche* ist nur eine rechtliche Unterscheidung zwischen dem Bereich des Politischen und des Religiösen innerhalb einer stratifizierten Gesellschaft, die nicht nur grundsätzlich zwischen Gott und Welt unterscheidet (vertikale Säkularität), sondern auch innerhalb der Welt zwischen religiösen (heilig, klerikal, kirchlich) und nicht-religiösen (profan, säkular, politisch) Sphären und Aktivitäten. Für die *Bürger* eines solchen Staates sind beide Seiten der Unterscheidung verbindlich: Niemand kann Bürger dieses Staates sein, ohne auch Mitglied der entsprechenden Kirche oder Religionsgemeinschaft zu sein. Die konkrete Form eines solchen Staates kann dagegen variieren und entweder den Charakter einer Theokratie (das Zusammenfallen der Kirche mit dem Staat) oder einer Staatskirche (das Zusammenfallen des Staates mit der Kirche) haben.

2. *Tolerante Staaten* legen nicht fest, welche Religion für ihre Bürger verbindlich ist. Aber sie nehmen an, dass alle Bürger eine Religion mehr oder weniger intensiv praktizieren, wie es in den europäischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert in der Regel der Fall war.³⁹ Es mag zwar eine Mehrheits-

38 Zu diesem Typ gehören auch antireligiöse Staaten, die Atheismus vorschreiben oder alle bzw. bestimmte Religionen für ihre Bürger ausschließen.

39 Vgl. Claus Dieter Classen, *Religionsrecht*, Tübingen 2006; Ingolf U. Dalferth und Cla Reto Famos (Hg.), *Das Recht der Kirche. Zur Revision der Zürcher Kirchenordnung*, Zürich 2004.

religion geben, der bestimmte Privilegien zugestanden werden (z. B. – weit über das 19. Jahrhundert hinaus – die anglikanische Kirche in Großbritannien, die reformierten Kirchen in der Schweiz, die lutherischen Kirchen in den skandinavischen Ländern, die römisch-katholische Kirche in Polen, Italien oder Spanien). Aber andere Religionen werden toleriert, sofern sie bestimmte Regeln einhalten, und sie können von den Bürgern praktiziert werden, ohne dass diese ihre Bürgerrechte gefährden oder einbüßen. In solchen Staaten wird also keine bestimmte Religion für alle als verbindlich vorgeschrieben, sondern es werden verschiedene Religionen toleriert: *Ein Staat, verschiedene Religionen (oder Kirchen)*.

Tolerant ist ein solcher Staat, weil er zwar erwartet, dass seine Bürger eine Religion praktizieren, und es vielleicht vorzieht, dass sie eine bestimmte Religion praktizieren, aber er akzeptiert, dass sie sich aus freien Stücken für die Religion entscheiden, die sie bekennen und leben wollen (Religionsfreiheit). Im Horizont der Gesellschaft eines solchen Staates wird nicht nur zwischen *Staat* und *Religion* unterschieden, sondern auch zwischen verschiedenen Religionen, Kirchen, Konfessionen oder Denominationen. Das befördert die Unterscheidung zwischen *Gesellschaft* und *Staat* (dem politischen System) und ebnet den Weg für ein sozial ausdifferenziertes Gesellschaftssystem und einen säkularen Staat. Die *Individuen* können in einem solchen Staat die eine oder eine andere oder auch keine Religion praktizieren und obgleich das im einen oder anderen Fall mit Nachteilen in der gesellschaftlichen Akzeptanz und im sozialen Ansehen verbunden sein kann, brauchen sie nicht zu befürchten, dass ihre religiöse oder nicht-religiöse Orientierung ihre Rechte als Bürger gefährden könnten. In solchen Staaten wird Religion zunehmend als eine private und nicht als eine öffentliche (d. h. politisch relevante) Angelegenheit angesehen. Und je besser die Implikationen dieses Prinzips für die Freiheit der Religion, die Behandlung von Atheisten und anderen Nichtglaubenden, die soziale Stabilität und die politische Akzeptanz des Staates verstanden und gezogen werden, desto mehr wird ein toleranter Staat zu einem säkularen Staat.

3. *Säkulare Staaten* überlassen es (im Unterschied zu antireligiösen Staaten) nicht nur ihren Bürgern, zwischen religiösen oder nicht-religiösen Lebensweisen zu wählen. Sie verbieten es sich selbst durch Gesetz, sich in die religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen und Praktiken ihrer Bürger einzumischen, und sie nehmen ausdrücklich und in rechtlich verbindlicher Form eine neutrale Haltung gegenüber allen Fragen der Religion und des Religiösen ein. Säkulare Staaten schreiben weder eine Religion vor noch tolerieren sie verschiedene Religionen, sondern sie akzeptieren das grundlegende Recht eines jeden Bürgers, das religiöse oder nicht-religiöse Leben zu leben, das sie

wollen.⁴⁰ Das gilt unabhängig davon, ob sie darüber hinaus auf einer Pflicht ihrer Bürger bestehen, ihre Zustimmung zu Zwangsgesetzen nicht nur religiös und damit für sich, sondern öffentlich und mit vernünftig nachvollziehbaren Gründen für alle zu rechtfertigen.⁴¹ Das heißt, säkulare Staaten sind neutral nicht nur im Blick darauf, welche Religion ihre Bürger praktizieren, sondern auch im Blick darauf, ob sie überhaupt eine Religion praktizieren oder keine, oder ob sie ein nicht- oder antireligiöses Leben führen. In einem solchen Staat werden niemandem religiöse oder nicht-religiöse Lebensanschauungen oder Lebensweisen vorgeschrieben, sondern jeder und jede hat das Recht, sich für die Art von Leben zu entscheiden, die er oder sie wünscht: *Ein Staat, viele Religionen und Nicht-Religionen*.

Ein solcher Staat ist nicht nur tolerant, sondern definiert sich als neutral im Blick auf die Option zwischen religiösen und nicht-religiösen Lebensweisen. Er beschränkt sich selbst durch das Gesetz, keine pro- oder anti-religiösen Gesetze zu erlassen. Und er unterscheidet systematisch zwischen der Selbstbeschreibung religiöser Gruppen und Traditionen in ihrer eigenen Sprache, Begrifflichkeit oder Symbolik (christlicher Glaube, Kirche, Weihnachten, Ostern) und seiner eigenen neutralen Rechtssprache für diese gesellschaftlichen Realitäten (Religionen, religiöse Gemeinschaften, Festzeiten, Feiertage usw.). Die *Gesellschaft* wird damit immer klarer vom Staat und anderen gesellschaftlichen Sphären (Recht, Ökonomie, Wissenschaft, Religion, Medien, Privatleben usw.) unterschieden und es wird nicht nur geduldet, wenn Individuen eine Religion ihrer Wahl oder keine Religion praktizieren, sondern sie haben dazu ein verbrieftes Recht.

4. *Post-säkulare Staaten* unterscheiden sich von säkularen Staaten darin, dass sie sich nicht mehr als neutral gegenüber dem Religiösen oder Nicht-Religiösen definieren. Sie beziehen keine Position im Blick auf die religiöse oder nicht-religiöse Lebensweise ihrer Bürger, aber sie enthalten sich auch dessen, ihre Neutralität zu betonen oder ausdrücklich herauszustellen, dass sie *keine* Position im Blick auf religiöse Fragen beziehen oder vertreten. Sich auf das Religionsthema in irgendeiner Weise zu beziehen, ist für sie irrelevant geworden. Das muss nicht heißen, dass unterstellt wird, Religion und Glaube seien unwichtig, oder dass sie ignoriert, unterdrückt, angegriffen oder mit mehr Verdacht beobachtet würden als andere Sphären, Organi-

40 Vgl. Classen, Religionsrecht (Fn. 39); Michael Germann, »Kirchliche Institutionen im modernen Verfassungsstaat«, in Andreas Arndt, Ulrich Barth und Wilhelm Gräßl (Hg.), *Christentum, Staat, Kultur: Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006*, Berlin 2008, S. 411–432.

41 Vgl. Christopher J. Eberle, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge 2002.

sationen oder Aktivitäten in der Gesellschaft. Es besagt vielmehr, dass der Staat nicht mehr den Bezug zum Religionssystem in besonderer Weise in den Vordergrund stellt und ausdrücklich herausstreicht, wenn er seine Beziehungen zu den anderen gesellschaftlichen Sphären oder Teilsystemen beschreibt, indem er betont, er sei im Blick auf religiöse Fragen ›neutral‹ oder ›säkular‹.

Eine solche post-säkulare Indifferenz ist nur unter zwei Bedingungen möglich. Zum einen muss der Staat, also das politische System, gelernt haben, klar zwischen seinen Beziehungen zur Gesellschaft als ganzer, zu den anderen Teilsystemen der Gesellschaft wie Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Religion usw. und zu den individuellen Bürgern und ihren Praktiken, Aktivitäten, Lebensanschauungen und Lebensweisen zu unterscheiden. Zum andern darf er die Beziehung zur Religion gegenüber der Beziehung zu anderen Teilsystemen der Gesellschaft nicht mehr besonders herausstellen, sondern diese nur als eine Beziehung unter anderen behandeln. Das hat nichts mit Rationalisierung oder Privatisierung von Religion zu tun, also mit der Forderung, religiöse oder nicht-religiöse Überzeugungen rational zu rechtfertigen oder moralisch zu legitimieren, oder Religionen nur einen Platz im Privatleben von Menschen zuzugestehen, aber ihnen keine öffentliche Rolle zuzubilligen. Ob religiöse oder nicht-religiöse Überzeugungen rational oder moralisch gerechtfertigt werden können oder nicht, ist eine Frage an die Menschen, die sie vertreten, aber keine Aufgabe oder Angelegenheit des Staates. Und ob einer Religion eine private oder öffentliche Rolle zuerkannt wird, ist eine Frage an die Gesellschaft, nicht an den Staat. Es geht nicht um eine politische Rolle der Religion, sondern um die Anerkennung dessen, dass im Gefolge der Ausdifferenzierung der Gesellschaft auch mit der Ausdifferenzierung verschiedener ›Öffentlichkeiten‹ gerechnet werden muss.⁴²

Ein post-säkularer Staat ist dementsprechend indifferent und nicht nur neutral im Blick auf religiöse oder nicht-religiöse Fragen. Es mag viele Religionen und Nichtreligionen in einer Gesellschaft geben, aber der Staat sieht keinen Anlass, seine Beziehungen zu ihnen in besonderer Weise zu definieren oder zu betonen. Es bedarf ebenso wenig eines Gesetzes, dass es kein Gesetz für oder gegen eine Religion geben darf, wie es keines Gesetzes bedarf, dass es kein Gesetz für oder gegen den Sport oder das Gärtnern oder das Musizieren geben darf. Falls es notwendig wird und Probleme entstehen, können diese pragmatisch im Rah-

42 Vgl. Ingolf U. Dalferth, »Öffentlichkeit, Universität und Theologie«, in Edmund Arens und Helmut Hoping (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 38–71; ders., »Religion als Privatsache? Zur Öffentlichkeit von Glaube und Theologie«, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 149 (2001), S. 284–297.

men anderer Gesetze bearbeitet werden. Aber der Staat privilegiert seine Kontrastbeziehung zur Religion nicht länger als das, wodurch er seine Funktion in der Gesellschaft definiert und bestimmt: Er ist kein säkularer Staat mehr, weil er sich weder im positiven noch im negativen Sinn im Bezug auf Religion definiert. In einer post-säkularen *Gesellschaft* kann es Religion daher geben oder nicht geben, aber diese kontingente Tatsache ist von keinem größeren Gewicht für das politische oder irgendein anderes Teilsystem der Gesellschaft als irgendein anderer sozialer Sachverhalt. Schließlich können *Individuen* in post-säkularen Gesellschaften religiös oder nicht-religiös leben oder nicht, es kann ein religiöses Teilsystem der Gesellschaft mit der entsprechenden religiösen Öffentlichkeit geben oder nicht. Aber keines der nicht-religiösen Teilsysteme definiert seine Beziehungen zu anderen auf religiöse Weise *oder* dadurch, dass ausdrücklich auf eine religiöse Bestimmung verzichtet wird. Wenn es Religion gibt, dann ist das eine kontingente Tatsache. Aber es ist nichts, was die Gesellschaft als ganze oder irgendeines der gesellschaftlichen Teilsysteme herausfordern oder nötigen würde, dazu eine besondere positive oder negative Haltung einzunehmen. Religion gibt es oder gibt es nicht. Die Gesellschaft ist dadurch nicht anders betroffen als durch die Existenz oder Nichtexistenz irgendeiner anderen sozialen Tatsache.

Bringt man diese – sehr grob gezeichneten – vier Staats- und Gesellschaftstypen unter dem Gesichtspunkt der Leitdifferenz von ›religiös‹ und ›säkular‹ in eine zeitliche Abfolge, dann ergibt sich folgendes Bild:

1. Auf der Ebene des *Staates* oder des politischen Systems gibt es eine Entwicklung vom *religiösen* über den *toleranten* und *säkularen* zum *post-säkularen* Staat, aber die entscheidende Veränderung ist die vom *religiösen* zum *säkularen Staat*, während der tolerante Staat nur eine Übergangsgröße darstellt und für den Bürger zwischen dem säkularen und post-säkularen Staat im Prinzip (wenngleich keineswegs auch notwendigerweise faktisch) keine signifikante Differenz besteht.

2. Auf der Ebene der *Individuen* liegt der entscheidende Veränderungsschritt dagegen im Übergang von einem *toleranten* zu einem *säkularen* Staat, in dem Personen mit verschiedenen religiösen oder nicht-religiösen Ansichten nicht nur toleriert werden, sondern das verbrieftete Recht haben, innerhalb gesetzlicher Grenzen ihre religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen zu bekennen und zu praktizieren. Der weitere Wechsel von einer säkularen zu einer post-säkularen Gesellschaft markiert auf der Ebene des individuellen Lebens dagegen keine wesentliche Veränderung, da nichts jetzt möglich wird, was vorher noch nicht möglich gewesen wäre, jedenfalls im Prinzip nicht: Es gibt nichts, was ein post-säkulares Individuum tun könnte und ein säkulares im Prinzip nicht auch hätte tun können, auch wenn die konkreten

Lebensumstände in beiden Fällen sehr verschieden sein mögen. Jeder kann religiös leben oder anders.

3. Auf der Ebene der *Gesellschaft* schließlich gibt es eine Entwicklung von einer (relativ) undifferenzierten Gesellschaft, die nicht (oder nicht konsequent) zwischen verschiedenen Teilsystemen unterscheidet, zu einer Gesellschaft, die das klar tut und sich entsprechend unmissverständlich von ihren Teilsystemen unterscheidet und keines davon in besonderer Weise den anderen gegenüber privilegiert, wenn sie sich selbst bestimmt und charakterisiert. In einer post-säkularen Gesellschaft hat das politische System (der Staat) aufgehört, sich selbst nicht nur als religiös, sondern auch als säkular zu bezeichnen und damit weder explizit noch implizit durch Bezug auf Religion zu definieren. Solange sich ein Staat dagegen als säkular beschreibt, weist er eine religiöse Selbstbestimmung ausdrücklich ab, aber bestimmt sich eben dadurch *negativ* so, dass die *Abweisung einer religiösen Bestimmung ein wesentliches Moment seiner Selbstbestimmung* wird. Es ist eines, sich nicht mit einer Religion zu identifizieren, ein anderes, jede derartige Identifikation abzulehnen, und ein drittes, keine Nötigung zu haben, eine solche Identifikation abzulehnen oder sich ausdrücklich zur Neutralität gegenüber religiösen, nicht-religiösen oder anti-religiösen Orientierungen oder Lebensentwürfen zu bekennen. Nur in diesem dritten Fall liegt nicht nur eine säkulare, sondern eine post-säkulare Gesellschaft vor.

Während es daher wenig sinnvoll ist, von ›post-säkularen Individuen‹ zu sprechen – sieht man einmal von den sogenannten »Apatheisten« ab⁴³ –, kann man sinnvoll von einer post-säkularen Welt und post-säkularen Staaten und Gesellschaften reden. Aber post-säkulare Gesellschaften sind nicht diejenigen, in denen die Flut der Säkularisierung zum Stoppen gekommen ist, so dass die Menschen wieder die Religion praktizieren und den Glauben leben können, die sie wollen. Sie sind vielmehr diejenigen Gesellschaften, in denen sich die Staaten nicht mehr als säkular definieren. Die eigentliche Pointe der Rede vom Post-Säkularen liegt daher nicht auf der Ebene des individuellen Lebens, sondern der Staaten und der Gesellschaft: *Staaten* können säkular oder nicht-säkular (prae- oder post-säkular) sein. *Gesellschaften* sind post-säkular, sofern ihr politisches System im Hinblick auf Fragen des Religiösen oder Nicht-Religiösen indifferent geworden ist. Aber auf der Ebene des *individuellen Lebens* wird durch

43 »An atheist is a type of atheist who, rather than not believing in any gods because the arguments for them are weak, simply doesn't care about the existence of any gods and goes about life as if none existed«, http://atheism.about.com/library/glossary/general/bldef_apatheist.htm (1.9.2011); vgl. Dionysios Thriambos, »Apatheism, Allognosticism, and the American Religious Landscape«, <http://hermetic.com/dionysos/apatheist.htm> (1.9.2011).

die Differenz zwischen säkular und post-säkular kein relevanter Unterschied markiert, weil alles, was für ein frei bestimmtes religiöses oder nicht-religiöses Leben erforderlich ist, sich sowohl in einer säkularen wie einer post-säkularen Gesellschaft findet – vorausgesetzt, die Unterscheidung zwischen ›religiös‹ und ›säkular‹ wird im Sinn der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung verstanden und nicht mit den Themenkomplexen der Privatisierung und Rationalisierung vermischt.

Helmut Goerlich

Säkularität – Religiosität – Egalität – in einer nicht nur auf die Grenzen verfasster Rechte fixierten Perspektive

Seit die Römer ihre Könige und deren Recht beseitigt haben, war ihr Recht das der Republik und als solches deren säkularer Rationalität verpflichtet. Es entstand eine säkulare Republik, die letztlich nur den Bürger als Basis kannte. Ganz anders war das Heilige Römische Reich deutscher Nation in seiner kaiserlichen Tradition eine nach seinem Verständnis auch göttlich bestimmte Ordnung. Der Kaiser stand nicht erst seit den Staufern in höherer Gnade Gottes; das Reich war nicht säkular,¹ war aber mehreren Säkularisierungsprozessen ausgesetzt – von innen religionsrechtlich seit dem Westfälischen Frieden und zunehmend von außen seit dem Frieden von Lunéville 1801; Schritte, die zu seinem glanzlosen Ende führten. Im Westen haben allerdings seit der Aufklärung und der von ihr aufgegriffenen, aber in England schon älteren Theorie der Republik² Revolutionen nicht nur neues, sondern auch genuin säkulares Recht ermöglicht. Säkularisierungsprozesse sind mithin vom konstituierenden Status der Säkularität als Grundsatz eines Gemeinwesens und seines Rechts zu unterscheiden. Um diesen geht es, Säkularisierungsprozesse sind hier nicht weiter Gegenstand.³

1 Zur Unvergänglichkeit Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957, S. 291 ff.: das Imperium ist nun auf Dauer übertragen; zur Allwissenheit Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1997; spätantike Vorgänge der polytheistischen Resakralisierung sind hier nicht Gegenstand; es bleibt aber die Trennung des weltlichen vom sakralen Bereich, vgl. Wolfgang Waldstein und J. Michael Rainer, *Römische Rechtsgeschichte*, 10. Aufl., München 2005, § 5 Rn. 13, S. 28.

2 Klassisch Zera S. Fink, *The Classical Republicans. An Essay in the Rediscovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston 1945.

3 Zu diesen Säkularisierungsprozessen in Deutschland und den Nachwirkungen bis heute, einerseits nach Lunéville Christoph Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, 2. Aufl., München 2010, § 17, Ziff. 2, Rn. 3, S. 121 ff., andererseits für die inneren Vorstufen der Säkularisierung Martin Heckel, »Die Auswirkungen der Konfessionalisierung auf das Recht im Alten Reich«, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 96 (2010), S. 407 ff., hier S. 424 ff.; i. Ü. grundlegend ders., *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburg*

Daher verlangen jedenfalls seit der Aufklärung säkulare Verfassungen Religionen und Weltanschauungen ab, sich in die von ihnen geschaffenen säkularen Ordnungen rechtlich zu fügen. Dabei erfordert offenbar Säkularität die rein innerweltliche, sozusagen »rationale« Begründung von Verfassung und Recht – im Gegensatz zu jeder transzendenten, fundamentalen oder religiösen Rechtfertigung weltlicher Ordnung. Grundlage ist eine Begründung des Rechts, wie sie seit dem rationalen Naturrecht ohne Rücksicht auf das göttliche Recht geschieht, also Recht konstruiert, als ob es Gott nicht gäbe, »etsi Deus non daretur«.⁴ Daraus folgt in der westlich-christlichen Tradition Euro-

ger *Religionsfrieden 1555 bis heute*, München 2007; zu beiden Aspekten mit zahlreichen Nachweisen aus konservativ-katholischer Sicht sowie zur Relativierung des Merkmals der Säkularität, indes nicht für solche Staaten, die dem westlichen Modell des Verfassungsstaates seit langem folgen, Klaus Ferdinand Gärditz, »Säkularität und Verfassung«, in Otto Depenheuer und Christoph Grabenwarter (Hg.), *Verfassungstheorie*, Tübingen 2010, § 5, S. 153 ff., bes. S. 159 f., Rn. 10. Auf die mit dem berühmten, in Wahrheit – dort auf die Verfassung bezogenen – von Joseph Freiherr v. Eichendorff stammenden Diktum vom Leben des Staates verbundene Debatte (ders., »Preußen und die Konstitutionen«, in ders., *Werke und Schriften*, Bd. IV: *Literaturhistorische Schriften, Historische Schriften, Politische Schriften*, Stuttgart u. a. o. J., S. 1291 ff., 1320; ders., »Über Garantien« – 1833 –, in ebd., S. 1325 ff., 1334, 1348 u. passim) ist hier nicht einzugehen, vgl. zuletzt Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« (1967), in ders., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007, S. 43 ff., bes. S. 71, immer noch ohne Beleg. Allerdings enthält Bernhard Schlink, »Zwischen Säkularisation und Multikulturalität«, in Rolf Stober (Hg.), *Recht und Recht, Festschrift für Gerd Roellecke*, Stuttgart 1997, S. 301 ff., in Auseinandersetzung mit BVerfGE 93, 1 – Kreuzifix – einen Ansatz, den dieser Beitrag sieht. Zur »Desecularization« Astrid Reuter und Hans G. Kippenberg, »Einleitung«, in dies. (Hg.), *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen 2010, S. 11 ff., mit zahlreichen Nachweisen auch in den Beiträgen dieses Bandes.

4 Vgl. Hugo Grotius, *Vom Recht des Krieges und des Friedens* (1625), Tübingen 1950, Vorrede, S. 33. S. für die theologisch-philosophische Debatte um die Formel Heimo Hofmeister, »Etsi Deus Non Daretur«, in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Philosophie* 21 (1979), S. 272 ff., auch mit Bezug auf Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1970, S. 391 ff., bes. S. 393 – Brief an Eberhard Bethge vom 16.7.1944. Diese Fundstellen weisen eine ältere Herkunft aus der spanischen Scholastik nicht nach. Christian Thomasius, Vorrede [scil.: zur eben genannten Schrift des Grotius], nennt sie aber alle, vgl. (Fn. 3), S. 1 ff., bes. S. 3 und 19 ff.; für eine Einordnung des berühmten Zitats bei Grotius auch Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (Fn. 3), § 16, Rn. 2, S. 102; die Herkunft des »Etsi Deus ...« aus der spanischen Tradition (vgl. Rodrigo de Arriaga 1592–1667; zu ihm und der Geltung des Naturrechts, auch wenn es Gott nicht gäbe, eine Andeutung bei Wilhelm Grewe, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, 2. Aufl., Baden-Baden 1988, S. 224) mag im Zusammenhang zu sehen sein mit der Überlieferung säkular-antiker hellenistisch-griechischer Wissenschaft als Grundlage der Weltdeutung neben den religiösen Deutungen,

pas auch ein Vorrang des rationalen Naturrechts gegenüber dem göttlichen Recht.⁵ Dabei wird zunächst von Naturrecht schlechthin gesprochen; die Unterscheidung eines rationalen von einem anderen Naturrecht scheint jünger. Es findet zugleich die Methode Eingang, Recht *more geometrico*, in diesem Sinne rational zu konstruieren.⁶ Dieses rationale Recht schafft jedenfalls Stabilität und Dauer dank eines Gleichgewichts, sei es nach innen im Wege der Teilung der Gewalten, sei es nach außen dank des Gleichgewichts der Mächte als tragender Struktur unter Staaten – nicht zur höheren Ehre Gottes und der Christenheit, sondern um eines weltlich-säkularen Friedens willen. Der Staat kann alsdann Religionsparteien derselben oder verschiedener Religionen unter seinem Dach zusammenhalten und sich dank seiner rational-säkularen Ausrichtung schließlich auch selber tragen.⁷ Zunächst ist der weltlich-säkulare Frieden völkerrechtlich legitimiert, typischerweise aber in einem Instrument, das zugleich reichsverfassungsrechtlichen Charakter hat, also auch nach innen wirkt, wie dies beim Westfälischen Frieden der Fall war.⁸ Dabei hat allerdings dieser Frieden solche Vorstellungen nicht in die territorial-staatliche Welt transportiert, sondern dort das *«cuius regio, eius religio»* etabliert, so dass gerade in Deutschland eine innere und territorial ausgerichtete Säkularität sich kaum

zunächst des Juden- sowie des Christentums und des Islam und nach der Reconquista vor allem des Christentums allein; zu spanischen Grundlagen der Naturrechtstheorien, unter besonderer Auseinandersetzung mit Grotius Richard Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge 1979; zur mit der Rationalität eröffneten Kehrseite, nämlich der Souveränität Gaines Post, »Vincentius Hispanus, »Pro Ratione Voluntas« and Medieval and Early Modern Theories of Sovereignty«, in *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion XXVIII* (1972), S. 159 ff.

5 Hugo Grotius, *Recht des Krieges* (Fn. 4), 1. Buch, 1. Kapitel, S. 50 ff.; ähnlich bzgl. des Eigentums von Barbaren und Häretikern Franciscus de Victoria, *De Indis Recenter Inventis et Jure Belli Hispanorum in Barbaros* (1539), Tübingen 1952, S. 33 ff.; für den Hintergrund Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 2: The Age of Reformation*, Cambridge 1978, S. 151 ff.

6 Vgl. dazu Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (2007), Frankfurt a.M. 2009, S. 221 ff.

7 Für letzteres mit Bezug auf Grotius siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Geschichte*, in ders., *Werke*, Bd. 12, Frankfurt a.M. 1986, S. 520 ff.; weniger deutlich ders., *Geschichte der Philosophie III*, in ebd., Bd. 20, a. a. O. 1982, S. 224 f.; auch holzschnittartig Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M. 1961, S. 59 ff.

8 Erst mit dem Reichsdeputationshauptschluss 1803 wurde im Rahmen der Umsetzung des Friedens von Lunéville und den darin angeordneten Säkularisierungen und Mediatisierungen innerhalb der Territorien Religionsfreiheit hergestellt, vgl. dazu Hermann Fürstenau, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Geltung in Deutschland*, Leipzig 1891, S. 81.

entwickeln konnte. Später aber entstand und verwirklichte sich dieses Konzept vor allem dort, wo unvermeidlich die rechtliche Akzeptanz fremder Religionen angesagt war, wollte man Fuß fassen und präsent bleiben, wie etwa in Indien zunächst die britischen Kaufleute, danach aber auch die britische Herrschaft. Hier musste die öffentliche Ordnung säkular sein, sollte sie bestehen können. So war etwa schon zur Zeit der ostindischen Kompanie der Ämterzugang nicht abhängig von einer bestimmten religiösen Zugehörigkeit.⁹ Nach der Unabhängigkeit entstand in Indien aus dieser säkularen Ordnung eine noch heute gültige säkulare Verfassung.¹⁰ Die Verfassung ergibt, dass Religionen diese säkularen Ordnungen nicht beeinflussen sollen. Anders als die Varianten der türkischen und französischen Laizität verdrängt ›Säkularität‹ hier aber die Religionen nicht aus dem öffentlichen Raum, sie sucht sie vielmehr im öffentlichen Raum gleichzustellen. Ein entsprechender Grundsatz der Säkularität mag dann auch Grundlage einer gemeinsamen öffentlichen Plattform werden – ganz anders als unter einem Laizismus, dessen Grundsätze Religionen schlechthin oder teilweise aus dem öffentlichen Raum drängen. Abweichend davon – gewissermaßen in der politischen Praxis in einem Zwischenschritt verharrend – scheint

9 Vgl. Peter Wende, *Das britische Empire*, München 2008, S. 155 ff., für die East India Company und später; dem religionsunabhängigen Ämterzugang entsprach ein faktisches Missionsverbot in Indien jedenfalls zur Zeit der Kompanie, vgl. Jürgen G. Nagel, *Abenteuer Fernhandel – Die Ostindienkompanien*, Darmstadt 2007, S. 58 f.; dort S. 96 auch zur *indirect rule*, die zum *colonial service* führte; für eine Richterkarriere eines Moslems im späten 19. Jahrhundert Helmut Janssen, *Die Übertragung von Rechtsvorstellungen auf fremde Kulturen am Beispiel des englischen Kolonialrechts*, Tübingen 2000, S. 46 ff. u. 49 f.

10 »Secularism« ist daher auch Verfassungsgrundsatz, etwa aufgrund der rechtlich verbindlichen Präambel der Verfassung Indiens, die seit einer Verfassungsänderung aus dem Jahre 1976 von Indien als von einer »[...] *secular democratic republic*« spricht, vgl. Mahendra Pal Singh, *V.N. Shukla's Constitution of India*, 11. Aufl., Lucknow 2008, S. A 67 und ff.; seither und früher stößt man dort auf eine auch akademische Debatte, was »Säkularismus« sei, früher etwa die Sammelbände Rajeev Bhargava (Hg.), *Secularism and its Critics*, 9. Aufl., New Delhi 2010; T. N. Srinivasan (Hg.), *The Future of Secularism*, New Dehli u. a. 2007. Nicht erörtert werden hier allgemeine sozialwissenschaftliche Theorien der Säkularisierung oder der Säkularität, etwa seit Max Weber und heute z. B. bei Taylor, Ein säkulares Zeitalter (Fn. 6). Ob Vorformen eines rechtstheoretischen Konzepts des Säkularismus der öffentlichen Ordnung über die spanische Scholastik zurückreichen bis in das maurische Spanien, das die Schriftreligionen einander weitgehend gleichstellte, ist mir nicht bekannt, vgl. aber meine Mutmaßung am Ende von Fn. 4; heute aus deutscher staatsrechtlicher und zugleich katholisch-konservativer Sicht zur Säkularität Gärditz, Säkularität (Fn. 3), der einen Rechtspluralismus etwa im Familien- und Erbrecht für unzulässig erachtet, vgl. ebd., Rn. 24, S. 170 f., und – wie schon erwähnt – nicht-säkulare Staatlichkeit für möglich hält, vgl. ebd., Rn. 11, S. 160.

ein Gemeinwesen vorzugehen, das sich – wie Deutschland 1871 – föderal organisiert und sich zugleich noch auf die Konfessionen einer Religion bezieht, die auch dominant blieb, als Fragen der Säkularität sich zuerst stellten. Hier suchte die Zivilgesellschaft, deren Föderation notwendig auf dem Weg zur Säkularität war, in Vorformen einer säkularen Verfasstheit die in ihr vorfindlichen und später hinzukommenden Religionen und Weltanschauungen geradezu in einen Ausgleich zu führen. Politisch ergab sich daraus so etwas wie eine Konsenspraxis einer – im eidgenössisch-schweizerischen Sinne – »Konkordanz«¹¹ jenseits gelegentlich aufkommender Instrumentalisierungen und der aus ihnen hervorgehenden Scharmützel oder – wesentlich schlimmer – der auf den ersten Blick säkularen Kreuzzüge gegen angebliche auswärtige Feinde oder vermeintliche fünfte Kolonnen. Dabei kann »Konkordanz« hier meinen, gewisse Grundwerte zu teilen¹² oder – vielleicht treffender – Werte gewisser Verfahren einer eingespielten Praxis der Beteiligung aller anzusprechen. Vielleicht entspricht »Konkordanz« sogar in einem inneren, nicht offen gelegten Kern dem Versuch Indonesiens, eine sozusagen zivile Religion aus einem gemeinsamen Nenner der tradierten und im Zeitpunkt der Unabhängigkeit gegenwärtigen Religio-

11 Dieser Begriff entstammt der politischen Praxis der Schweiz, der bis heute eine Rolle spielt und damit die dortige »Konkordanzdemokratie« anspricht. Allerdings wird dort dieses Thema zunehmend skeptisch diskutiert, vgl. etwa Peter Bodenmann, »Kaputte Konkordanz? Alles halb so schlimm! Es fehlt an der notwendigen Autonomie des Politischen gegenüber kurzfristigen Klientel-Interessen«, in *Neue Zürcher Zeitung, Internationale Ausgabe*, Nr. 76, 31.3.2011, S. 27. Aus der Schweiz stammen auch Varianten zu diesem Begriff in der Fachliteratur, vgl. etwa Richard Bäuml, *Staat, Recht und Geschichte*, Zürich 1961, S. 26 ff. (mit dortiger Fn. 14, S. 58), wo er von »Konkordanzverfahren«, »concordantia disconcordantium« (Gratian), »praktischer Konsonanz« und »praktischer Konkordanz« spricht, letztere dann später bei Konrad Hesse, dessen frühe Rechtfertigung für die Herübernahme aus dem Kirchenrecht sich nach Bäuml offenbar in einer Rezension einer kirchenrechtlichen Schrift findet, vgl. Konrad Hesse, »Rezension von Siegfried Grundmann, Der Lutherische Weltbund, Köln u. a. 1957«, in *Archiv des öffentlichen Rechts* 84 (1959), S. 364 ff., bes. S. 366 ff.; letztlich entlehnt sind diese Termini nicht nur dem Kirchenrecht, sondern auch der kirchlichen Dogmatik und der Theologie, wo man von »Konkordienformeln« spricht, d. h. der dort ermöglichten »concordantia oppositorum«, die sich schon bei Nikolaus von Kues im Gottesbegriff findet, vgl. Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 2. Aufl., Pfullingen 1959, S. 13 ff. Für jüngere verfassungsrechtsmethodische Fundstellen vgl. auch unten Fn. 45.

12 Vgl. Adolf Ogi, »Konkordanz heißt Grundwerte teilen. Die einvernehmliche Suche nach Lösungen als Auftrag des Bundesrats und der Regierungsparteien«, in *Neue Zürcher Zeitung, Internationale Ausgabe*, Nr. 83, 8.4.2011, S. 26 – wobei dann aber interessanterweise als solche Werte gewissermaßen Haltungen auftauchen, nämlich »Einvernehmen, Zutrauen und Übereinstimmung« als tragende Elemente der Konkordanz.

nen zu schaffen und mit Hilfe der Verfassung im Sinne von ›unity in diversity‹ zu etablieren.¹³

Verschiedene Grade und Varianten an Säkularität von Verfassungen spiegeln sich in deren Ausgestaltungen.¹⁴ So wird teils – wie in Deutschland nach Art. 140 Grundgesetz (GG) gemäß Art. 137 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung (WRV) – schlicht gesagt, dass keine Staatskirche bestehe – neben den ebenso bedeutsamen Garantien der Religionsfreiheit. Teilweise findet Säkularität einen grundsätzlichen Niederschlag in Formulierungen rechtsverbindlich gewordener Präambeln, wie in Indien. Oder man stößt auf sie in Postulaten von Laizität an ähnlich hervorgehobener und schlechthin verbindlicher Stelle, wie in den Verfassungen Frankreichs oder der Türkei. Auch die rechtlichen Schlussfolgerungen im Vollzug solcher normativen Aussagen sind unterschiedlich.

Gemeinsam ist ihnen aber die Intention, die verfassungsgemäße Ordnung – also die gesamte Rechtsordnung und das öffentliche Leben – auf eine weltliche Grundlage zu stellen. Zugleich suchen die Verfassungen seit 1945 oft eine Grundstruktur solcher Ordnungen zu formulieren, manchmal als freiheitliche demokratische Grundordnung (Deutschland) oder als ›basic structure‹ (Indien) bezeichnet, oder sie benennen eine Reihe von unumstößlichen Grundprinzipien, wie in diesen beiden in der Nachkriegszeit entstandenen Republiken. Zwar soll damit nicht eine zivile Religion indiziert sein, aber den demokratischen Prozess, dessen Politikverständnis letztlich ohne Fundamentaussagen auskommen muss und kann,¹⁵ findet man doch in ein gewisses rechtsstaatliches Gehege gestellt. In dieses Gehege sind zugleich alle Freiheitsgarantien nach Maßgabe der ihnen angefügten konkreten Schranken ein-

13 Zu Indonesien, das fünf, den präsenten Religionen gemeinsame Prinzipien in die Präambel seiner Verfassung aufnahm, etwa die Aufzählung bei Konrad Raiser, *Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung*, Frankfurt a.M. 2010, S. 135 ff.; auch für die Rechtskultur dort Franz v. Benda-Beckmann, »Rechtspluralismus als Toleranzfrage«, in Christoph Enders und Michael Kahlo (Hg.), *Diversität und Toleranz*, Paderborn 2010, S. 109 ff.; heute aktuell sind Fragen einer säkularen Identität und der säkularen, von aller Religionszugehörigkeit unabhängigen modernen Rechtsfigur der Staatsbürgerschaft, vgl. Saskia Sassen, *Das Paradox des Nationalen*, Frankfurt a.M. 2006, S. 440 ff.; schließlich kann ein »common citizenship« auch nicht durch einen Religionswechsel, eine Apostasie, gefährdet sein, vgl. dazu Konrad Raiser, ebd., S. 145.

14 Auf die Soziologie von Säkularitäten, etwa im Forschungsprojekt »Multiple Secularities« unter Leitung von Monika Wohlrab-Sahr, kann hier nicht eingegangen werden, vgl. aber ihren Vortrag vom 27.5.2011 auf dem Akademie-Kolloquium zu »Multiple Secularities – Auf dem Weg zu einer vergleichenden Kulturosoziologie der Säkularität« und ihren Beitrag in diesem Heft; auch nicht auf die zugehörige Literatur, vgl. aber Frank J. Lechner, »The Case Against Secularisation. A Rebuttal«, in *Social Forces* 69 (1991), S. 1103 ff.

15 Oliver Marchart, *Die politische Differenz*, Berlin 2010, S. 362 ff.

gebunden, die solche Verfassungen gewähren. Dies gilt, soweit aus der intellektuell, spirituell oder wie immer gestalteten Inanspruchnahme dieser Garantien Handlungen erwachsen, die als solche rechtlich fassbar sind und Sanktionen ausgesetzt sein können, welche ihrerseits aber nicht in den eigensten Bereich menschlicher Freiheit, nämlich die Geistes-, Gedanken- und Gewissens- oder Glaubensfreiheit in ihrem inneren Feld des bloßen Dafürhaltens eingreifen dürfen. Diesen Rechtsraum, zumindest das *forum internum*, respektiert jede säkulare Verfassung ebenso wie elementare Manifestationen auf der Ebene des *forum externum*, die Dritte in keiner Weise beeinträchtigen, wie etwa Bekenntnis oder Beitritt zu oder Austritt aus einer Religionsgemeinschaft.¹⁶

I. Religiosität, säkulare Herrschaft und Religionsfreiheit

Religiosität und Religion werden im säkularen Verfassungsstaat nicht gelehnet. Die säkulare Herrschaft räumt ihnen Raum ein. Alles andere bedeutete, dass dieser Verfassungsstaat beanspruchte, in transzendente Räume zu expandieren. Auch würde damit verbindliche Herrschaft in der Gesellschaft, dem Bereich des Sozialen, darüber hinaus aber auch des Privaten beansprucht. Im Extremfall würde die Herrschaft damit totalitär, nämlich von dem Versuch geprägt, alle Lebensbereiche und jede Sinndeutung kraft eines radikalen Ausschließlichkeitsanspruchs zu prägen.

Die säkulare Herrschaft des Verfassungsstaates geht hingegen den anderen Weg, sich auf innerweltliche Handlungen und Verhaltensweisen zu beschränken. So bleibt das Leben der Gesellschaft offen für die Vielfalt seiner Regungen; es wird nicht versucht, zu beherrschen, was nicht zu beherrschen ist. Auch werden Wahrheitsansprüche – jenseits der elementaren Struktur der verfassungsmäßigen Ordnung und eines Bekenntnisses zu den ihr zugrunde liegenden Annahmen – nicht erhoben. Zusammengefasst für jeweils konkrete Lebensbereiche manifestieren die Freiheitsrechte diese Bescheidung der Herrschaft auf das, was ihr zugänglich und mit ihren Mitteln erreichbar ist. An erster Stelle stehen hier die Garantien der Religionsfreiheit, wenn nicht historisch, so doch wohl systematisch jedenfalls dann, wenn man in ihre Bereiche den

16 BVerfGE 44, 37 (49 ff., 52 f.); auch BVerfGE 12, 1 (3) u. 32, 98 (106), das von einem »von staatlicher Einflussnahme freien Rechtsraum« jedenfalls zugunsten des Einzelnen spricht; vgl. auch Helmut Goerlich, »Der autonome Rechtsraum des Einzelnen«, in Michaela Wittinger u. a. (Hg.), *Verfassung – Völkerrecht – Kulturgüterschutz, Festschrift für Wilfried Fiedler*, Berlin 2011, S. 79 ff.; international Markus Kotzur, »Religionsfreiheit im religiös neutralen Verfassungsstaat. Ein universelles Projekt«, in Gilbert Gornig u. a. (Hg.), *Iustitia et Pax, Gedächtnisschrift für Dieter Blumenwitz*, Berlin 2008, S. 143 ff.

Schutz säkularer Formen höchstpersönlicher Verhaltensweisen und Entäußerungen von der Geistes- bis zur Gewissensfreiheit einbezieht.

Seelische Dispositionen und Befindlichkeiten, Religiosität, Reflexion und Empfinden, gemessen an den feinen Maßstäben des eigenen Wissens und Gewissens, sind dabei der Ausgangspunkt, an den die rechtliche Freiheitsgewähr anknüpft. Sie lösen soziales Verhalten aus, das sich fortgesetzt in Bewegung befindet und damit – weltlich gesprochen – die Moralität einer Gesellschaft prägt. Als eine Variante tritt dabei religiöse Kommunikation und Selbstorganisation auf den Plan. Sie setzt kollektive Formen jener elementaren Freiheitsgarantien voraus, bleibt aber bezogen auf die individuellen Garantien der eben umschriebenen personalen Freiheiten des Einzelnen.

II. Religiosität, freie Entfaltung und uneingeschränkte Publizität

Säkularität kann der Religionsfreiheit Grenzen setzen. Dies gilt besonders dann, wenn aus ihr im Sinne einer Laizität die Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Raum abgeleitet wird. Dieser Schluss ist aber nicht zwingend. Ebenso kann eine Deutung der Säkularität auch ergeben, dass öffentlicher Raum ganz unterschiedlichen Religionen gleichermaßen gewährt ist. Säkularität wird dann zum Garanten der erforderlichen Neutralität und uneingeschränkter Parität in Ausübung aller öffentlichen Gewalt. Schon länger kanonisiert sind das *dictum*, wonach das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit das Maß der Verweltlichung des Staates bezeichne,¹⁷ sowie das andere, dass die Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit der Religionsausübung zwei Seiten derselben Medaille seien.¹⁸ Konsequenzen für die Säkularität als Strukturprinzip ergeben sich aus diesen *dicta* nicht. Eine Zuordnung von Säkularität und Freiheitsgewähr in geforderter Publizität fehlt.¹⁹

Die Umstände der Anerkennung der Religionsfreiheit haben zwar vielleicht nicht an erster Stelle die Konstituierung eines öffentlichen Raumes ergeben. Zwar ist sicher, dass nur der Buchdruck die rasche Verbreitung der Bibelübersetzung *Martin Luthers* sicherstellen konnte.²⁰ Es mochten aber die

17 Vgl. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat* (Fn. 3), S. 65.

18 Jürgen Habermas, »Einleitung«, in ders., *Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, S. 9.

19 Dazu Astrid Reuter, »Säkularität und Religionsfreiheit – ein doppeltes Dilemma«, in *Leviathan* 32 (2007), S. 178 ff.

20 Zu Auflagen und Verbreitung religiöser Druckwerke damals Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung*, München 2011, S. 31 ff.

Erfahrungen des Buchdrucks und der Umwälzungen in den ersten Revolutionen eine erhebliche Rolle spielen; so kam es etwa in der ersten, der englischen Revolution Mitte des 17. Jahrhunderts und in der amerikanischen Revolution des späten 18. Jahrhunderts jeweils zu einer Konstituierung eines öffentlichen Raumes der freien politischen und geistigen Auseinandersetzung,²¹ die als geschichtliche Erfahrung der freien Presse nicht mehr zu tilgen war. Die Freiheit der Auseinandersetzung bezog indes in der ersten englischen Revolution auch und oft zuerst kirchenpolitische Auseinandersetzungen ein, so dass insoweit nicht nur säkulare Erfahrungen vorlagen. Es ging um Klärungen des Verhältnisses von Kirche und Staat. In England haben dann die Bekräftigung der Staatskirche und die Durchsetzung einer gewissen Kontrolle des religiösen Buchmarktes – bei aller Toleranz gegenüber den Freikirchen im Laufe der Jahre – das Bewusstsein von diesen Vorgängen verblassen lassen. Das galt auch in den vom Landeskirchentum geprägten deutschen Territorien.

Die Herstellung des öffentlichen Raumes der Religionsausübung in einem freien Gemeinwesen war daher eine besondere Leistung der Nachkriegszeit. Damit verband sich die Verallgemeinerung dieser Erfahrung in einer neuen Sicht der Reichweite der Religionsfreiheit und der Rolle von Kirchen als nicht-gouvernementalen Organisationen (NGOs) – innerstaatlich wie international.²² Es entstand ein Bewusstsein dafür, dass nur die freie öffentliche, gottesdienstliche wie diakonisch-karitative Ausübung der Religion bis hin zur politischen Diakonie und Fürsorge die volle Reichweite der Religionsfreiheit ausschöpft. Dies ergab die uneingeschränkte Publizität der Religionsfreiheit, ohne dass ihr darum ihr innerer Kern im *forum internum* und der mit diesem verbundenen internen, im Verband freien Willensbildung genommen werden könnte. Diese Publizität kann indes auch nicht in den historischen Rollen des jeweiligen Kirchenverbandes stehen bleiben.

III. Religionsgesellschaften, Egalität und Parität sowie Diskriminierungsverbote

Daher sind Kirchen eben nicht mehr als solche zu betrachten, sondern als ›Religionsgesellschaften‹, wie dies schon der Verfassungsentwurf der Paulskirche sprachlich kenntlich machte. Sie sind als Verbände aus Sicht des staatlichen Rechts

21 *Palko v. Connecticut*, 307 U.S. 319, 327 (Cardozo, J., Opinion of the Court): Die freie Meinungsäußerung ist »[...] the indispensable condition of nearly every other form of freedom«, zitiert von BVerfGE 7, 198 (205) – Lüth.

22 Dazu Raiser, Religion (Fn. 13), S. 111 ff.

in ihrem Verhältnis zum Staat, in der Öffentlichkeit, aber auch untereinander – wo Rechte anderer durch die eigene Rechtsausübung nicht geschmälert werden dürfen – gleichzustellen. Auch rechtlich sind gestufte Paritäten, die etwa die historischen Staats- oder Landeskirchen privilegieren, nicht zu halten. Gewiss: Zwar schützt das Recht die historisch stärkere Stellung solcher Kirchen, indem es ihren Besitzstand in rechtsstaatlicher Weise gewährleistet. Der Staat ist aber gehalten, diese Sonderstellung im Vergleich zu anderen, nicht privilegierten gleichartigen Verbänden zunehmend auszugleichen. Dies ermöglicht ein egalitäres Religionsverfassungsrecht, das mehr und mehr aus dem traditionellen deutschen Staatskirchenrecht hervorgeht.²³ Dafür sorgen auch die zunehmend wirksamen Diskriminierungsverbote des Verfassungs-, des Europa- und des Völkerrechts. Sie werden von den Gerichten in größerer Strenge als bisher durchgesetzt.

Dabei hat die europäische Ebene zwei Entwicklungen vollzogen, die sich gegenseitig ergänzen: Einerseits hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg die Religionsfreiheit des Art. 9 Abs. 1 EMRK²⁴ in ständiger Rechtsprechung so ausgelegt, dass mit ihr auch Selbstständigkeit, Rechtspersönlichkeit und Eigensphäre der Religionsgemeinschaften gewährleistet sind.²⁵ Dank dieser Rechtsprechung ist es auf Dauer geboten, religiösen Verbänden ihre Basis und ihren Fortbestand durch Vorhalten entsprechender Rechtsinstitute im nationalen Recht zu sichern. Andererseits hat der Vertrag von Lissabon im Einklang mit den nationalen Verfassungsordnungen zwar auf einen Gottesbezug verzichtet,²⁶ aber zugleich die Eigenständigkeit der Kirchen und sonstigen religiösen oder weltanschaulichen Verbände anerkannt und

23 Dazu knapp und eindrücklich sowie ohne auf die rechtswissenschaftliche Debatte auf dem Weg zum Religionsverfassungsrecht einzugehen Hans Michael Heinig, »Religionsverfassungsrecht mit Zukunft!«, in *Neue Gesellschaft – Frankfurter Hefte* 4 (2011), S. 33 ff.; grundlegend für diese Debatte Christian Walter, *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen 2006; zu ihr Hans Michael Heinig und Christian Walter (Hg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?*, Tübingen 2007; zielführend sind hier nicht Änderungen des Grundgesetzes, sondern Veränderungen seiner Interpretation.

24 Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4.11.1950, i. d. F. d. Neubekanntmachung vom 17.5.2002 (BGBl. II S. 1054), in Kraft getreten am 3.9.1953 – nebst Zusatzprotokollen.

25 Heinrich de Wall, »Von der individuellen zur korporativen Religionsfreiheit – die Rechtsprechung zu Art. 9 EMRK«, in Joachim Renzikowski (Hg.), *Die EMRK im Privat-, Straf- und Öffentlichen Recht*, Baden-Baden u. a. 2004, S. 237 ff.; auch exemplarisch Patrick Roger Schnabel, »Die Entwicklung der Religionsfreiheit in der Türkei im Spiegel zweier jüngerer Urteile«, in *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 53 (2008), S. 187 ff.

26 Helmut Goerlich, »Der Gottesbezug in Verfassungen«, in ders., Wolfgang Huber und Karl Lehmann (Hg.), *Verfassung ohne Gottesbezug?*, Leipzig 2004, S. 9 ff.

ihnen eine angemessene Rolle im Dialog der Zivilgesellschaft mit der Europäischen Union durch Art. 17 Abs. 2 und 3 AEUV²⁷ nicht nur gewährleistet, sondern diese auch gestärkt.²⁸ Damit besteht auch auf dieser Ebene jener öffentliche Raum, der aus der Religionsfreiheit entspringt und in der politischen Willensbildung eine angemessene Rolle religiös-weltanschaulicher Verbände ermöglicht.

Versagt die politische Willensbildung auf der Suche nach dem gemeinsamen Interesse aller jenseits der Gruppen und Verbände, so ist der Rekurs auf ›das Volk‹ nicht ausgeschlossen. Das Volk ist die letzte Autorität für die Gesamtheit, deren nicht gerade glücklichen, aber regulären Akteure die politische Willensbildung zunächst wahrgenommen haben mögen. Dabei kann allerdings das ›Volk‹ die politische Willensbildung nicht etwa deshalb an sich ziehen, weil es selbst eine transzendente oder ethnische Legitimation besitzt,²⁹ sondern weil es – wie der *appeal to heaven* im Falle des Widerstands des Einzelnen³⁰ – Herr des sozusagen letzten Verfahrens ist, hinter das nicht zurückgegangen werden kann. Versagt es, so gibt es jenseits dieses Souveräns keine weitere Legitimation. »*Wir sind das Volk*«³¹ ist daher auch eben nicht das Signalwort eines ethnischen, religiösen oder sonst identitären Subjekts, sondern eines letzten Verfahrens der politischen Willensbildung. ›Volk‹ konstituiert sich dabei allein aus dem gemeinsamen Willen und dessen erreichter gemeinsamer Kultur der Entscheidungsfindung, es wird so säkulares Subjekt einer Erfahrung eines solchen Willens jenseits des Partikularen.

IV. Säkularität, pluralistische Vielfalt und Diskriminierungsverbote

Die Säkularität der Verfassungen und des jeweiligen Rechts ermöglicht religiös-weltanschaulichen Verbänden die zuvor erwähnte besondere Stellung im

27 AEUV, d. h. Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union vom 25.3.1957, zuletzt geändert durch den Vertrag von Lissabon vom 13.12.2007 (BGBl. II 2008, S. 1038), in Kraft seit 1.12.2009 (BGBl. II 2009, S. 1223).

28 Markus Kotzur, in Rudolf Geiger, Daniel-Erasmus Khan und ders. (Hg.), *EUV/AEUV-Kommentar*, 5. Aufl., München 2010, Art. 17 AEUV.

29 Marchart, *Differenz* (Fn. 15), S. 329 ff., bes. S. 338 ff.

30 John Locke, *Two Treatises of Government*, 2. Aufl., Cambridge 1970, Sec. Treatise, Chapt. 20 ff., S. 87, 91 ff. und passim.

31 Helmut Goerlich, »Wir sind das Volk«, in Mitglieder der Juristenfakultät (Hg.), *Festschrift der Juristenfakultät zum 600jährigen Bestehen der Universität Leipzig*, Berlin 2009, S. 245 ff.

Sinne eines allgemeinen Religionsverfassungs- und Verbandsrechts. Säkularität sichert gegen das Missverständnis einer Parteinahme für einen dieser Verbände. Sie kann das leisten, weil sie von strenger Parität gegenüber allen Verbänden ausgeht. Die Diskriminierungsverbote stützen diese Strukturen ab. Zugleich ist der Säkularität gleiche Distanz zu Religion, Weltanschauung, Ideologie und Doktrinen jeder Art möglich; sie erlaubt, unterschiedslos zu handeln. Eine Verfälschung des politischen Willens, wie sie in der französischen Tradition der Egalität befürchtet wurde, bleibt aus, weil das Gemeinwesen gehalten ist, sich keine der Positionen der Verbände zu eigen zu machen oder eine auch nur zu bevorzugen.

Damit wird ein pluralistisches Konzept von Gesellschaft und Gemeinwesen möglich, das Egalität nicht herstellt durch eine *tabula rasa*, was intermediäre Mächte angeht, sondern pluralistische Vielfalt in der Gesellschaft voraussetzt. Das Gemeinwesen stabilisiert sich zwar aus den Verbänden heraus und hat an ihrer sozialen und politischen Erfahrung im Wege eines Dialogs teil, bildet aber seinen eigenen politischen Willen unabhängig davon und nur vor diesem Hintergrund, nicht aber als Teil jener Vielfalt. Die Verbände agieren zwar einzeln im Wettbewerb um den Einfluss auf den politischen Prozess, sie ersetzen indes das Politische und die politische Entscheidung nicht. In diesem Sinne ist die pluralistische Demokratie auf Meinungsvielfalt angelegt,³² ohne allerdings über eigene Maßstäbe jenseits dieses Wettbewerbs zu entscheiden. Der Pluralismus, der Wettbewerb ermöglicht, zieht nach sich, dass es keine gemeinsamen Regeln über diejenigen hinaus gibt, die der Wettbewerb als solcher erfordert. Dass es Wettbewerbsregeln gibt, zeigt vielmehr den Horizont an, in dessen Umriss weitere normative Rahmenbedingungen gezeichnet sind, die ermöglichen, Gemeinsamkeiten jenseits von Wettbewerbskämpfen zu finden.

V. Säkularität, soziale Macht und ›Neutralität‹ der Verfassung

Säkularität ermöglicht eine unterschiedslose Behandlung sozialer Macht, welches weltanschaulich-religiöse oder ideologische Gewand sie sich auch geben

32 Dazu Armin Hatje und Markus Kotzur, »Demokratie als Wettbewerbsordnung«, in *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 69 (2010), S. 135 ff. bzw. S. 273 ff.; dabei wären allgemeine Prinzipien einer säkularen, republikanischen Demokratie zu entwickeln, die transnational und so auch im supranationalen Kontext bedeutsam sind, dazu Thomas Gross, »Postnationale Demokratie«, in *Rechtswissenschaft* 2 (2011), S. 125 ff.; Marc André Wiegand und Benno Zabel, »Der demokratische Verfassungsstaat zwischen Ideal und Wirklichkeit«, in *Der Staat* 50 (2011), S. 73 ff. (100 f.).

mag. Darin liegt der Grund der Redeweise von der so genannten »Nichtidentifikation des Staates«³³ und der »Neutralität« der Verfassung³⁴ im Verhältnis zu sozialen Erscheinungen und zum Einzelnen. Dabei wurzeln Nichtidentifikation und Neutralität gerade im personalen Kern der Garantie der Religionsfreiheit des Einzelnen. Von dort aus können sie nicht nur die gleiche Distanz gegenüber Einzelnen und gegenüber Verbänden entfalten, sondern auch den Einzelnen gegen soziale Macht in Schutz nehmen. Grundrechtsdogmatisch wird von daher die individuelle Freiheit zum Ausgangspunkt von Schutzpflichten, die den Rechten des Einzelnen, die an sich nur gegen die öffentliche Gewalt gerichtet sind, auch Wirksamkeit gegenüber sozialer Macht verschaffen.³⁵

Zwar ist in jüngerer Zeit in Frage gestellt worden, ob der »Staat« überhaupt »neutral« sein kann.³⁶ Indessen sind solche Begriffe des Verfassungsrechts regulativ zu verstehen, sie drücken mithin nicht einen Zustand, sondern eine normative Verpflichtung aus, selbst wenn diese nie vollends erfüllt werden kann. So wird es nie möglich sein, soziale Macht, die stets neu entsteht, sich steigert und entfaltet, mit Mitteln des Rechts völlig zu bändigen. Auch würde dies, wollte man es präventiv angehen und im Kern ausschließen, wiederum zu

33 Herbert Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, 2. Aufl., Stuttgart u. a. 1966, S. 179 ff.

34 Klaus Schlaich, *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip*, Tübingen 1972, bes. S. 244 ff.; Stefan Huster, *Die ethische Neutralität des Staates*, Tübingen 2002, bes. S. 633 ff.; ders., »Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates – Gehalt und Dogmatik«, in Julian Krüper u. a. (Hg.), *An den Grenzen der Rechtsdogmatik*, Tübingen 2010, S. 5 ff.; dort S. 43 ff. die einen eigenen Beitrag darstellende Intervention von Markus H. Müller, der vom geltenden Staatskirchenrecht ausgeht und insofern sehr gut ergänzt; zur Neutralität als absolutem Wertungsverbot Lothar Michael und Martin Morlok, *Grundrechte*, 2. Aufl., Baden-Baden 2010, Rn. 182, 763.

35 Georg Hermes, »Grundrechtsschutz durch Privatrecht auf neuer Grundlage? Das Bundesverfassungsgericht zu Schutzpflicht und mittelbarer Drittwirkung der Berufsfreiheit«, in *Neue Juristische Wochenschrift* 1990, S. 1764 ff.; Liv Jaekel, *Schutzpflichten im deutschen und europäischen Recht. Eine Untersuchung der deutschen Grundrechte, der Menschenrechte und Grundfreiheiten der EMRK sowie der Grundrechte und Grundfreiheiten der Europäischen Gemeinschaft*, Baden-Baden 2001; aus anderer Perspektive BVerfG, abgedruckt in *Juristenzeitung* 2011, S. 568 ff. mit Anm. von Christoph Enders; vgl. auch die Antrittsvorlesung von Johannes Masing am 8.7.2011: »Grundrechtsschutz trotz Privatisierung«; früher Rainer Wahl und Johannes Masing, »Schutz durch Eingriff«, in *Juristenzeitung* 1990, S. 553 ff.

36 Karl-Heinz Ladeur und Ino Augsberg, »Der Mythos vom neutralen Staat«, in *Juristenzeitung* 2007, S. 12 ff.; dies., *Toleranz – Religion – Recht. Die Herausforderung des »neutralen« Staates durch neue Formen von Religiosität in der postmodernen Gesellschaft*, Tübingen 2007; s. auch Huster und Müller zu Neutralität und Parität, *Grenzen* (Fn. 34), S. 5 ff. bzw. S. 43 ff.

einer totalitären Durchdringung der Gesellschaft führen. Aber in den Grenzen des Möglichen und bezogen auf den personal-elementaren Gehalt individueller Freiheitsgarantien erwachsen aus diesen Garantien jene Schutzpflichten, die entsprechenden Vorkehrungen – vom Kontrahierungszwang bis zur Bevorzugung, um nur zwei Instrumente zu nennen – zu treffen.

Gegenüber Religions- wie Weltanschauungsverbänden kann dies trotz ihrer bisher anerkannten Privilegierung als Tendenzbetriebe in Grenzen auch bedeuten, dass sie die Anforderungen an die Identifikation mit ihren Zielen an ihr Personal oder die Nutzer ihrer Einrichtungen abstufen müssen, um wenigstens elementarste Formen der Rechtsausübung und einen darauf bezogenen Diskriminierungsschutz zu ermöglichen. Insoweit muss das Gemeinwesen aus jenen Schutzpflichten heraus auch dem Vorhalt, seine ›Neutralität‹ zu gefährden, standhalten und die Rechtsausübung dem Einzelnen ermöglichen.³⁷

VI. Säkularität als gemeinsame politische Plattform der Religionsgesellschaften

Die Durchsetzung der Säkularität der Rechtsordnung und ihrer Mindeststandards, wie sie zugunsten des Einzelnen und gegenüber Verbänden gelten, zeigt auch etwas anderes: Die säkularen Mindeststandards – also etwa die konventions- und die unionsrechtlichen Diskriminierungsverbote in Europa – bilden zugleich die Grundlage einer gemeinsamen säkularen Plattform all dieser Verbände, die sie als Elemente der weltlichen Ordnung hinnehmen müssen, wollen sie im Verbund des Gemeinwesens verbleiben, selbst wenn sie diesen Willen nicht ausdrücklich bekunden, sondern nur durch die fortgesetzte Präsenz in diesem Gemeinwesen manifestieren. Damit erkennen weltanschaulich-religiöse Verbände an, dass es einer solchen Ordnung bedarf, dass deren zentrale Elemente notwendig sind und sie eine gemeinsame Basis ergeben, von der aus man miteinander umgehen kann. Dies gilt unbeschadet der Randgruppen, die sich diesem Weg verschließen und dann zu leiden haben.

Dabei sollten säkulare Elemente keineswegs missverstanden werden als etwas, was keinem Wandel unterliegt. Jede interkulturelle Begründung des

37 Dazu die jüngere Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, Entscheidungen vom 23.9.2010 in Sachen Schüth *.l.* Deutschland, Nr. 1620/03, und Obst *.l.* Deutschland, Nr. 425/03, abgedruckt in *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 2010, S. 560 ff. bzw. S. 571 ff., sowie zuletzt Entscheidung vom 3.2.2011, Siebenhaar *.l.* Deutschland, Nr. 18136/02 – noch nicht gedruckt.

Rechts weiß davon, dass ganz unterschiedliche Grundlagen dennoch zu elementaren Gemeinsamkeiten führen können.³⁸ Ebenso ist innerhalb einer kulturellen Tradition und ihrer in sich beschränkten Vielfalt möglich, dass der Grundkonsens über solche Elemente sich wandelt, diese in Teilen modifiziert und so zu neuen Konfigurationen führt. Das gilt selbst insoweit, als die Stellung des Einzelnen davon betroffen wird. Denn auch das Selbstverständnis des Einzelnen ist nicht frei von Wandlungen dieser Art, sei es in der individuellen Biographie, sei es in Fragen des gemeinsamen Mindeststandards individueller Selbstverwirklichung im Netz sozialer Beziehungen und des gesellschaftlichen Lebens. Dass allerdings gerade Weltanschauungsverbände in diesem Zusammenhang stabilisierende Wirkungen hervorbringen, ist unverkennbar. Indes können solche retardierenden Effekte die Stabilität der sozialen Prozesse fördern und so den Wandel erträglich und in der ihm eigenen Langsamkeit dem Einzelnen zumutbar machen.

Auf der anderen Seite verwehren diese gemeinsamen Standards diesen Verbänden, sich Veränderungen gänzlich zu verschließen, die gerade Einzelne in ihnen und gemeinsam mit anderen von außerhalb einfordern. Weltanschauliche Provenienzen können also, erkennen sie jene rechtlichen Mindeststandards an, schwerlich Effekte einer totalitären Erstarrung mit sich bringen, die jeden Wandel unterbinden. Daher ist diesen Verbänden auch der Weg versperrt, die gemeinsame Plattform zu verlassen, um eine Welt ihrer Eigenheit und ihrer Dogmen zu etablieren, aus der auszutreten dem Einzelnen letztlich unmöglich gemacht werden könnte. Diese Distanz der Verbände gegenüber der eigenen Identität und des Einzelnen gegenüber seiner Einbindung in eine transzendente oder fundamentale Welt muss gewahrt bleiben, um die gemeinsame Basis jener Standards für das Gemeinwesen, in dem beide leben, weiterhin fruchtbar werden zu lassen.

VII. Säkularität und Selbstbegrenzung als Garanten des religiösen Friedens und der ›Politik‹

Letztlich garantiert so die Säkularität des Rechts den religiösen Frieden und damit die Politik im strengeren Sinne des Wortes. Dabei meint Frieden die innere Stabilität, die weltanschaulich-religiöse oder ideologische Konflikte beherrschbar macht, und ›Politik‹ jene Fertigkeit, über den eigenen Tellerrand hinaus das Gemeinsame zu finden, das trägt, aber immer auch mit einem gewissen Maß an

38 Yasuaki Onuma, *A Transcivilizational Perspective on International Law*, Leiden/Boston 2010.

»Selbstentfremdung«³⁹ einhergeht, weil man den eigenen Fundamentalnormen ihre Normativität und ihren Rang so weit nehmen muss, wie es erforderlich ist, um jene Gemeinsamkeit zu erreichen und zu wahren. Darin liegt zugleich eine Verletzung der durch diese Normen aufgestellten Gebote, die aber um des Friedens und seiner Stabilität willen von der säkularen Ordnung des Rechts vorausgesetzt werden muss, sollen ihre Ziele Bestand haben.

Zu geringsten Teilen sichert der Staat diese Maßstäbe durch strafrechtliche Sanktionen ab. Viel fundamentaler ist die Wirkung der von der Verfassung garantierten Gegenseitigkeit der Ausübung der jeweiligen Freiheitsgewährleistungen. Das findet manchmal auch deutlichen Ausdruck, so wenn das Grundgesetz in Art. 4 Abs. 2 GG die ungestörte Religionsausübung gewährleistet. Die Bestimmung dessen, was Religionsausübung ausmacht, erfordert eine Wahrnehmung in einer Perspektive von außen, wenn es um störungsfreie Ausübung auch durch andere geht. Das führt zur Rücksicht auf andere. Daher formuliert *Hans D. Jarass*, dass sich die gegenseitige Toleranz als rechtliche Schranke der Religions- und Weltanschauungsfreiheit verstehe.⁴⁰ Mit Religionsausübung ist dabei zudem sehr viel mehr gemeint als die störungsfreie Durchführung von Gottesdiensten.⁴¹ Gemeint ist vielmehr auch jene rechtsbestimmte Gegenseitigkeit der Rechtswahrnehmung, die in einem viel umfassenderen Sinne erst ermöglicht, Rechte auch in der Rolle als Einzelner dauerhaft auszuüben. Dies ist in der Theorie der Freiheitsrechte erkannt⁴² und in der Rechtspraxis fruchtbar gemacht⁴³ worden, wird aber dennoch immer wieder übersehen. Rechte sind nicht monadische Gewährungen zugunsten eines insofern asozialen Individuums, sie sind vielmehr Folge gemeinsamer Anstrengungen, sie zu ermöglichen, setzen also immer Zusammenwirken, Rücksichtnahme, soziales Ver-

39 Marchart, *Differenz* (Fn. 15), S. 342 ff.

40 Vgl. Hans D. Jarass, in ders. und Bodo Pieroth, *Grundgesetz*, 11. Aufl., München 2011, Art. 4, Rn. 27; darum geht es auch Frank Rottmann, »Toleranz als Verfassungsprinzip?«, in *Juristenfakultät* (Hg.), *Festschrift* (Fn. 31), S. 551 ff.

41 Dazu Walter Pauly und Cornelia Pagel, »Die Gewährleistung ungestörter Religionsausübung«, in *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 2002, S. 441 ff.; zur Friedenssicherungspflicht des Staates in Religionssachen beiläufig Christian Walter, »Religiöse Toleranz im Verfassungssaat – Islam und GG«, in Hartmut Lehmann (Hg.), *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*, Göttingen 2004, S. 77 ff., bes. S. 98.

42 Dieter Suhr, »Freiheit durch Geselligkeit. Institut, Teilhabe, Verfahren und Organisation im systematischen Raster eines neuen Paradigmas«, in *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 1984, S. 529 ff.

43 Insbesondere unter Aspekten des sozialen Bezugs neben dem personalen Bezug der Grundrechte, vgl. etwa BVerfGE 50, 290 (337 f., 340 f. und passim); dazu Dieter Suhr, »Mitbestimmungsgesetz als Verwirklichung verfassungs- und privatrechtlicher Freiheit«, in *Neue Juristische Wochenschrift* 1978, S. 2361 ff.

halten, Kommunikation und soziale Erfahrung voraus. Lange zurück hat dies Dieter Suhr entwickelt, zunächst am Eigentumsbegriff, dann an der Entfaltung des Menschen durch den Menschen. Dieser Ansatz ist im Rahmen der Lehre von der Ausgestaltung der Grundrechte fortentwickelt worden,⁴⁴ während ursprünglich schon praktische Beispiele, etwa zur Zwangsversteigerung oder zum Rauchen, zu finden sind.⁴⁵ Dabei zeigt sich, dass die soziale Disposition des Menschen ihm seine Entwicklung ermöglicht, zumal wenn er in kommunikativ-kognitivem Austausch steht und dadurch lernt. Das ermöglicht auch die Anerkennung von Recht und Rechten, von angemessenen Verfahren und ihren fundamentalen Regeln. Nicht von Ungefähr erreicht die Ausübung der Religionsfreiheit daher erst ihre Vollendung, wenn mehrere zusammen sind, die ihrer Religion folgen. Insofern erlauben Rechte auch nicht, isolierte Normensysteme einzurichten und ›nach außen‹ durchzusetzen; sie erfordern vielmehr um ihres eigenen Fortbestandes willen fortgesetzte Interaktion. Sie ermöglicht, über den eigenen Schatten zu springen, die eigenen Normen in Frage zu stellen, sie in ihrer Reichweite zu beschneiden und so die gemeinsame Plattform des Zusammenlebens in einem Gemeinwesen zu erhalten. Diese Interaktion erfordert mithin auch Rücksichtnahme auf andere. Religionen können sie durch Selbstbegrenzung ermöglichen, wie dies vor Kurzem genannt wurde.⁴⁶ Sie ist es auch, die heute jeden Zwang zum Glauben ausschließt. Sie ermöglicht zudem, in religiösem Frieden mit anderen zu leben und dadurch Allmachtsfantasien des eigenen Glaubens zu entgehen. Zugleich verleiht sie der Religion eine weitere politische Dimension. Diese Dimension liegt in der Selbstreflexion, die eine weitere Ebene des Handelns jenseits gegenseitiger Ausgrenzung erschließt. Damit sind auf dieser weiteren Ebene pragmatische Verständigungen zu errei-

44 Vgl. Dieter Suhr, *Eigentumsinstitut und Aktieneigentum*, Hamburg 1966, S. 52 ff. und früher; ders., *Die Entfaltung der Menschen durch die Menschen – Zur Grundrechtsdogmatik der Persönlichkeitsentfaltung, der Ausübungsgemeinschaften und des Eigentums*, Berlin 1976; heute vor allem Matthias Cornils, *Die Ausgestaltung der Grundrechte. Untersuchungen zur Grundrechtsbindung des Ausgestaltungsgesetzgebers*, Tübingen 2005.

45 Dieter Suhr, »Eine grundrechtsdogmatisch aufschlussreiche Zwangsversteigerung wegen vermögenswerter Rechte«, in *Neue Juristische Wochenschrift* 1979, S. 145 f.; und ders., »Die Freiheit vom staatlichen Eingriff als Freiheit zum privaten Eingriff?«, in *Juristenzeitung* 1980, S. 166 ff.

46 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, »Zivilisierung der Religion als Selbstbegrenzung«, in *Neue Gesellschaft – Frankfurter Hefte* 4 (2011), S. 21 ff.; es ist demgemäß nicht erstaunlich, dass auf der rechtlichen Ebene Art. 72 Abs. 2 der Schweizer Bundesverfassung von 1999 den Bund und die Kantone ermächtigt, im Rahmen ihrer Zuständigkeit Maßnahmen zur Sicherung des religiösen Friedens zu treffen.

chen, die verstetigt werden können. Sie gestatten es, an der Erzeugung eines politischen Konsenses teilzuhaben, indem man Distanz zum eigenen inneren Horizont gewinnt.

VIII. Das Politische oder die Religion und die Religionen

Das ›Politische‹ führt mithin zu einer notwendigen Distanz gegenüber dem eigenen ›Lager‹ oder – tiefer – dem eigenen Bekenntnisstand, die man einnehmen muss, um zusammenzuleben. Diese Erkenntnis ergibt die erforderlichen Verfahren der Verständigung, der Findung einer gemeinsamen Plattform, einer dafür erforderlichen praktischen Konkordanz, eines so definierten Konsenses und damit einer gemeinsamen Handlungsebene sowie die Notwendigkeit, etwas von dem preiszugeben, für das man eigentlich steht. Dieses Phänomen ist historisch verbunden mit der Erinnerung an die Entstehung der sozialen Formation der ›politiques‹ in den französischen Religionskriegen, denen bekanntlich Paris jenseits der Interessen eines konkreten Thronprätendenten eine Messe wert sein musste, wollten sie die Einheit des Landes – und mithin der späteren Nation und schließlich der säkularen Republik – retten.⁴⁷ Es spiegelt sich auch in der Konsoziation als Figur der Vergemeinschaftung in der republikanischen Theorie der Zeit.⁴⁸ Heute findet man diesen Traditionsstrang republikanischen Denkens in der politischen Praxis der Schweiz. Entwickelt hat *Konrad Hesse* nicht zufällig seine Figur der »praktischen Konkordanz« einerseits in der Tradition des Seminars von *Rudolf Smend*, seinem herkunftig schweizerischen akademischen Lehrer, und andererseits im Anschluss an *Richard Bäumlin*, dem eidgenössischen Verfassungsrechtler, der diese Figur aus der Geschichte der protestantischen Kirchen aufgegriffen hat.⁴⁹ Und man stößt darauf viel früher in der Tradition der Aufklärung, religiös abgebildet in der Erfahrung von *Lessings* Nathan, der angesichts äußerlich gleicher Ringe die Wahrheit in allen drei Schriftreligionen sieht und sie schon deshalb vom Fluch der gegenseitigen Missachtung befreit. Er stellt sozusagen die Einheit der Wahrheit als höhere Weisheit der Religion den Religionen gegenüber, die jeweils einen Teil dieser

47 Dazu Skinner, *Foundations* (Fn. 5), S. 244 f., bes. S. 249 ff. zu den »politiques« und ihrer Hoffnung auf Toleranz.

48 Johannes Althusius, *Politik*, Berlin 2003, S. 71 ff. u. insbesondere Einleitung, S. XXIX ff.

49 Vgl. Konrad Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 20. Aufl., Heidelberg 1979, Rn. 72, 317 ff. u. passim; Bäumlin, *Staat* (Fn. 11), S. 30 sowie vorher ohne den Terminus, aber in der Sache Henning Zwirner, *Politische Treupflicht des Beamten* (1956), Baden-Baden 1987, S. 233 ff.

Weisheit repräsentieren. So entsteht eine Einheit der Religion als höhere Religion gegenüber der Vielfalt ihrer Stimmen in den partikularen Religionen. Dies mag von letzteren zurückgewiesen werden, es ist jedoch ein Verfahren, auf das man nicht nur in Auseinandersetzungen mit Religionen stößt, will man zu einem Zusammenleben finden.⁵⁰ Vielleicht ist es kein Zufall, dass auch bei *Mahatma Ghandi* in der Zeit des indischen Freiheitskampfes und der jungen Republik die Unterscheidung zwischen Religion als Grundlage politischen Handelns und den Religionen als Basis von Religionsparteierungen im Land anzutreffen ist.⁵¹ Einer seiner Interpreten hat ihn insoweit mit *Martin Luther* verglichen und dessen Unterstellung der Reformation unter den Schutz der Territorialfürsten des damaligen deutschen Reiches in ähnlicher Weise als eine politische Entscheidung verstanden, bei ihm gefasst in Kategorien von *Max Weber*.⁵² Das Politische einer Verhaltensweise, die eine solche Distanz aufscheinen lässt, liegt darin, dass die Gräben der eigenen Fundamentalismen verlassen werden; zudem erfordert sie, neue Fundamentalismen zu meiden. Beides geschieht um des Friedens willen, der der Stabilität gewisser gegenseitiger Verbürgungen bedarf, soll er dauerhaft sein. Diese Verbürgungen setzen voraus, dass die Beteiligten den Rekurs auf die dadurch gefundene Gemeinsamkeit stets neu auszuhandeln bereit sind. Sie können dadurch die erforderliche Beweglichkeit der Konsensfindung erbringen. Deshalb ist ihnen auch fremd, den jeweils erreichten Konsens etwa in neue Fundamentalismen zu übersetzen, die – dogmatisiert – zu neuen Versteinerungen führen und spätere Konsoziationen behindern können.

Solche Vorgänge können die Brüderlichkeit der Republik in gegenseitiger Rücksichtnahme gewährleisten, die sie auf ihre Fahnen geschrieben haben mag. Die Brüderlichkeit ergibt sich dabei aus der Mühe um die gemeinsame Sache, an erster Stelle den inneren Frieden und alsdann weitere politische Agenden. Sie können selbst zur Brüderlichkeit von Religionen finden. Dabei scheint

50 Dazu die Rezensionen von Jan Assmann, *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010, also etwa Friedrich Wilhelm Graf, »Eine Einheit der Religion in der Vielfalt ihrer Stimmen? Jan Assmanns ideengeschichtliche Studie ›Religio duplex‹«, in *Neue Zürcher Zeitung, Internationale Ausgabe*, Nr. 18, 22.1.2011, S. 24, und Steffen Martus, »Sieg des Lichts. Jan Assmann erkundet das Mysterienfieber der Aufklärung«, in *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 104, 6.5.2011, S. 16 – wobei man unweigerlich auch an die gleichzeitige Präsenz der Zeichen der Freimaurer und eines Gottesglaubens in der amerikanischen Symbolik der Republik denkt, etwa auf Banknoten und Münzen; zu ersteren Michael Stolleis, *Das Auge des Gesetzes*, 2. Aufl., München 2004, S. 52 f., mit einer Interpretation auch der berufenen *novus ordo seclorum*.

51 Dieter Conrad, *Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt*, München 2006, S. 51 ff., bes. S. 64 ff., 71 und etwa S. 149 sowie S. 277.

52 Conrad, Gandhi (Fn. 51), S. 71 ff.; auch bes. S. 114 ff., dort S. 116 u. ff.

mir diese Brüderlichkeit über den öffentlichen Diskurs hinauszugehen, der im Anschluss an *Jürgen Habermas* den Religionen anzutragen ist, aber besser zu verstehen ist als Dialog spezifischer Art.⁵³ Denn die Konsoziation um solcher elementarer und weiterer Agenden willen erfordert eben auch die Anstrengung der Annäherung an die elementare ›Gesinnungslosigkeit‹ politischen Handelns. Ob das mit der Unterscheidung von Gesinnungs- und Handlungsethik im Sinne von *Max Weber* erfasst wäre, mag dahinstehen.⁵⁴ Jedenfalls erinnert es an die Duplizität der Rollen, die sich klassisch in der monarchischen Tradition darin ausdrückt, dass der König niemals stirbt. Dies besagt, dass der individuell gelebte Wille des Königs – *vice versa* des jeweiligen einzelnen Beteiligten an einem Konsoziationsverfahren – immer durch jenen höheren Willen karikiert wird, der ihn als Repräsentanten des gemeinen Wesens unsterblich macht.⁵⁵ Säkular symbolisiert dieses gemeine Wesen die – noch nicht demokratische – ›Republik‹. Das Politische ist Signalwort für jene unendliche Bemühung um die Möglichkeit gemeinsamen Lebens, die es den Menschen erlaubt, als Individuen zu leben und dies in ihren Grundanschauungen und Bekenntnissen zu manifestieren. Bei *John Rawls* erzeugt ein ›*overlapping consensus*‹ die gemeinsame Grundlage gegenseitigen gleichen Respekts, der einen Sinn für das Politische erfordert.⁵⁶

Die Säkularität der Verfassung – verstanden als Grundsatz – ist so ein weiteres Signalwort, das konfiguriert, welche Rahmenbedingungen das Recht und die Rechtsausübung voraussetzen, um die Glaubwürdigkeit des politischen Gemeinwesens sicherzustellen. D. h., Säkularität erscheint als eine Abkürzung für die Bedingungen gleicher Freiheit in gegenseitiger Achtung der ›Lager‹ und Bekenntnisstände ganz unterschiedlicher Religionen; eine Achtung, die hier als Brüderlichkeit bezeichnet wurde. Freiheit, Egalität und Brüderlichkeit binden zusammen, was sich nur um der politischen Notwendigkeiten willen verbindet. Der Preis liegt allerdings in der Aufgabe der Ausschließlichkeiten, die man einander weltanschaulich, religiös, sozial oder auf andere Weise entgegenzuhalten geneigt wäre.

53 Raiser, Religion (Fn. 13), S. 284 ff.

54 Max Weber, »Der Beruf zur Politik« (1919), in ders., *Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik*, Stuttgart 1956, S. 167 f., bes. S. 175 ff.; auch unter dem Titel »Politik als Beruf«, in ders., *Gesammelte Politische Schriften*, 2. Aufl., Tübingen 1958, S. 493 ff., dort S. 539 ff.

55 Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Fn. 1), S. 207 ff.

56 Vgl. John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1996, S. 133 ff.; Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York 2008, S. 354 ff., 361 f. und früher.

Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt

Vielfältige Säkularitäten

Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer
Grenzziehungen

Einleitung

Seit mehr als 15 Jahren herrscht in der religionssoziologischen Debatte um Säkularisierung eine wenig produktive Pattsituation: Auf der einen Seite der Auseinandersetzung stehen die – meist europäischen – Verfechter der Säkularisierungstheorie oder jene, die auch nach kritischen Revisionen zumindest an deren Kernaussagen festhalten. Auf der anderen Seite befindet sich die – meist amerikanisch besetzte – Front derjenigen, die die Säkularisierungstheorie für konzeptionell unschlüssig und empirisch unhaltbar ansehen. Gleichzeitig hat sich – im Fahrwasser des Zuwachses religionsbezogener Forschung – das Forschungsfeld zum Verhältnis von Moderne, Religion, Säkularisierung und Demokratie durch substantielle Beiträge aus den Bereichen der politischen Philosophie, der Politikwissenschaft und der Sozialanthropologie wesentlich verbreitert. Die damit einhergehende Zerfaserung des vergleichsweise kohärenten Sets theoretischer Annahmen, das für die frühere Debatte noch kennzeichnend war, reflektiert die (durchaus gewollte) Polyphonie der neueren, in erster Linie modernisierungskritisch inspirierten und auf Macht- und Normativitätsaspekte des Säkularismus fokussierenden Beiträge.

Vor diesem Hintergrund verfolgt der vorliegende Beitrag drei miteinander verknüpfte Anliegen. Über eine Rekonstruktion der jüngeren Debatte werden wir zunächst die verschiedenen Bedeutungsgehalte der Begriffe Säkularisierung und Säkularismus zusammenführen und das von uns vorgeschlagene Konzept der »Multiple Secularities« davon abheben. Daran anschließend möchten wir zeigen, dass dieses Konzept – in kritischer Weiterführung des Ansatzes der »Multiple Modernities« und seines Beitrags zur Überwindung modernisierungstheoretischer Aporien – einen möglichen Ausweg aus säkularisierungstheoretischen Sackgassen darstellt. Damit verbinden wir – drittens – die Idee einer kultursoziologischen Reformulierung des Verhältnisses von Religion und Moderne, die im Begriff der Säkularität gesellschaftlich geteilte Sinnstrukturen der Grenzziehung und Relationierung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Praxisfeldern loka-

lisiert. Wir schlagen in diesem Beitrag vier Idealtypen dieser Verhältnisbestimmung vor, die kulturvergleichende Forschung systematisch anregen sollen.¹

Religion, Säkularisierung und Moderne

Die Debatten insbesondere der letzten beiden Jahrzehnte und die gesellschaftlichen Entwicklungen, auf die sie Bezug nehmen, haben lange gepflegte Grundannahmen sozialwissenschaftlicher Prozesstheorien infrage gestellt, Revisionen erzwungen und Neuansätze hervorgebracht. Dies betrifft die klassische Version der Modernisierungstheorie mit ihren Konvergenz- und Diffusionsannahmen ebenso wie die davon stark beeinflusste Säkularisierungstheorie. In diesem Rahmen war man davon ausgegangen, dass sich über die weltweite Verbreitung der Konzepte von Nationalstaat, parlamentarischer Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, liberaler Marktwirtschaft und rationaler Wissenschaft ein prinzipiell ähnliches Modell gesellschaftlicher Organisation ergeben würde, in dem Religion weitgehend auf den Bereich des Privaten beschränkt wäre. Darüber hinaus schien es ausgemacht, dass mit steigendem ökonomischen Lebensstandard und existentieller Sicherheit auf Dauer sinkende religiöse Beteiligung und Überzeugung einhergehen würden.² Diese »klassischen« Varianten der Modernisierungstheorie sind heute zwar nicht von der Bildfläche verschwunden und können immer noch gewisse Plausibilität für sich beanspruchen; ihren ehemals dominanten Status haben sie jedoch längst verloren.

Die Auseinandersetzung mit den Grundannahmen der klassischen Modernisierungstheorie wurde sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in der Geschichtswissenschaft breit geführt.³ Die lange Zeit dominante Position

1 Der Beitrag geht auf Arbeiten im Rahmen des vom Sächsischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsprojekts »Multiple Secularities« zurück. Beteiligt sind Monika Wohlrab-Sahr (Projektleiterin), Marian Burchardt, Roman Vido und Ute Wegert (wissenschaftliche MitarbeiterInnen) sowie Cora Schuh, Susanne Lemke, Susanne Schenk und Stefanie Jähnen (studentische Hilfskräfte).

2 Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, NJ 2007.

3 Vgl. Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne*, Frankfurt a.M. 2007; Thomas Schwinn, »Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht«, in *Zeitschrift für Soziologie* 38/6 (2009), S.454–476; Peter Wagner, *Theorizing modernity: Inescapability and attainability in social theory*, London 2001.

der Konvergenztheoretiker wird dabei zunehmend durch Ansätze abgelöst, die dauerhaft unterschiedliche Entwicklungspfade in Rechnung stellen; darunter auch Autoren, die zunächst selbst von starken Konvergenzannahmen ausgegangen waren, diese aber zunehmend durch kultur- oder zivilisationstheoretische Perspektiven ergänzen.⁴ Einen prominenten Ausdruck hat die neue Orientierung in der Debatte um »Multiple Modernities« gefunden, wobei einerseits an einem minimale Einheit stiftenden Begriff der Moderne bzw. Modernität festgehalten, andererseits aber eine dauerhafte Diversität von Entwicklungspfaden angenommen wird.⁵ Diese wird mit der divergenten Entwicklung der unterschiedlichen achsenzeitlichen Kulturen, aber auch mit der jeweiligen Geschichte der Interaktion mit dem westlichen Konzept der Moderne begründet.⁶ Dabei war es insbesondere der rasante ökonomische und politische Aufstieg der asiatischen Tigerstaaten (Singapur, Hongkong, Südkorea) sowie Chinas, Indiens und Brasiliens, der zur verspäteten Anerkennung der Modernität dieser Gesellschaften durch die (westliche) Soziologie beigetragen und die bis dato geläufige Identifikation von Moderne mit westlicher Zivilisation erschüttert hat. Nur von wenigen Autoren allerdings wird das Konzept der Moderne im Gefolge dieser Entwicklungen gänzlich verworfen, wenn auch die globalgeschichtliche Option für die Analyse von Verflechtungsgeschichten Einheitsbegriffe relativ weitgehend verabschiedet hat. Auch ist mit der Annahme dauerhaft unterschiedlicher Entwicklungen die Möglichkeit der *Diffusion* bestimmter Aspekte der westlichen Moderne nicht per se ausgeschlossen. Allerdings haben Arbeiten im Anschluss an John W. Meyer⁷ auch gezeigt, dass etwa die Übernahme von Modellen und Programmen noch längst nicht dieselbe Praxis hervorbringt.⁸

Im Rahmen der Diskussion um Säkularisierung ist nun in verschiedener Hinsicht eine parallele Entwicklung zu beobachten: Zwar gab es auch hier schon früh Versuche, unterschiedliche Säkularisierungspfade zu identifizieren. Diese waren zunächst allerdings noch von der Absicht getragen, über die

4 Ronald Inglehart und Wayne E. Baker, »Modernization, globalization, and the persistence of tradition: Empirical Evidences from 65 societies«, in *American Sociological Review* 65 (2002), S. 19–55.

5 Shmuel N. Eisenstadt, »Multiple Modernities«, in *Daedalus* 129 (2000), S. 1–29. Vgl. Thomas Schwinn, *Multiple Modernities* (Fn. 3).

6 Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock (Hg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden/Boston 2009.

7 John W. Meyer, *Weltkultur: Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*, Frankfurt a. M. 2005.

8 Ann Swidler, »The return of the sacred: what African chiefs teach us about secularization«, in *Sociology of Religion* 71 (2010), S. 157–171.

verschiedenen Entwicklungen zu einer »allgemeinen Theorie des Säkularisierungsprozesses« vorzustoßen.⁹ Das heißt, dass es bei der Analyse unterschiedlicher Pfade zunächst darum ging, die Bedingungen für *Ausnahmen* vom allgemeinen Modell aufzudecken. In der Zwischenzeit ist auch hier – getragen von der Absicht, die Säkularisierungsdiskussion grundlegend zu »historisieren«¹⁰ – ein Bewusstsein für die Dauerhaftigkeit unterschiedlicher Verläufe entstanden.¹¹ Andererseits mehren sich jene Stimmen, die das Säkularisierungsparadigma (und die Säkularitätsidee) als (vornehmlich westlich inspirierten) Mythos identifizieren, der ähnlich wie die klassische Modernisierungstheorie auf kulturellen Befangenheiten basiere und für Analysen außerhalb der westlichen Welt unbrauchbar oder gar hinderlich sei.¹² Damit verband sich die These, dass es Formen der Moderne gibt, die nicht nur ohne Demokratie und liberale Marktwirtschaft, sondern ebenso ohne Säkularisierung auskommen.

Die Aufmerksamkeit für unterschiedliche Pfade der Säkularisierung und Varianten der Rolle, die der Religion im öffentlichen Leben zukommt, wurde von Casanova¹³ zu einer grundlegenden Kritik der *Zusammenhangsthe*se, als die die Säkularisierungstheorie ursprünglich aufgetreten war, zugespitzt: Er plädierte dafür, das modernisierungstheoretisch inspirierte »Paket« der vermeintlich miteinander verbundenen Entwicklungen – Rückgang subjektiver Religiosität, funktionale Differenzierung und Privatisierung der Religion – »aufzuschnüren« und in seine – an jeweils spezifische Voraussetzungen gebundenen – Bestandteile zu zerlegen. Hatte Casanova zunächst allerdings noch das Motiv funktionaler Differenzierung als unverzichtbaren Bestandteil von Säkularisierung angesehen, geht er in neueren Arbeiten zunehmend dazu über, auch dies als genuin *westliche* Entwicklung vor dem Hintergrund der europäischen Geschichte und ihrer Frontstellungen zwischen kirchlicher und welt-

9 David Martin, *A general theory of secularization*, New York 1987.

10 Philip Gorski, »Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research«, in Michele Dillon (Hg.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge 2003, S. 110–122.

11 David Martin, *On secularization. Towards a revised general theory*, Aldershot 2005; Nicolas J. Demerath, »Secularization and sacralization deconstructed and reconstructed«, in James A. Beckford und Nicolas J. Demerath (Hg.), *Sage handbook of the sociology of religion*, London 2007, S. 57–80; Philip S. Gorski und Ateş Altınordu, »After secularization?«, in *Annual Review of Sociology* 34 (2008), S. 55–85.

12 Einer der ersten, der im Rahmen der europäischen Religionssoziologie von Säkularisierung als »Mythos« moderner Gesellschaften sprach, war Thomas Luckmann, »Säkularisierung – ein moderner Mythos«, in ders., *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1980, S. 161–172.

13 José Casanova, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994.

licher Herrschaft zu charakterisieren und in seiner Übertragbarkeit auf andere Regionen und Religionen infrage zu stellen.¹⁴

In einem Teil der neueren Literatur wurde – ausgehend vom US-amerikanischen Fall und seiner Verbindung von Disestablishment (Trennung von Staat und Kirche) einerseits und hoher Religiosität der Bevölkerung andererseits – die Kritik an der klassischen Säkularisierungstheorie soweit zugespitzt, dass von der Säkularität Europas nur ein »exceptionalism« übrig zu bleiben schien, weit davon entfernt, die Vorreiterrolle zu spielen, die ihr die klassische Modernisierungstheorie zugeschrieben hatte. Es entbehrt nicht der Ironie, dass Peter L. Berger, einst einer der Hauptrepräsentanten der »klassischen Säkularisierungstheorie«, sich später zu einem wesentlichen Vertreter der These eines »European exceptionalism« entwickelte.¹⁵

Die empirischen Analysen der letzten Jahre verschieben sich zunehmend hin zu einem – politikwissenschaftlich akzentuierten – Vergleich von »Säkularismen«,¹⁶ womit in der Regel die institutionellen Verhältnisbestimmungen zwischen staatlicher Politik und Religion bezeichnet werden.¹⁷ Unterschieden wird dabei für Europa z. B. ein formales Establishment bei gleichzeitigem Pluralismus (wie etwa in Großbritannien), ein Kooperationsmodell (wie etwa in Deutschland) und die dezidierte Trennung von Staat und Religion (wie etwa im französischen Laizismus).¹⁸ Allerdings werden in der Literatur die mitlaufenden Ideologien in der Regel von der institutionellen Trennung nicht systematisch unterschieden. Entsprechend wird Säkularismus dann auch vorrangig ideologiekritisch betrachtet.¹⁹ Dabei werden in den neueren Arbeiten meist zwei Typen von Säkularismen – »assertive« und

14 José Casanova, »Public religions revisited«, in Hent de Vries (Hg.), *Religion. Beyond a concept*, New York 2008, S. 101–119.

15 Peter L. Berger (Hg.), *The de-secularization of the world*, Washington D. C. 1999; Peter L. Berger, Grace Davie und Effie Fokas, *Religious America, secular Europe? A theme and variations*, Aldershot 2008.

16 Linell E. Cady und Elizabeth S. Hurd, *Comparative secularisms and the politics of modernity: An introduction*, in dies. (Hg.), *Comparative secularisms in a global age*, New York 2010, S. 3–24.

17 In der Einleitung zu ihrem Buch entwerfen Cady und Hurd (Fn. 16) allerdings ein deutlich breiter angelegtes Konzept von »secularism«.

18 Matthias Koenig, »Europäisierung von Religionspolitik. Zur institutionellen Umwelt der Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten«, in Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa* (Soziale Welt, Sonderband 17), Göttingen 2007, S. 347–368.

19 Tariq Modood, »Moderate secularism, religion as identity and respect for religion«, in *The Political Quarterly* 81/1 (2010), S. 4–14; Saba Mahmood, »Secularism, hermeneutics, and empire: The politics of Islamic reformation«, in *Public Culture* 18/2 (2006), S. 323–347;

»passive«²⁰ – unterschieden, für die einmal etwa Frankreich und die Türkei, ein anderes Mal die USA oder auch Indien stehen.

Die Kritik an der klassischen Säkularisierungstheorie lässt sich auf drei grundlegende Einwände zuspitzen: (a) die Infragestellung der Universalisierbarkeit ihrer theoretischen Annahmen und Konzepte (z. B. funktionale Differenzierung, Privatisierung des Religiösen, Dichotomie von Religiösem und Säkularem), (b) die Infragestellung der ihr inhärenten Entwicklungsannahmen (z. B. Modernisierung impliziert Säkularisierung) sowie (c) die Kritik der ihr inhärenten Normativität (Säkularisierung impliziert Aufgeklärtheit und Fortschritt).

Insgesamt dominiert allerdings auch bei der Kritik an der Säkularisierungstheorie ein normativer Duktus: Sie richtet sich gegen den Eurozentrismus der alten Theorieannahmen wie auch gegen deren religionskritische Implikationen, denen gegenüber sich die neuen Theorievarianten primär religionsfreundlich aufstellen.²¹ Bisweilen entsteht so der Eindruck einer »natürlichen« Religiosität der Bevölkerung und eines ideologischen Säkularismus auf Basis einer Allianz von politischen Eliten und wissenschaftlicher Säkularisierungstheorie. Gleichzeitig kommt es zu einer Umkehr von Subjekt und Objekt der Kritik: Galt früher der Säkularismus als Mittel der Befreiung aus den Zwängen traditioneller, auch religiöser Herrschaft, so erscheint nunmehr die Religion als Ort der Freiheit und der Säkularismus als Instrument der Reglementierung und des Ausschlusses.

Die erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber den Machtwirkungen des Säkularismus, auch in Bezug auf die Erzeugung modernitätskompatibler religiöser Subjektivitäten und Ausdrucksformen, ist in erster Linie ein Verdienst der Gouvernamentalitätsperspektive. Diese führt jedoch in dem Moment zu Einseitigkeiten, wo sie die mit Moderne und Säkularität verknüpften Autonomiegewinne herunterspielt oder pauschal mit deren Herrschaftsmomenten verrechnet und sie dann im Namen der Religionsfreiheit verabschiedet.

Tatsächlich führt der aus Herrschafts- und Ideologiekritik erwachsende antisäkularistische Affekt der Gouvernamentalitätsstudien zu Narrativen, die teilweise ebenso widersprüchlich wie die säkularistischen Geltungsansprüche

Veit Bader, *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity*, Amsterdam 2007.

20 Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion*, Cambridge 2009.

21 Eine Ausnahme ist das Buch von Susan Jacoby, *Freethinkers: A history of american secularism*, New York 2004, in dem die Geschichte des amerikanischen Säkularismus als Teil einer Freiheitsbewegung erzählt wird, zu der – etwa in den Auseinandersetzungen um die amerikanische Verfassung – auch eine Koalition mit den »religious dissenters« gehörte.

erscheinen, die sie entlarven möchten.²² So wird der Begriff des Säkularen einerseits durch die genealogische Dekonstruktion seiner epistemologischen Voraussetzungen sowie durch den empirischen Verweis auf globale religiöse Revitalisierungsbewegungen infrage gestellt. Andererseits erscheint Säkularismus als ideologische Formation, deren Macht in Bezug auf die Ausformung religiöser Subjektivitäten, Praktiken und Lebensformen sowie die Erzeugung religiöser Befindlichkeiten, die mit dem Konzept staatlicher Souveränität im Regime des politischen Liberalismus kompatibel sind, beinahe schrankenlos ist.²³ Innerhalb dieser Ansätze sind religiöse Identitäten und Ausdrucksformen immer bereits Ergebnisse der Verflechtung von Säkularismus und imperialen Herrschaftsstrukturen, wodurch die historische Variationsvielfalt von Formen des Säkularismus zu einer vernachlässigbaren Größe wird. In dieser Perspektive wird dann letztlich sogar die US-amerikanische Außenpolitik unter George W. Bush einschließlich ihrer explizit religiösen Legitimationsrhetorik militärischer Operationen als säkularistisches Projekt analysiert.²⁴

Die Kritik an der Säkularisierungstheorie hat sicherlich die Sensibilität gegenüber den Voraussetzungen bestimmter Theoriekonzepte und gegenüber vorschnellen Verallgemeinerungen erhöht. Es droht jedoch mittlerweile die Gefahr, dass angesichts solcher Warnungen entweder nur noch jeweils historisch ›einzigartige‹ Entwicklungen in den Blick kommen oder überall das Wirken eines ideologischen Säkularismus westlicher Provenienz am Werke gesehen wird.

Angesichts dieser Lage meinen wir, dass insbesondere die soziologische Diskussion um Säkularisierung von den neueren Debatten zur Theorie der Moderne, insbesondere vom Ansatz der »Multiple Modernities« profitieren könnte. In der Diskussion um die »Multiple Modernities« wurde die Frage nach der Berechtigung der Verwendung des Plurals aufgeworfen. Wird dabei nicht, so fragt Volker Schmidt,²⁵ unterstellt, dass die Verschiedenheit der achsenzeitlichen Zivilisationen, also in die Zeit von vor mehr als 2500 Jahren zurückreichende

22 Stathis Gourgouris, »Detranscendentalizing the secular«, in *Public Culture* 20/3 (2008), S. 437–445.

23 Ein Beispiel dafür ist Saba Mahmood, »Secular Imperatives?«, in ebd., S. 461–465. Eine ähnliche Kritik der Gouvernamentalitätsstudien wurde bereits von José Casanova vortragen: José Casanova, »Secularization revisited: A reply to Talal Asad«, in David Scott und Charles Hirschkind (Hg.), *Powers of the secular modern. Talal Asad and his interlocutors*, Stanford 2006, S. 12–30.

24 Mahmood, *Secularism, hermeneutics, and empire* (Fn. 19).

25 Volker Schmidt, »Multiple Modernities or Varieties of Modernity?«, in *Current Sociology* 54/1 (2006), S. 77–97.

kulturelle Traditionen,²⁶ größeres Gewicht hätten als die Gemeinsamkeit, die moderne Gesellschaften im Hinblick auf ihre Institutionen ausgebildet haben? Schmidt plädiert daher zwar für die Berücksichtigung von Vielfalt, ohne allerdings den im Singular ausgedrückten Verweis auf die Einheit des Programms der Moderne aufzugeben. Überdies – so Schmidts Einwand – fokussiere der Ansatz der *Multiple Modernities* zu sehr auf Kultur und Religion und setze diese zudem weitgehend gleich.

Wir können die Diskussion um das Konzept der *Multiple Modernities* hier nicht im Detail führen. Bei aller Berechtigung mancher kritischen Einwände scheint uns daran aber Folgendes gleichwohl weiterführend: die *Verbindung von Einheit und Differenz*, enthalten in der Annahme, dass alle »Modernen« sich mit dem europäischen Ursprungsprogramm auseinandersetzen müssen, dies aber auf eine Weise tun, die durch ihre eigene Geschichte und Kultur geprägt ist, so dass das Ergebnis jeweils so verschieden ist, dass es nicht mehr allein auf Prozesse der Diffusion und Konvergenz zurückführbar ist.

Dass die konvergenztheoretischen Annahmen der Modernisierungstheorie im Hinblick auf die antizipierten Säkularisierungsprozesse zu einfach waren, scheint mittlerweile unbestritten. Dies betrifft aber – so unsere Position – vor allem die Annahmen im Hinblick auf die Religiosität der Bevölkerung. Dass zu den vielfältigen Formen der Moderne in der Welt aber auch Formen der Säkularität – im Sinne der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen – gehören, wäre als Element einer allgemeinen Theorie der Moderne gleichwohl festzuhalten. Wie diese Unterscheidungen aber aussehen, woran sie sich manifestieren, wie strikt oder kompromisshaft sie vorgenommen werden, mit welchen Auseinandersetzungen sie verbunden sind und wie sie gesellschaftlich kommuniziert werden, dafür gibt es weltweit unterschiedlichste Lösungen.

Insofern halten wir den Ansatz der »*Multiple Modernities*« und die an ihn anschließenden Debatten gerade im Hinblick auf die Untersuchung von Säkularitäten für fruchtbar, um die religionssoziologische Diskussion wieder stärker an allgemeine Fragen gesellschaftlicher Entwicklung und der Möglichkeiten des systematischen Vergleichs solcher Entwicklungen zurückzubinden. Weiterführend an der Diskussion um »*Multiple Modernities*« scheint uns im Hinblick auf Säkularisierung zum einen die Berücksichtigung kultureller *Pfade* von Säkularität und deren Voraussetzungen und zum anderen die Reflexion auf die *Interaktionsgeschichte* zwischen verschiedenen Modellen von Säkularität und deren gesellschaftlicher und politischer Implementierung. Einen Zugang zu

26 Ebd., S. 78.

beiden Dimensionen eröffnet die Frage, auf welches gesellschaftliche Problem die Herausbildung unterschiedlicher Formen der Säkularität bezogen ist und welche Lösung sie dafür präsentiert.

Multiple Secularities: Das Konzept

Begriffliche Klärungen: Säkularität, Säkularismus, Säkularisierung

In der gegenwärtigen internationalen Debatte dominieren die Begriffe *Säkularisierung* (secularisation) und *Säkularismus* (secularism). Das Konzept der *Säkularität* (secularity) ist bisher nur selten in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt worden.²⁷ Während von *Säkularisierung* vor allem im Rahmen soziologischer Prozessmodelle die Rede ist, wobei die – miteinander nicht notwendig verbundenen – Teilprozesse von funktionaler Differenzierung, Rückgang religiöser Bindungen und Privatisierung der Religionsausübung adressiert werden, bezieht sich *Säkularismus* gleichermaßen auf die Arrangements der institutionellen Trennung von Politik und Religion bzw. von Staat und religiösen Gemeinschaften wie auf die Formen ideologisch-weltanschaulicher Legitimation, die diese begleiten.

Aus Gründen der analytischen Klarheit plädieren wir im Folgenden dafür, den Begriff des *Säkularismus* für die ideologisch-weltanschauliche Programmatik, also die explizite Trennungsideologie, darauf bezogene Bewegungen und daraus resultierende Maßnahmen zu reservieren, den Begriff der *Säkularität* dagegen für die institutionell und kulturell-symbolisch verankerten Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen. Dabei ist mit Asad²⁸ davon auszugehen, dass beide Bereiche im Zuge ihrer Unterscheidung als religiöse und säkulare Bereiche im eigentlichen Sinne erst identifiziert werden. *Säkularisierung* bezeichnet dann – wie von Casanova²⁹ vorgeschlagen – sowohl den Prozess, in dessen Rahmen Unterscheidungen institutionalisiert werden und sich der Einfluss von Religion auf andere gesellschaftliche Teilbereiche (und umgekehrt) abschwächt, als auch den Rückgang der Partizipation an religiösen Praktiken bzw. der Zustimmung zu religiösen Überzeugungen auf der individuellen Seite.

²⁷ Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003; Charles Taylor, *A Secular Age*, Boston 2007.

²⁸ Ebd.

²⁹ José Casanova, *Public religions* (Fn. 13).

Der Begriff der *Säkularität* ist von daher umfassender als der des Säkularismus und erfasst auch die zeitweise in der Latenz verbleibenden, selbstverständlichen Formen der Unterscheidung zwischen Religiösem und Anderem. Er ist auch nicht auf das Verhältnis von Staat und Religion beschränkt, sondern bezieht die anderen gesellschaftlichen Funktionsbereiche – etwa den Bereich des Rechts, der Erziehung, der Wissenschaft, der Wirtschaft oder der Familie, aber auch die Sphäre der Öffentlichkeit – mit ein. Man könnte die Differenz dahingehend zuspitzen, dass Säkularismus eher ein politikwissenschaftliches Konzept ist, das auf Herrschaft und Ideologie zielt, während Säkularität eher ein soziologisches Konzept ist, das auf gesellschaftliche Praktiken, deren Institutionalisierung und kulturelle Einbettung abstellt, was die Sphäre der Politik selbstverständlich mit einbezieht.

Der Zusammenhang zwischen solchen Formen der Unterscheidung (inklusive der dabei vorgenommenen Definition und Verhältnisbestimmung von Säkularem und Religiösem) und der sie legitimierenden Leitideen wäre selbst empirisch zu bestimmen. Es ist jedenfalls davon auszugehen, dass die entsprechenden Trennungen dort, wo sie nicht nur implizit praktiziert, sondern *expliziert* werden und sich zu Leitideen (*idées directrices*) verdichten, eine besondere kulturelle Dynamik entfalten, wie dies auch bei den Leitideen der Modernität und des Fortschritts oder bei den mit der Einführung neuer Techniken, wie etwa dem Buchdruck, einhergehenden »soziale(n) Projektionen«³⁰ der Fall war.

Gleichzeitig impliziert ein Verständnis von Säkularität, das auf die Formen der Unterscheidung zielt, selbstverständlich, dass sich Religion und Nichtreligiöses in der Unterscheidung begegnen und nicht etwa ohne Kontaktfläche, Berührungspunkte oder wechselseitige Verwicklungen völlig voneinander getrennt sind. Insbesondere die neuere ethnologische Literatur³¹ ist bisweilen von dem Missverständnis geprägt, »die Säkularisierungstheorie« habe die *komplette Trennung* der Religion von anderen sozialen Sphären propagiert. Dieses Missverständnis beruht u. E. auf der Verwechslung von Säkularisierungstheorie und dem in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen vorherrschenden säkularistischen *Selbstverständnis*, in welchem Konzepte der Trennung als kulturelle und politische Kampfbegriffe zirkulieren. Im Gegensatz zu solchen

30 Michael Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt a. M. 1991, S. 156.

31 Saba Mahmood, *Secularism* (Fn. 24); Hanna Herzog und Ann Braude (Hg.), *Gendering religion and politics – untangling modernities*, New York 2009; Michi Knecht und Jörg Feuchter, »Introduction: Religion and its other«, in Michi Knecht, Jörg Feuchter und Heike Bock (Hg.), *Religion and its other: Secular and sacral concepts and practices in interaction*, Frankfurt a. M. / New York 2008, S. 7–40.

Selbstverständnissen rechnen soziologische Analysen immer bereits mit den vielfältigen Verquickungen von Religion, staatlicher Politik und den in die öffentliche Sphäre getragenen Ansprüchen religiöser Gruppen und Bewegungen. Säkularität ist tatsächlich in diesem Sinne häufig ein Ergebnis sozialer Konflikte³² oder Aushandlungsprozesse. Die Verwicklungen von Religion und Politik können insofern eher als Bestätigung einer vorausgesetzten Unterscheidung interpretiert werden, als dass sie diese infrage stellen. Innerhalb dieser Auseinandersetzungen werden die Grenzen von Religion und säkularen Sphären ausgehandelt, herausgefordert und neu gezogen. Verwicklungen zwischen Religion und Politik sind soziologisch insofern nichts Überraschendes, sondern eher etwas Unausweichliches. Aus diesem Grunde stimmen wir mit Casanova³³ darin überein, dass die Begriffe der Säkularisierung und der Säkularität sinnvoll sind »as an analytical framework for a comparative research agenda that aims to examine the historical transformations of all world religions under conditions of modern structural differentiation.«

Es scheint aus dieser Perspektive auch offenkundig, dass die Ablehnung von Begriffen wie Säkularisierung oder Säkularismus in großen Teilen der islamischen Welt³⁴ nicht notwendig etwas mit dem *Nichtvorhandensein* von Unterscheidungen zwischen Religiösem und ›Weltlichem‹, also mit einer Omnipräsenz von Religion zu tun hat.³⁵ Eher ist davon auszugehen, dass es dort keine anschlussfähigen *Leitideen* der Säkularität gibt, mit denen solche Unterscheidungen legitimiert und normativ abgesichert werden könnten. Zudem bildet der Islam, insbesondere in der arabischen Welt, vor dem Hintergrund später Nationalstaatsbildungen, einen wesentlichen Bezugspunkt kollektiver kultureller Identität. Mit diesem Verschwimmen der Grenzen von Religion und Kultur wird ein positiver Bezug auf Säkularität erheblich erschwert. Entsprechend wird auch der schärfste Widerstand gegen den Säkularismus des Westens von Seiten transnational agierender islamischer Gruppen artikuliert. Dagegen gehört Säkularität, wenn auch nur zeitweise, zum Selbstverständnis der ›robusteren‹ Nationalstaaten, wie etwa Syrien oder Irak unter dem Baath-Regime.

32 Monika Wohlrab-Sahr, Thomas Schmidt-Lux und Uta Karstein, »Secularization as conflict«, in *Social Compass* 55/2 (2008), S. 127–139; Christian Smith, »Introduction. Rethinking the secularization of American public life«, in ders. (Hg.), *The secular revolution*, Berkeley/Los Angeles 2003, S. 1–95.

33 José Casanova, *Secularization revisited* (Fn. 23), S. 19.

34 Vgl. dazu das Dissertationsprojekt von Daniel Kinitz, *Säkularismus-Begriff (al-'Almaniyya) und Gesellschaft im modernen Ägypten* im Fach Orientalistik an der Universität Leipzig.

35 Reinhard Schulze, *Die Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994.

Die Geschichte der Resonanz zwischen westlicher und nichtwestlicher Welt zeigt sich hier also vor allem im negativen Bezug auf eine als weltanschaulicher Säkularismus wahrgenommene Säkularität, die mit Religionsfeindlichkeit und Atheismus assoziiert wird. Das schließt faktische Differenzierungen im Bereich der Bildung, der Wissenschaft, der Wirtschaft, des Rechts oder auch der Politik nicht aus. Oft werden diese aber durch Referenzen auf den Islam oder die Scharia gleichsam überdeckt.

Wir argumentieren hier also gegen eine ›Lesart‹ islamischer Gesellschaften, die in diesen primär aufgrund inhärenter Eigenschaften des Islams den Weg hin zur Säkularisierung (insbesondere zu funktionaler Differenzierung) verstellt sieht.³⁶ Relevanter scheint uns das Wechselspiel von religiös-kultureller Besonderheit einerseits und einer Resonanzgeschichte andererseits, durch die eine breitenwirksame positive Aufladung einer Unterscheidungspraxis und die dadurch freigesetzte Dynamik unwahrscheinlich werden.

Auf der anderen Seite gibt die analytische Differenzierung von Trennungsideologie einerseits und Praktiken der Unterscheidung andererseits den Blick frei für vormoderne Praxen, die für moderne Formen der Säkularität Ressourcen bereitstellen und ihnen damit den Weg ebnen,³⁷ ohne dass sie selbst schon mit säkularen Leitideen verbunden wären. Vormoderne Toleranzregime sind dafür ein Beispiel.

Pfade der Säkularisierung und die Varianten des Säkularismus

Vergleichende Methoden und die mit ihnen einhergehenden Typologien sind innerhalb der Auseinandersetzungen um Säkularisierung und Säkularismus zwar verankert, machen aber insgesamt nur einen geringen Teil der Literatur aus. In der Religionssoziologie wie auch in der Geschichte³⁸ stehen bisher Vergleiche zwischen den USA und Europa oder zwischen verschiedenen europäischen Gesellschaften im Vordergrund, wobei institutionelle Arrangements des Verhältnisses von Religion und Staat sowohl als unabhängige als auch als abhängige Variable in den Blick genommen wurden.³⁹

So erklären ›supply-siders‹ die Unterschiede in religiöser Beteiligung und der Verbreitung religiöser Überzeugungen zwischen den USA und Europa mit

36 Dan Diner, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Berlin 2005.

37 Rajeev Bhargava, »The ›secular ideal‹ before secularism: A preliminary sketch«, in Cady und Hurd, *Comparative secularisms* (Fn. 16), S. 159–180.

38 Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, New York 2007.

39 Berger, Davie und Fokas, *Religious America, secular Europe?* (Fn. 15).

der Existenz eines ›freien religiösen Marktes‹ bzw. der relativen Monopolstellung christlicher Kirchen.⁴⁰ Koenig⁴¹ sowie Fetzer und Soper⁴² untersuchen die Bedeutung institutioneller Arrangements für Regime der Inkorporierung und Inklusion religiöser Minderheiten, insbesondere muslimischer Gemeinschaften, und die sich damit ergebenden Herausforderungen für Prinzipien von Staatsbürgerschaft. Verglichen werden drei idealtypische Modelle: formales Establishment bei gleichzeitigem, auf niedrigeren Schwellen umgesetztem Pluralismus (Großbritannien), das Modell korporatistischer Kooperation zwischen Staat und religiösen Akteuren (Deutschland) und weit vorangetriebene Trennung (›Laizität«, Frankreich).

Die Ursprünge solcher Modelle werden wiederum häufig über spezifische historische Dynamiken erklärt, insbesondere über Formen des Verhältnisses von weltlicher und religiöser Herrschaft in früheren historischen Phasen, Traditionen politischen Denkens und die Spezifika der vorherrschenden religiösen Traditionen. So unterscheidet Martin⁴³ in einem soziologischen Kartierungsversuch Modelle religiöser Monopole, Duopole und pluralistischer Situationen und spezifiziert jeweils protestantische, katholische und orthodoxe Szenarien, welche auf subnationaler Ebene wiederum diverse Umbildungen in Bezug auf das Verhältnis von politisch-sakralen Zentren und Peripherien erfahren. Verglichen werden hier auch konfessionell einheitliche mit gemischt-konfessionellen Ländern. Auf ähnliche Weise untersucht Casanova⁴⁴ die Unterschiede zwischen einem protestantischen, vor allem angelsächsisch-calvinistischen Pfad und einem französisch-lateinisch-katholischen Pfad. Ersterer verweist auf eine Form der ›internen‹ Säkularisierung des protestantischen Christentums, das ursprünglich mit dem Ziel der Spiritualisierung der weltlich-säkularen Sphäre aufgetreten sei, die in der protestantischen Reformation radikalisiert wurde und im calvinistischen Kulturraum seine paradigmatische Ausformung gefunden habe. Der zweite Pfad bezieht sich auf Formen der Laizierung im Sinne

40 Roger Finke und Rodney Stark, *The churching of America, 1776–1990: Winners and losers in our religious economy*, New Brunswick 1992; Rodney Stark und Laurence Iannaccone, »A Supply-Side Reinterpretation of the ›Secularization‹ of Europe«, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 33/3 (1994), S. 230–252; Rodney Stark und Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000.

41 Koenig, Europäisierung von Religionspolitik (Fn. 18), S. 347–368.

42 Joel S. Fetzer und Christopher Soper, *Muslims and the state in Britain, France, and Germany*, Cambridge 2005.

43 David Martin, A general theory (Fn. 9); David Martin, On secularization (Fn. 11).

44 José Casanova, »A Secular Age: Dawn or Twilight?«, in Michael Warner, Jonathan Van Antwerpen und Craig Calhoun (Hg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MS/London 2010, S. 265–285.

der Emanzipation aller säkularen Sphären von klerikaler oder kirchlicher Kontrolle und ist durch starken Antiklerikalismus, religiöse Privatisierung und die Dichotomisierung von Religion und Säkularem geprägt.

Demerath⁴⁵ liefert die einzige uns bekannte soziologische Typologie, die eine explizit globale Reichweite hat und ansatzweise auch die Dynamiken des Imperialismus, Kolonialismus und der Dekolonialisierung thematisiert. Demerath unterscheidet in einem Vierfelderschema gerichtete und ungerichtete Szenarien sowie interne und externe Quellen von Säkularisierung.

Während die oben genannten Ansätze sich dezidiert darum bemühen, gesellschaftliche Säkularisierungsdynamiken mit Regimen des Säkularismus zu verknüpfen, sind Typologien aus dem Feld der vergleichenden Politikwissenschaft oft eher deskriptiv orientiert und stark auf institutionelle Zusammenhänge beschränkt. Manche Ansätze verknüpfen deskriptive Typologien mit normativen Fragen. Kuru⁴⁶ vergleicht »assertive« und »passive« Säkularismen, während Modood⁴⁷ unter abweichender Zuordnung des Fallmaterials »moderate« und »radikale« Säkularismen gegenüberstellt. Stepan⁴⁸ untersucht Formen von »twin tolerations«, worunter er das wechselseitige Konzedieren autonomer Handlungsspielräume von Seiten religiöser und staatlicher Akteure versteht. Auch wenn Stepans Ansatz auf das Verhältnis zwischen religiösen Individuen, Gruppen und Autoritäten einerseits und dem Staat andererseits fokussiert, ist sein Konzept gerade wegen der Betonung autonomer Handlungsspielräume für die soziologische Frage nach Differenzierungsprozessen anschlussfähig. Insgesamt gesehen besteht die Leistung dieser Forschungstradition in der Bündelung einer schier endlosen Menge verschiedener staatlicher Normen, Diskurse und Praktiken und deren Rekonstruktion im Rahmen von Modellen. Der weitgehende Verzicht auf alltagsweltliche Perspektiven und kulturell gesättigte Vorstellungswelten sozialer Gruppen führt jedoch dazu, dass die sich u. U. im Rücken oder jenseits staatlicher Vorgaben entfaltenden *Kulturen von Säkularität* kaum eingefangen werden können oder schlicht als Effekte staatlicher Politik vorausgesetzt werden müssen. Für die Zwecke einer Kulturosoziologie der Säkularität greift dies zu kurz.

Zudem liegt bisher kaum ein Entwurf vor, der – über einige grundlegende Spannungslinien hinaus – im Weber'schen Sinne⁴⁹ systematisch trennscharfe

45 Nicolas J. Demerath, *Crossing the gods: World religions and worldly politics*, New York 2001; Demerath, *Secularization and sacralization* (Fn. 11).

46 Kuru, *Secularism and State Policies* (Fn. 20).

47 Modood, *Moderate secularism* (Fn. 19).

48 Alfred C. Stepan, »Religion, democracy, and the ›twin tolerations‹«, in *Journal of Democracy* 11/4 (2000), S. 37–57.

49 Max Weber, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer

Idealtypen von Säkularität unterscheidet, die mit Länderstudien nicht identisch sind, an diesen aber ihre Plausibilität zu beweisen haben. Auch im Ansatz der »Multiple Modernities« wurden von Eisenstadt zwar zahlreiche Spannungslinien und Antinomien herausgearbeitet, diese wurden jedoch nicht zu Idealtypen verdichtet.

Was den hier vorgelegten Ansatz von den oben genannten unterscheidet, ist, dass er (a) den Versuch einer Herausarbeitung von Idealtypen der Säkularität unternimmt, die die – davon zu unterscheidende – Arbeit am konkreten historischen Fall unterstützt; (b) dass er die häufig disziplinär bedingte Separierung von Säkularisierungsprozessen (bezogen auf individuelle Religiosität und institutionelle Differenzierung) und Säkularitätsfiguren (bezogen auf kulturelle Sinnformen) zu überwinden sucht; indem er (c) letztere auf historische Säkularisierungsprozesse und die ihnen zugrunde liegenden Konfliktdynamiken zurückbezieht; (d) durch seine Fokussierung auf die kulturelle Sinnhaftigkeit von Säkularität eine positivistische Verengung auf staatliche Vorgaben vermeidet; und (e) darauf abzielt, aktuelle Religionskontroversen vor dem Hintergrund von im kulturellen Gedächtnis tradierten Konflikten vergleichend zu interpretieren.

Gleichwohl darf die Differenz zwischen einem an Weber orientierten Verständnis des Idealtypus einerseits und konkreten nationalgesellschaftlichen oder regionalen Konstellationen andererseits nicht eingegeben werden. Ein Idealtypus ist eine – aus der Empirie gewonnene und wieder auf diese rückbezogene – analytische Konstruktion, ein Vorgang der Abstraktion und »gedankliche(n) Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit«, der der »Hypothesenbildung die Richtung weisen« will.⁵⁰ Die in Gesellschaften oder Regionen tatsächlich vorfindbaren Verhältnisse können damit nicht identisch sein, sie können aber mit Hilfe idealtypischer Konstruktionen auf ihre Grundstrukturen hin besser untersucht werden.

Multiple Secularities: Probleme und Problemlösungen

Wenn wir uns im Folgenden mit multiplen Formen der Säkularität befassen, meinen wir gesellschaftlich praktizierte, institutionalisierte und zum Teil durch Leitideen legitimierte Formen der Unterscheidung des Religiösen von anderen gesellschaftlichen Bereichen oder Praxisfeldern, die dadurch als nicht-religiös markiert werden. Wir gehen davon aus, dass in diesen Formen der Säkulari-

Erkenntnis«, in ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1985, S. 146–214.

50 Ebd. S. 190f.

tät unterschiedliche kulturelle Logiken zum Ausdruck kommen, in denen sich eine spezifische gesellschaftliche Konfliktgeschichte ebenso dokumentiert wie die Referenz auf andere, unter Umständen dominante Formen der Säkularität, wie sie etwa im Rahmen kolonialer Begegnung eine Rolle spielten.

Weiter gehen wir davon aus, dass die sich in unterschiedlichen Ländern und Regionen herausbildenden »Multiple Secularities« auf verschiedene Probleme »antworten« und dafür Lösungen präsentieren. Diese Probleme stellen sich in den meisten Gesellschaften irgendwann in irgendeiner Weise, aber sie stellen sich mit unterschiedlicher Dringlichkeit zu unterschiedlichen Zeitpunkten.

Wir identifizieren in einem ersten Zugriff vier solcher Problemlagen: (1) das Problem der individuellen Freiheit gegenüber dominierenden sozialen Einheiten, seien es Gruppen oder sei es der Staat; (2) das Problem religiöser Heterogenität und eine daraus potentiell oder faktisch resultierende Konflikthaftigkeit; (3) das damit korrespondierende Problem gesellschaftlicher oder nationaler Integration und Entwicklung; sowie (4) das Problem der autonomen Entwicklung gesellschaftlicher Teilbereiche. Es ist deutlich, dass die letzten drei Probleme stärker als das erste an die Herausbildung *moderner* Gesellschaften und Staaten und deren ideelle Grundlagen gebunden sind, während sich zumindest das erste auch in vormodernen Gesellschaften stellt. Es ist kein Zufall, dass Überlegungen zu den vormodernen Voraussetzungen moderner Säkularität in der Regel hier ansetzen.⁵¹

Diese vier Bezugsprobleme stehen als Motive für die Institutionalisierung von Unterscheidungen zwischen dem Religiösen und anderen gesellschaftlichen Sphären gesellschaftlich zur Verfügung. Sie können – als latente Motive und soziale Praktiken – nebeneinander existieren, werden aber – so unsere Annahme – unter bestimmten Voraussetzungen dominant, indem sie sich mit Leitideen verbinden, die den Grundtenor der Unterscheidungspraxis in der jeweiligen Gesellschaft formulieren und damit die anderen Motive zu nachrangigen degradieren. Sie können aber auch – in Phasen gesellschaftlichen Wandels – miteinander im offenen Konflikt stehen.

Entsprechend soll nicht behauptet werden, dass sich in jeder Gesellschaft ein solcher Grundtenor der Säkularität identifizieren lasse oder gar, dass in der Regel nur eines der Motive nachweisbar sei. Es sind folgende Einschränkungen denkbar: (a) Die Praktiken der Unterscheidung können unterhalb der Schwelle der Formulierung von Leitideen bleiben. Ein Beispiel dafür wären die entsprechenden Formen der Unterscheidung zwischen dem Religiösen und anderen gesellschaftlichen Sphären in weiten Teilen der islamischen

51 Rajeev Bhargava, *The »secular ideal«* (Fn. 37).

Welt.⁵² (b) Es können verschiedene Säkularitätskonzepte und gesellschaftliche Leitideen miteinander konkurrieren. Diese Situation scheint in einer ganzen Reihe postkolonialer Länder gegeben zu sein, wie etwa in Südafrika. Denkbar ist dies auch in westlichen Gesellschaften in Phasen gesellschaftlichen Wandels. (c) Schließlich kann die formulierte Leitidee eine von den dominanten gesellschaftlichen Unterscheidungspraktiken divergierende Ideologie einer (elitären) gesellschaftlichen Gruppe sein. Ein Beispiel dafür wäre der Säkularismus der Reformen Kemal Atatürks, der heute offenbar in Widerspruch zum islamischen Selbstverständnis weiter Teile der Bevölkerung steht. (d) Letztlich besteht auch die Möglichkeit, dass zumindest auf manchen sozialen Ebenen die oben angesprochenen Problemlagen nicht in Richtung Säkularität, sondern über die Durchsetzung religiöser Machtansprüche ›gelöst‹ werden, womit Säkularität als latente Option im Hintergrund bleibt.

Die hier vorgestellte Unterscheidung von vier Grundtypen der Säkularität entwirft Idealtypen im Weberschen Sinne. Wir haben dieses Grundmuster in der Formel »Säkularität im Dienste von ...« zum Ausdruck gebracht. Dabei gehen wir durchaus davon aus, dass sich in einer Reihe von Gesellschaften ein kulturelles Grundverständnis von Säkularität identifizieren lässt. In ›ruhigen‹ Phasen⁵³ wird dies latent bleiben, im Falle gesellschaftlicher Konflikte aber manifest werden und sich in unterschiedlichen Situationen nachweisen lassen. Solche gesellschaftlichen Konflikte können Ausdruck von »critical junctures« im Sinne Kuru sein und historische Weichenstellungen auslösen.⁵⁴ Allerdings werden die anderen idealtypischen Muster gleichwohl – im Hintergrund oder als konfligierende Muster – ebenfalls nachweisbar sein. Und es wird Muster geben, die zwar überall eine Rolle spielen, aber unter Umständen keine gesellschaftlich dominante Leitidee ausbilden können.

Wir unterscheiden in einem ersten Zugriff die folgenden Formen: (1) Säkularität im Dienste individueller Freiheiten und Rechte; (2) Säkularität im Dienste der Balance bzw. Befriedung religiöser Differenz; (3) Säkularität im Dienste gesellschaftlicher oder nationaler Integration und Entwicklung; sowie (4) Säkularität im Dienste der unabhängigen Entwicklung gesellschaftlicher Funktionsbereiche.

Mit diesen vier Grundformen der Säkularität verbinden sich unterschiedliche Leitideen: im ersten Fall (1) ist es die Leitidee der Freiheit und Indivi-

52 Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt* (Fn. 35); Daniel Kinitz, *Säkularismus-Begriff* (Fn. 34).

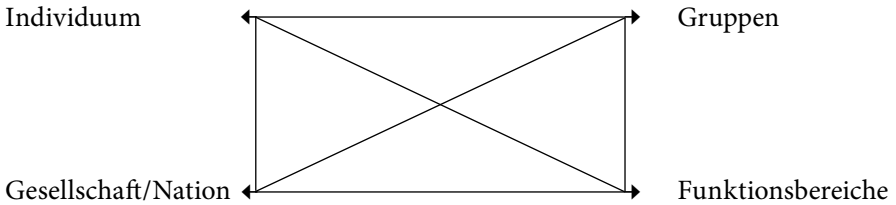
53 Ann Swidler, »Culture in action: Symbols and strategies«, in *American Sociological Review* 51/2 (1986), S. 278 ff.

54 Kuru, *Secularism and State Policies* (Fn. 20), S. 27, definiert »critical juncture« als »moment when both agency and structural conditions are available for systematic change«.

dualität, im zweiten (2) die der Toleranz und des Respekts, im dritten Fall sind es (3) die Ideen des Fortschritts, der Aufklärung und der Modernität⁵⁵. Im vierten Fall schließlich (4) sind es die Leitideen der Rationalität, der Effizienz und der Autonomie.

Bezugsproblem: Individuelle (Religions-)Freiheiten und Rechte Leitidee: Freiheit, Individualität	Bezugsproblem: Balance/Befriedung religiöser Diversität Leitidee: Toleranz, Respekt
Bezugsproblem: Gesellschaftliche oder nationale Integration und Entwicklung Leitidee: Fortschritt, Moderne, Aufklärung	Bezugsproblem: Unabhängige Entwicklung der gesellschaftlichen Sphären Leitidee: Effizienz, Rationalität, Autonomie

Noch weiter abstrahiert lassen sich die jeweils zugrunde liegenden Bezugsgrößen und das Spannungsfeld, das sie konstituieren, folgendermaßen darstellen:



Je nachdem, welche Bezugsgröße und welches darauf bezogene Bezugsproblem dominant ist, wird daraus eine gewisse Spannung gegenüber den nachgeordneten Größen bzw. Problemen entstehen: Wenn etwa die Balance religiöser Gruppen im Vordergrund steht, resultiert daraus eine gewisse Spannung gegenüber der Durchsetzung individueller Freiheitsrechte, zur Verfolgung nationaler Interessen, aber auch zur Gewährleistung der Unabhängigkeit gesellschaftlicher Funktionsbereiche.

Will man diese Idealtypen auf Länder beziehen, in denen sie eine maßgebliche Rolle spielen, wären dies im ersten Fall (1) die USA. Der zweite Fall (2) wird

⁵⁵ Natürlich kann auch der Freiheitsgedanke zur Leitidee nationaler Entwicklung und zum Symbol des gesellschaftlichen Fortschritts und der Bewahrung gesellschaftlicher Souveränität werden. Beispiele dafür zeigen sich in der französischen Revolution, aber auch in den rechtspopulistischen »Freiheitsparteien«, wie etwa in den Niederlanden.

am ehesten durch Indien, aber – zumindest bis in die jüngste Zeit – auch durch die Niederlande repräsentiert. Auch das Osmanische Reich wäre im Hinblick darauf zu untersuchen. Für den dritten Fall stehen so unterschiedliche Länder wie Frankreich oder – in Grenzen – die Türkei, aber auch die kommunistischen Länder, wie etwa die DDR. Und für den vierten Fall steht am ehesten ein bestimmter Strang der früh einsetzenden westeuropäischen Entwicklung, wie er sich etwa in Konflikten zwischen Staat und Kirche oder zwischen der Kirche und einer sich autonomisierenden Wissenschaft zeigt. Hier allerdings müssen nun eingehende Länderstudien und vergleichende regionale Untersuchungen einsetzen, die erst die Spannungsfelder zwischen unterschiedlichen Säkularitätsmodellen, die damit assoziierten Akteure, die Referenzen auf die eigene Geschichte inklusive der Geschichte kolonialer Begegnung, die Formen der Institutionalisierung und kulturellen Kodierung und anderes mehr untersuchen müssten.

Zusammenfassung

Der hier vorgestellte Ansatz geht auf die Einsicht zurück, dass das Begriffsfeld der Säkularität und des Säkularismus in verschiedenen politisch-historischen und kulturellen Kontexten und vor dem Hintergrund divergierender historischer Problemlagen mit unterschiedlichen Bedeutungen aufgeladen ist. Auch wenn damit jeweils unterschiedliche politisch-soziale Dynamiken in den Blick kommen, verbinden sich diese auf je spezifische Weise mit Fragen der Unterscheidung und der Grenzziehung zwischen Religion und anderen sozialen Praxisfeldern.

Mit dieser Konzeptualisierung werden einerseits zentrale Differenzen zwischen den Sinnstrukturen, die sich im Begriff des Säkularen in verschiedenen Gesellschaften kristallisieren, anerkannt. Andererseits verweisen diese Differenzen aber nicht auf unvergleichbare oder voneinander getrennt verlaufende Entwicklungen. In einer Welt multipler und auf vielfältige Weise miteinander verflochtener Modernen erscheint es vielmehr möglich und erwartbar, dass ähnliche strukturelle Situationen, etwa in Bezug auf das historische Verhältnis religiöser und politischer Herrschaft oder auf kolonial-postkoloniale Dynamiken auch mit ähnlichen Diskursen und Semantiken zur Frage der Säkularität einhergehen. Eine auf diesem Konzept aufbauende Forschung müsste nun die sozialen Mechanismen und Machtkonstellationen aufzeigen, über welche sich bestimmte Säkularitätsmodelle und -verständnisse durchsetzen und andere in den Hintergrund treten. Sie müsste dann auch die Prozesse analysieren, in denen bestimmte Praktiken, Symbole und Glaubensvorstellungen als Religion erfasst und damit in Säkularitätsdynamiken einbezogen werden.

Gert Melville

Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb

Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster

Wenn man vom klösterlichen Leben im Mittelalter hört, wird man heute zwar nicht mehr reflexartig an ein fremdartiges Element einer finsternen Epoche denken, sondern sich eher daran erinnern, dass herausragende Persönlichkeiten der europäischen Kulturgeschichte durch diese Lebensform geprägt waren – zum Beispiel ein Benedikt von Nursia, ein Bernhard von Clairvaux, ein Thomas von Aquin, ein Bonaventura, ein Savonarola – und auch ein Martin Luther noch. Klösterliches Leben wird auch an Wunderwerke der Architektur denken lassen wie etwa an das Kloster Mont-Saint-Michel am Atlantik, die Kartause von Pavia, die Abtei Cluny oder die Westminster Abbey, die wie andere mehr nur Glanzpunkte darstellen unter tausenden von christlichen Klöstern mit zehntausenden Mönchen und Nonnen von Skandinavien bis Sizilien, von Portugal bis Polen und von Palästina bis in den Kaukasus und bis nach China. Man wird dann wohl auch den Sachverhalt beachten, dass die mittelalterlichen Klöster protagonistisch an den Fortschritten der Heilkunde, des Landesausbaus, der Architektur, der Wissenschaft, des Schriftwesens und der Technik beteiligt waren, dass sich zum Beispiel die besten Ärzte im 11. Jahrhundert bei den Benediktinern von Montecassino fanden, dass schon im 12. Jahrhundert cisterziensische Klöster als Erste in Europa protoindustrielle Manufakturen besaßen, vielleicht sogar dass der Franziskaner Roger Bacon im 13. Jahrhundert, also lange vor Leonardo da Vinci, die erste Flugmaschine entwarf.

Wenn einem aber auch gesagt wird, dass mittelalterliche Klöster regelrechte Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle¹ gewesen seien, so wird man von der Richtigkeit dieser Behauptung sicherlich nicht allein durch die Erinnerung an die eben genannten Phänomene

1 Das bei der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig und bei der Heidelberger Akademie der Wissenschaften angesiedelte Forschungsprojekt trägt den Titel »Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle« und steht unter der Leitung von Prof. Dr. Gert Melville (Technische Universität Dresden), Prof. Dr. Bernd Schneidmüller und Prof. Dr. Stefan Weinfurter (beide Universität Heidelberg).

überzeugt werden. Diese übersteigen nicht die Aussagekraft zum Beispiel von all jenen hübschen Bildbänden zur mittelalterlichen Welt der Klöster, die allenfalls gefällige Aufmerksamkeit für eine der Wunderkammern unserer Kultur erzeugen.

Man wird schon tiefer zu den Grundlagen des klösterlichen Lebens vordringen müssen, um die behauptete innovative Kraft mittelalterlicher religiöser Gemeinschaften einer kritischen Betrachtung unterziehen zu können; dabei wird der Schwerpunkt auf der Zeitspanne vom 11. bis zum 13. Jahrhundert liegen – jener Epoche, die in so vieler Hinsicht eine religiöse Neuorientierung der mittelalterlichen Gesellschaft erbrachte. In den Klöstern wird man vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Annahmen über Gott und Mensch, über Individualität und Gemeinschaft, über Glaube und Vernunft auf eine Welt von beharrlicher Ordnungstiftung und kühner Lebensgestaltung ebenso stoßen wie auf eine Welt des Ringens um Wahrheit, um Verstehen des Irdischen und Göttlichen – schlicht der Suche nach Bewältigung des Daseins um des Jenseits willen. Es müssen die Motive, die Obsessionen und Sehnsüchte des im Kloster handelnden Menschen verstanden werden, denn gerade aus ihnen entwickelten sich jene angesprochenen innovativen Leistungen, die dann sogar übertragbar waren auf die säkulare Welt, d. h. die nicht klösterlich regulierte.

Ein genuines Kennzeichen des Mittelalters allgemein dürfte gewesen sein, die Immanenz weltlichen Daseins strikt aus dem Begreifen göttlicher Transzendenz zu bestimmen – auf einen Gott, der herrschend über die Welt verfügte und selbst als unverfügbar erschien. Religiosität war im Mittelalter also kein Phänomen, das sich innerhalb eines pluralistischen Angebots durch Ausschluss von anderen identitätsstiftenden Merkmalen gewinnen ließ. Der christliche Glaube war die Grundlage der Kultur, er war in allen Bereichen des Lebens – im Alltag, in der Politik, im Recht, in der Wirtschaft, in der Wissenschaft und in der Kunst – als Maßstab und Letztbegründung präsent.² Wenn es auch nicht möglich war, in die *occulta cordis* – in die Geheimnisse des Herzens – zu blicken,³ zumindest der öffentlich wahrnehmbaren Anerkennung der Gottesherrschaft über die Welt konnte sich im Mittelalter schwerlich jemand entziehen.

² Vgl. im Überblick Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 4. Aufl., Darmstadt 2009.

³ Siehe Peter von Moos, »Herzenseheimnisse« (*occulta cordis*). Selbstverwahrung und Selbstentblößung im Mittelalter«, in Gert Melville (Hg.), *Peter von Moos, Gesammelte Schriften zum Mittelalter*, Bd. 2: *Rhetorik, Kommunikation und Medialität*, Münster/Berlin 2006, S. 5–28; Gert Melville, »Tegumenta virtutis und occulta cordis. Zur Wahrnehmung religiöser Identität im Mittelalter«, in Albrecht Beutel und Reinhold Rieger (Hg.), *Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2011, S. 277–290.

Mönchen oder Nonnen wurde indes mehr abverlangt, als nur den Geboten Gottes zu folgen. Sie hatten im Verlangen nach Heiligung ihrer Seele den Abschied von der äußeren Welt in Kauf genommen und sich unter Verzicht auf eigene Willkürlichkeit gehorsam den rigiden Regeln eines gemeinschaftlichen Lebens im Kloster unterworfen. Sinn ergab dies nur, weil dort – entfernt von irdischer Unbeständigkeit und eingebettet in den Gleichklang einer strikt organisierten Ordnung – besser als irgendwo anders das Entscheidende gewährleistet zu sein schien: nämlich Gottes Transzendenz nicht nur zu begreifen, sondern diese sich der Seele immanent zu machen, indem man Gott mit wechselseitiger Liebe eine Wohnstätte in der eigenen Seele zu geben suchte,⁴ gewissermaßen ein »Seelenkloster«⁵ aufzubauen trachtete. Diese mit religiösem Eifer – in letzter Konsequenz sogar mit ekstatischer Leidenschaft⁶ – zu erstrebende seelische Vereinigung mit Gott war der Kern klösterlicher Religiosität. Aus ihr lässt sich alles Weitere erklären.

Möglich werden konnte sie nur im abgegrenzten Raum einer klösterlichen Welt, die sich der säkularen Welt mit einer klaren Differenz von Innen und Außen entthob.⁷ »Es entflohen nämlich der innere und der äußerliche Mensch

4 Besonders gut mittels der emphatischen Mönchssprache jener Zeit auf den Punkt gebracht zum Beispiel in einer Formulierung des Benediktiners, dann Zisterziensers Wilhelm von Saint-Thierry (1075/1080–1148): »[...] so lieben wir Dich und liebst Du Dich in uns; wir von Dir angetan, Du wirksam uns eingetan, indem Du uns eins machst in Dir durch Deine Einheit, das ist durch Deinen eigenen Heiligen Geist, den Du uns geschenkt hast.« (»De natura et dignitate amoris«, in *Wilhelm von Saint-Thierry*, übertr. u. eingel. von Winfrida Dittrich und Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1961, S. 34.). Zum hier impliziten Gedanken der »Verähnlichung« des Menschen mit Gott, wie er vor allem von Bernhard von Clairvaux entwickelt worden ist, siehe Michaela Diers, *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, Münster 1991, S. 45 ff. – Es ist dabei natürlich analytisch in Rechnung zu stellen, dass es sich hier um Ideale handelt, um die in jedem Einzelfall eines Individuums gerungen werden musste und die in der langen klösterlichen Geschichte oft sehr unterschiedlich erreicht wurden. Siehe auch Fn. 15.

5 Vgl. Gerhard Bauer, *Clastrum animae. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster*, München 1973.

6 Dazu eindrucklich Jean Leclercq, *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*, Paris 1983, vor allem S. 109–116.

7 Vgl. Gert Melville, »Im Zeichen der Allmacht. Zur Präsenz Gottes im klösterlichen Leben des hohen Mittelalters«, in ders. (Hg.), *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2005, S. 19–44; Gert Melville und Anne Müller, »Franziskanische Raumkonzepte. Zur symbolischen Bedeutung des inneren und äußeren Hauses«, in *Revue Mabillon* 21 (2010), S. 105–138, hier S. 107–118. Siehe in Kürze Brigitte Meijns und Steven Vanderputten (Hg.), *Ecclesia in medio nationis. Religious communities and the outside world in the central middle ages* (im Druck).

(gemeint ist die seelische und die körperliche Dimension des Menschen), wenn sie sich innerhalb des Bollwerks der Klostermauern befinden, den Anschlägen des alten Feindes und den unbeständigen Wechselfällen der zeitlichen Angelegenheiten«, formulierte der Regularkanoniker Hugo von Folieto.⁸ Doch es kam nicht allein auf die Architektur einer dinglichen Trennmauer an – auch wenn diese zudem hoch symbolisch war –, entscheidender noch blieb die innere Haltung, welche eine Lebensführung hervorzubringen vermochte, die die säkulare Welt zu exkludieren erlaubte.⁹ »Eintretend in ein Kloster gibt er Haut für Haut und alles, was er hat, seiner Seele, während er ablegt den alten Menschen und annimmt den neuen – hineinschreitend in eine neue Form des Lebens.« Mit diesen Worten hatte im 12. Jahrhundert auch Petrus, Abt von Moûtier-la-Celle, deutlich die spirituelle Grenze zwischen Welt und Kloster gezogen.¹⁰ Sie individuell zu überschreiten, verlangte eine irreversible und »gänzliche Konversion des Herzen zu Gott (*conversio totalis ad Deum cordis*)«. ¹¹ Wenn an die Bereitschaft zur Duldsamkeit, zum Fasten und Fleischverzicht, zum Schweigen, das in der Gemeinschaft kommunikativ wurde nur durch eine stille Zeichensprache, sowie an die Bereitschaft zur Kontemplation und zu Nachtwachen appelliert wurde, wenn Stolz und Hochmut (*superbia*) als höchste Laster, Demut (*humilitas*) hingegen als diejenige Haltung, die zu vollendeter Tugend führe, bezeichnet wurden, dann waren Grundforderungen jenes neuen Lebensraums und neuen Lebensverhaltens umrissen, die eben nur durch diese Konversion erreicht werden konnten.¹²

Religiöse Gemeinschaften beanspruchten, Enthobenheit von der irdischen Wechselhaftigkeit gewährleisten zu können, indem sie dies auch symbolisch

8 Hugo de Folieto (ca. 1100–ca. 1174), »De claustro animae«, in Jacques Paul Migne, *Patrologia Latina* 176, Sp. 1019.

9 Sehr deutlich wird dies bei Cornelius Bohl, *Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk »De compositione« des David von Augsburg*, Werl 2000, gezeigt, der damit auch aufweist, dass ein Innen-/Außen-Verhältnis bei den Bettelorden im Prinzip ebenso galt wie bei den herkömmlichen Klausurorden.

10 »De disciplina claustrali«, in Gérard de Martel (Hg.), *Pierre de Celle, L'école du cloître*, Paris 1977, S. 192, 194, unter Verwendung von Iob 2, 4. Dieser im Inneren vollzogene Schritt bedurfte freilich dann noch des Gelübdes und der Weihe als institutionelle Akte des Sakralen; siehe Mirko Breitenstein, *Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern*, Berlin 2008, S. 141 ff., 205 ff., 409 ff. und 489 ff.

11 »Epistola cujusdam de doctrina vitae agendae (12. Jahrhundert)«, in Jacques Paul Migne, *Patrologia Latina* 184, Sp. 1187.

12 Vgl. in Zusammenfassung Gert Melville, »Religiosentum – Klöster und Orden«, in Gert Melville und Martial Staub (Hg.), *Enzyklopädie des Mittelalters*, Darmstadt 2008, Bd. 1, S. 99–110.

zum Ausdruck brachten:¹³ Wenn Frauen und Männer des Mittelalters sich im Kloster einem Tagesrhythmus des immer Gleichen unterwarfen und in steter Wiederholung tägliche Folgen von Gottesdiensten und Gebeten, von Schlafen und Wachen, von Arbeit und Speisung praktizierten, so lebten sie in einer gemeinsamen Zirkelzeit, die den weltlichen Zeitstrahl brach und ihn aufhob, so dass damit bereits die zeitlose Ewigkeit zeichenhaft vergegenwärtigt werden konnte. Wenn in der Liturgie, im Chorgebet, im Psalmodieren, bei Ritualen wie der benediktinischen Fußwaschung der Armen, aber auch während der Alltäglichkeit der Arbeit durch Hören und Rezitieren religiöser Texte dasjenige, was als ewige Wahrheit göttlicher Offenbarung galt, permanent sensitiv gegenwärtig wurde, oder wenn das regelmäßig stattfindende Schuldkapitel, bei dem man seine äußerlich sichtbaren Fehlritte vor der Gemeinschaft bekannte, als Abbild des Jüngsten Gerichtes verstanden wurde, dann versinnbildlichte sich die Intention des klösterlichen Lebens, einen Einklang der irdischen Existenz mit der himmlischen Ordnung herbeizuführen, in tatsächlich gelebten und damit institutionell gefestigten Praktiken.¹⁴

Diese Religiosität zu leben, barg jedoch zwei besondere Spannungsfelder: zum einen die Spannung der Konkurrenz zwischen den Anforderungen der klösterlichen Gemeinschaft und den Bedürfnissen jedes Einzelnen im Kloster, welcher sich trotz (oder gerade wegen) der Sorge um sein individuelles Seelenheil den Regeln der Gemeinschaft stringent unterwerfen musste; zum anderen die Grundspannung zwischen der Transzendenz göttlicher Vollkommenheit einerseits und andererseits dem noch irdischen, in körperlicher Materialität eingebundenen und damit als defizient verstandenen Status von Einzelnem und Gemeinschaft, der erst noch zu vervollkommen war. Diese beiden Spannungsfelder markierten die normativen Eckpfeiler des religiösen Lebens im Kloster – Individuum und Gemeinschaft, Diesseits und Jenseits – und forderten, weil sie nicht auflösbar waren, zugleich heraus, in einer ausgeglichenen Balance gehalten zu werden. Klosterleben in bestmöglicher Perfektion ›funktionierte‹ nur, wenn es gelang, diese Herausforderung pragmatisch zu bewältigen. Da die Erhaltung der Balance in erster Linie Bewältigung kontingenter Störungen¹⁵ bedeutete, wurden dabei gewöhnlich Leistungen erzielt, die Flexi-

13 Siehe zu Folgendem ausführlich Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, Berlin 2008.

14 Vgl. zum klösterlichen Alltag auch Léo Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Âge. X^e - XV^e siècle*, Paris 1990.

15 Nicht zuletzt deshalb, weil das Mitglied eines Klosters eben keineswegs vollkommen war und somit zur Devianz neigen konnte. Vgl. dazu Florent Cygler, »L'ordre de Cluny et les ›rebellions‹ au XIII^e siècle«, in *Francia* 19 (1992), S. 61–94; Gert Melville, »Der Mönch

bilität erbrachten und nicht zuletzt deshalb auch in hohem Maße von innovativer Qualität waren. – Ich möchte versuchen, dies zu erläutern:

Klosterleben bedeutete ein Leben im Übergang, welcher eine klösterliche Gemeinschaft als jeweils temporäre Durchgangsstation des Einzelnen zwischen Erde und Himmel verankerte. Demgemäß spricht schon die Regel Benedikts von einer »Schule des Herrn« bzw. von einer »Werkstätte«, in der die Unvollkommenen erst geformt werden.¹⁶ Der Wert einer klösterlichen Gemeinschaft lag also nicht in ihr selbst, vielmehr stellte diese nur – wie es hieß¹⁷ – die »Werkzeuge« bereit, mit denen der Einzelne sich über das Irdische erheben und sein Leben gänzlich auf die vollkommene Vereinigung seiner Seele mit Gott ausrichten konnte. Diese Werkzeuge waren sowohl individuelle als auch soziale Tugenden. Man erlangte sie in der Obhut der Gemeinschaft. Die Werkzeuge zu benutzen, erforderte also, sich um der Vervollkommnung des individuellen Seelenheils willen dieser Gemeinschaft unterzuordnen.

Zwar ist hier deutlich zu erkennen, wie die Pole der beiden Spannungsfelder ineinander verschränkt sind. Um aber die inhärente Spannung zu erschließen, muss man nun kurz versuchen, diese Pole getrennt voneinander zu betrachten.

Zunächst zur Gemeinschaft: Klösterliche Regeln formten Gesinnungs- und Zweckgemeinschaften, die von ihren Mitgliedern gemäß einem Bibelwort verlangten, »ein Herz und eine Seele zu sein«.¹⁸ Als signifikante soziale Tugend galt dabei die Gerechtigkeit, die »jedem das seine« gab und die die

als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts«, in ders. (Hg.), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftlichkeit im mittelalterlichen Ordenswesen* (Vita regularis, Bd. 1), Münster/Hamburg/London 1996, S. 153–186; Thomas Fuser, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert)*, Münster 2000; Steffen Patzold, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Husum 2000.

16 »Wir wollen also eine Schule für den Dienst des Herrn einrichten [...]«; *Die Benediktsregel Lateinisch/Deutsch*, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992, S. 71 (Prolog, Zeile 45); ebd.: »Die Werkstatt aber, in der wir das alles sorgfältig verwirklichen sollen, ist der Bereich des Klosters und die Beständigkeit in der Gemeinschaft«, S. 95 (Kap. 4, Zeile 78).

17 Vgl. den Abschnitt »Die Werkzeuge der geistlichen Kunst« [Quae sunt instrumenta bonorum operum], in ebd., S. 87–95 (Kap. 4).

18 Vgl. Klaus Schreiner, »Ein Herz und eine Seele. Eine urchristliche Lebensform und ihrer Institutionalisierung im augustinisch geprägten Mönchtum des hohen und späten Mittelalters«, in Gert Melville und Anne Müller (Hg.), *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, Paring 2002, S. 1–48.

Schwächen des Einzelnen ebenso berücksichtigte wie seine Stärken.¹⁹ *Discretio* – die Fähigkeit zur Unterscheidung – war hierbei der Schlüsselbegriff, der es möglich machte, eine klösterliche Gemeinschaft metaphorisch als die Harfe David zu verstehen, die eine wohlklingende Harmonie nur hervorbrachte, wenn alle Saiten in unterschiedlicher Weise zusammenwirkten. Konkret hieß dies, dass man eine strikte Aufgabenverteilung vornahm, deren Maßstab der des Kompetenzpotentials war. Und es bedeutete auch, dass man die Leitung der Gemeinschaft so entwarf, dass ihr absolute Autorität inhärent war. Dabei zeigte sich zugleich die Flexibilität der klösterlichen Gemeinschaftsform: Galt bei den Benediktinern der Leiter des Klosters – der Abt – noch als Stellvertreter Christi,²⁰ also durch Transzendenzbezug legitimiert, so gab es bei den späteren Verbänden aus funktionaler Rationalität hingegen nur Leiter, deren Amt ausschließlich aufgrund des Mehrheitsbeschlusses der Mitglieder Legalität bezog.²¹ – Klöster des Mittelalters verstanden es, Gemeinschaften zu konzipieren, die im Höchstmaß effizient waren, weil sie einerseits strikten Gehorsam²² verlangen konnten und auf dieser Grundlage gleichsam eine gemeinsame, wohl geordnete »Schlachtenreihe« – eine *acies*, wie vor allem der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux hervorhob²³ – gegen das Böse zu formen vermochten, andererseits bei höchster Anforderung an den Einzelnen diesen aber zugleich auch dort zur Geltung kommen ließen, wo er seine Stärken am besten verwirklichen konnte.

Hier liegt der Berührungspunkt zum anderen Pol – dem Individuum: Klöster ermöglichten zugleich eine Gemeinschaftsform, die die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen zuließ und es ihm ermöglichte, seine Vervoll-

19 Mirko Breitenstein und Gert Melville, »Gerechtigkeit als fundierendes Element des mittelalterlichen Mönchtums«, in Heidrun Alzheimer u. a. (Hg.), *Bilder – Sachen – Mentalitäten. Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften, Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag*, Regensburg 2010, S. 33–42; Mirko Breitenstein, »Gerechtigkeit als Leitidee und Ordnungsprinzip im frühen Cisterzienserorden«, in *Analecta Cisterciensia* 60 (2010), S. 225–262.

20 Dazu grundlegend Franz Josef Felten, »Herrschaft des Abtes«, in Friedrich Prinz (Hg.), *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart 1988, S. 147–296.

21 Im Wesentlichen begrifflich zu fassen im »Prior« als Vorsteher einer klösterlichen Gemeinschaft, siehe dazu Jean-Loup Lemaître, *Prieurs et prieurés dans l'occident médiéval*, Genève 1987.

22 Vgl. Giancarlo Andenna, Sébastien Barret und Gert Melville (Hg.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 2005.

23 Siehe z. B. Bernhard v. Clairvaux, »Parabolae 3«, in Jean Leclercq und Henri Rochais (Hg.), *Sancti Bernardi Opera*, Bd. 6.2, Rom 1970, S. 261–303, hier S. 274–276.

kommnung in der eigenen Seele voranzutreiben. Das signifikanteste Beispiel hierfür war der im Kloster praktizierte Umgang mit dem Gewissen, der *conscientia*, verstanden als *cordis scientia*, als Wissen des Herzens.²⁴ Die Klosterleute lernten (namentlich seit den religiösen Verinnerlichungsbestrebungen des 11./12. Jahrhunderts²⁵), ihr Gewissen als unausweichlichen Begleiter anzunehmen, im Gewissen sich selbst zu begegnen als Individuum vor den Geboten ihres religiösen Lebens und als Partner nur noch Gott zu haben, der in die Herzen blicke. Könne man nach außen hin sein Verhalten verschleiern, vor sich selbst vermöge man dies nicht, hieß es.²⁶ Mit Schlagworten wie »Wage, Dich zu erkennen« oder »Folgst Du Deinem Gewissen, dann bindet Dich Dein eigenes Gesetz«²⁷ wurde ein Verhalten trainiert, sich auf sein eigenes Urteil und nicht auf das eines Anderen zu verlassen, denn ein Umgang mit dem Gewissen bewirke, dass niemand einen besser kenne als man selbst. Nur wenn man eine durch die Gewissensergründung gereinigte Seele besäße, könne man diese ausbauen zu einer Wohnstätte des Herrn. Als höchstes asketisches Perfektionsziel war den Klosterleuten vorgegeben, die Sinne von den Eindrücken der äußeren Welt gänzlich abzuwenden und sie nur auf die Seele als ein inneres Kloster zu richten. In sie hinein sollte der einzelne Mönch und die einzelne Nonne – wörtlich formuliert – »sehen« und »hören«, denn nur dort, so hieß es, fände und erkenne er bzw. sie Gott tatsächlich.²⁸ Damit war ein persönlicher Weg der Hinwendung des Einzelnen zu Gott angesprochen und somit auch ein Terrain des Charismas markiert, das von den gemeinschaftsbezogenen Normen unberührt blieb. Sich Gottes Transzendenz – wie oben schon angemerkt – der Seele immanent zu machen, bedeutete final, mit Gott unmittelbar zu kommunizieren. Der Gemeinschaft bedurfte der Einzelne »nur« noch als schützender und bestärkender Schale und doch war sie es, die ihm zu einer charismati-

24 Neben Ermenegildo Bertola, *Il problema della coscienza nella teologia monastica del 12 secolo*, Padova 1970, vgl. auch Marie-Dominique Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal/Paris 1969; im Überblick siehe Hans Reiner, »Gewissen«, in Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, Sp. 574–592, hier Sp. 581–583; Friedhelm Krüger, »Gewissen, III. Mittelalter und Reformationszeit, 1. Mittelalter«, in *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984), S. 219–221.

25 Grundlegend zu dieser Reformepoche Giles Constable, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge 1996.

26 Vgl. »De interiori domo seu De conscientia aedificanda (Anonymus, 12. Jahrhundert)«, in Migne, *Patrologia Latina* 184 (Fn. 11), Sp. 523.

27 »Meditationes piissimae«, in ebd., Sp. 494; »De interiori domo«, in ebd., Sp. 534.

28 Vgl. Ineke van't Spijker, *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Turnhout 2004; und jüngst Melville und Müller, *Franziskanische Raumkonzepte* (Fn. 7), S. 111 ff.

schen Würde als eigenverantwortliches Individuum vor Gott zu verhelfen vermochte.

Zwei ›Routen‹ klösterlicher Lebensführung also waren vor dem Hintergrund der Dichotomie von Unvollkommenheit und Vollkommenheit angeboten: der Weg der organisierten Gemeinschaft und der Weg der seelischen Individualität. Ersterer diene der Stabilität des äußeren Raumes »Kloster«, um Vervollkommnungspraktiken der Mitglieder zu ermöglichen, der zweite diene der seelischen Progression der vollkommenheitssuchenden Individuen, ohne die eine klösterliche Gemeinschaft ihren Sinn verloren hätte. Obwohl sie sich auf dem ersten Blick zu widersprechen schienen, kam keiner der beiden Wege ohne den anderen aus, so dass tatsächlich – wie bereits kurz skizziert – eine fortwährende Balance zwischen ihnen hergestellt werden musste.

Wir müssen nun nach dem Instrumentarium der Herstellung und Sicherung dieser Balance fragen und dabei auf die eingangs aufgestellte These zurückkommen, dass exakt hier die Wiege der innovativen Leistungen zu suchen sei.

Schon Max Weber fiel die Paradoxie zwischen dem »charismatischen anti-rationalen und speziell antiökonomischen« Habitus des Heil suchenden klösterlichen Asketen einerseits und den »rationalen Leistungen des Mönchtums« andererseits auf. Seine Erklärung lautete: »Allein die Dinge liegen hier ähnlich wie bei der ›Veralltäglichung‹ des Charismas überhaupt: sobald sich die ekstatische oder kontemplative Vereinigung mit Gott aus einem, durch charismatische Begabung und Gnade erreichbaren Zustand Vereinzelter zu einem Gegenstand des Strebens Vieler und, vor allem, zu einem durch angebbare asketische Mittel erreichbaren, also erwerbbaaren Gnadenstande entwickelt, wird die Askese Gegenstand methodischen Betriebs.«²⁹ Mit »rationalen Leistungen« und »methodischem Betrieb« sind die richtigen Stichworte geliefert worden.³⁰

29 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1980, S. 696.

30 Dies schlug sich auch im Titel dieser Abhandlung nieder. – Siehe zur entsprechenden begrifflichen Kennzeichnung einer Schlüsselphase des Mittelalters Georg Wieland, »Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts«, in Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder und Gangolf Schimpf, *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, 2. Aufl., Hamburg 1996, S. 61–79. Vgl. dazu auch Peter von Moos, »Krise und Kritik der Institutionalität. Die mittelalterliche Kirche als ›Anstalt‹ und ›Himmelreich auf Erden‹«, in Gert Melville (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 293–340, hier S. 303–310. Siehe zu exemplarischen Abläufen im Mittelalter Gert Melville, »Stephan von Obazine. Begründung und Überwindung charismatischer Führung«, in Giancarlo Andenna, Mirko Breitenstein und Gert Melville (Hg.),

Pragmatisch kann dann von methodischer Rationalität gesprochen werden, wenn eine reflektierte und objektivierende Behandlung des eigenen Tuns oder des Tuns von Anderen vorliegt und wenn soziales Handeln nach planvollen Entwürfen geschieht, welche zugleich die Handlungsbedingungen, -modi und -zwecke differenziert zu fassen verstehen. Klöster des Mittelalters haben genau eine solche methodisch umgesetzte Rationalität ganz pragmatisch entwickelt, um den Sinn ihres außerweltlichen Lebensstiles in notwendigerweise institutioneller Form aufrecht zu erhalten.

Den Klöstern kam dabei zugute, dass sie von Anfang an das dazu notwendige Grundwerkzeug in überragender Weise zu nutzen wussten: die Schrift. Schrift als Fundament einer höheren Kultur³¹ musste nach dem Zusammenbruch der antiken Welt weitgehend erst wieder erlernt werden, so dass eine alle zivilisatorischen Bereiche ergreifende Revolution des Schreibens erst im 12. Jahrhundert einsetzte.³² Klöster indes waren von der Antike her schon insofern grundlegend durch Schriftlichkeit geprägt, als ihre speziellen Basisnormen schriftlich – nämlich in Regeltexten – gefasst waren.³³ Vor allem Klöster verstanden es über Jahrhunderte hinweg – und damit auch im entscheidenden 12. Jahrhundert – besser als sonstige (auch kirchliche) Institutionen, Schrift systematisch als Speichersystem zu nutzen, das sich vom Körper einer sprechenden Person wie auch von unmittelbaren Sprechsituationen ablöst, gewissermaßen transpersonal wird und deshalb zur überbrückenden Kommu-

Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des »Italienisch-deutschen Zentrums für vergleichende Ordensgeschichte«, Münster 2005, S. 85–102.

31 Siehe Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge 1986.

32 Brian Stock, *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the 11th and 12th centuries*, Princeton/New York 1983; Hagen Keller, »Die Entwicklung der europäischen Schriftkultur im Spiegel mittelalterlicher Überlieferung. Beobachtungen und Überlegungen«, in Paul Leidinger und Dieter Metzler (Hg.), *Geschichte und Geschichtsbewußtsein. Festschrift Karl-Ernst Jeismann*, Münster 1990, S. 171–204; Hagen Keller, »Vom ›heiligen Buch‹ zur ›Buchführung‹. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter«, in *Frühmittelalterliche Studien* 26 (1992), S. 1–31. Zum zeitweiligen Aufblühen der Schriftlichkeit allerdings schon in der Karolingerzeit siehe Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, 3. Aufl., Cambridge 1995.

33 Zu den ältesten Regeln zählt die des Pachomius (ca. 292–348); siehe Philip Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley 1999. Selbstredend blieb dabei eine bedeutende orale Kommunikationsstruktur gleichzeitig bestehen, wie an hochmittelalterlichen Verhältnissen jüngst eindrücklich gezeigt wurde: Steven Vanderputten (Hg.), *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe, Thenth-Thirteenth Centuries)*, Turnhout 2011.

nikation in sich verändernden Zeiten und Räumen verwendet werden kann. – Neben einer breiten literarischen Produktion³⁴ setzten die Klöster dieses Instrument, das die pragmatische Voraussetzung für die rationale Lebensgestaltung einer Gemeinschaft als ganzer bzw. von Individuen einer Gemeinschaft war,³⁵ vor allem auf zwei Feldern innovativ ein: in der Paränese, der ethischen Unterweisung, sowie im Recht und in der Verwaltung.

Paränetische Texte wurden seit der Spätantike mehr oder weniger kontinuierlich und ab dem 11. Jahrhundert in ihrer Zahl ansteigend verfasst, um Mönchen und Nonnen die Grundlagen des spirituellen und moralischen Fortschreitens zu vermitteln.³⁶ Die Texte gewannen damit eine komplementäre Funktion gegenüber den auf die Gemeinschaft bezogenen Rechts- und Verwaltungstexten. Ihr Geltungsanspruch gründete darin, dass die dort angemahnten Verhaltensweisen als zwingend heilsnotwendig angesehen wurden. Ihre Sanktionsbewehrung war demnach ausschließlich transzendent im göttlichen Gericht verankert und ihre Geltung ausschließlich im Gewissen des Einzelnen verortet, also vollständig individualisiert. So ging es diesen Texten neben dem Aufbau einer persönlichen innerlichen Akzeptanz der klösterlichen Gemeinschaftsordnung um die Maxime der spirituellen Formung des Einzelnen und die spezifisch seelischen Vorgaben einer individuellen und zugleich gänzlich auf Gott ausgerichteten Lebensführung. Die Klöster explizierten damit erst-

34 Ganz abgesehen davon, dass die Klöster in ihrer literarischen Produktion im Grunde kein Thema ausgeschlossen hatten, weil sie bis weit in das Hochmittelalter hinein eine nahezu monopolistische Stellung (neben den Domschulen) in der Gelehrsamkeit besaßen, so ist im Besonderen hervorzuheben, dass Klöster in höchst rationaler Weise Texte verfassten und tradierten, um dem Vergessen Einhalt zu bieten und Wissen, das sowohl sie selbst wie aber auch die ganze Welt betraf, für die Zukunft zu speichern. Vgl. das immer noch grundlegende Werk von Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963; siehe auch im kurzen Überblick Ludo Milis, *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Âge*, Paris 2002, S. 85 ff.

35 Eine breite Skala solcherart Verwendung von Schrift in der mittelalterlichen Kultur legen zum Vergleich vor: Hagen Keller, Klaus Grubmüller und Nikolaus Staubach (Hg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, München 1992; Hagen Keller, Christel Meier und Thomas Scharff (Hg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern*, München 1999.

36 Siehe Caroline Bynum, *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Missoula 1979. Paränetisches Schrifttum konnte sich auf das Noviziat beziehen, griff aber grundsätzlich wesentlich weiter – im Grunde auf jedes Mitglied – aus; vgl. Breitenstein, *Noviziat* (Fn. 10), passim; neuerdings zu einer signifikanten Übermittlungsform Mirko Breitenstein, »Ins Gespräch gebracht: Der Dialog als Prinzip monastischer Unterweisung«, in Vanderputten, *Understanding Monastic Practices* (Fn. 33), S. 205–229.

mals im Mittelalter den Umgang mit dem Selbst.³⁷ Sie suchten die Verhaltensweisen des Individuums vor der Kulisse seiner empfundenen und zugleich vorgefassten Welt zu beschreiben und die dafür maßgeblichen inneren und äußeren Bedingungen und Ursachen zu analysieren. Sie suchten ferner, die daraus abzuleitenden normativen Strukturen zu objektivieren, die entsprechenden ideellen Werte in abstrakte Begriffe, wie etwa *caritas*, *pax* oder *iustitia*, zu fassen und sie damit als handlungsleitend festzuschreiben.³⁸ Mit anderen Worten: Individuelles und – wie oben schon formuliert – mit emphatischer Leidenschaft geführtes Handeln und Streben fand sich, um kollektiv reproduzierbar zu werden, mittels eines Aktes rational gelenkter Vertextung hier als transpersonales Verständnisraster wieder.

Zur Stabilisierung der Gemeinschaft wurden die internen Verfahrensabläufe im Laufe der Kloster- und Ordensgeschichte immer wieder durch strikt einzuhaltende Rechtsordnungen (seien es Regeln und niedergeschriebene *Consuetudines*, seien es Satzungen, Statuten, Beschlüsse von Generalkapitel usw.)³⁹ geordnet, die Aufnahme von Mitgliedern, die Einsetzung in Ämter, die Bezüge zum sozialen Umfeld reglementiert, wurde Vorsorge für die materiellen Ressourcen getroffen und der Umgang damit überwacht. Klosterregeln und die auf sie aufbauenden Normierungen in Gestalt von aufgeschriebenen Gewohnheiten, Satzungen und dergleichen wiesen Rollen und Kompetenzen zu, sie versuchten, Devianzen vorzubeugen bzw. verhängten, falls dies scheiterte, Sanktionen. Damit fand sich also ein Feld von organisationsbezogenen Verhaltensstrukturen auf hoch rationaler Weise festgeschrieben, die das Leben in allen geistigen, körperlichen und wirtschaftlichen Bereichen, im Tagesablauf, in der Nutzung von Räumen und den dort durchgeführten rituellen Vollzügen, in der Nahrung und Kleidung etc., aber auch hinsichtlich der Beziehungen zum Umfeld präzise, detailliert und vor allem unabdingbar regelten.

Durch das Medium solcher Rechts- und Verwaltungstexte (einschließlich des Bereichs der Wirtschaft) war es überhaupt erst möglich, dass geforderte

37 Vgl. den Sammelband von Gert Melville und Markus Schürer (Hg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 2002.

38 Siehe den Überblick von Jean Leclercq, *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge*, Rom 1963; jüngst zu einem exemplarischen Bereich: Breitenstein und Melville, *Gerechtigkeit* (Fn. 19); Gert Melville (Hg.), *Aspects of Charity. Concern for one's neighbour in the medieval vita religiosa*, Berlin 2011.

39 Siehe dazu Cristina Andenna und Gert Melville (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi* (Bari/Noci/Lecce, 26–27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23–24 maggio 2003), Münster 2005.

Handlungsweisen von allen Betroffenen in möglichst gleicher Weise orts- und situationsübergreifend eingeübt und vollzogen wurden.⁴⁰ Zudem bedurften vor allem die gesamtkörperschaftlichen Leitungen von Klosterverbänden oder Orden zwangsläufig eines Normensystems, welches auf gemeinschaftlichem Konsens beruhte, welches ferner sich gegenüber dem Einzelnen autonom zeigte und welches alle Beteiligten – also auch die, die es zu wahren hatten⁴¹ – auf gleiche Weise band. Diese autonome Geltung aber setzte ebenfalls den objektiven Wissensträger »Schrift« voraus, der jede willkürliche Interpretation und Veränderung unmöglich machte oder zumindest entlarven ließ, und dessen Inhalte vor allem auch, aber wiederum eben nur gemeinschaftlich verändert oder gar annulliert werden konnten.⁴² Durch diese rationale Kodifizierung eines objektiven Rechts wurde die legislative und judikative Praxis in klösterlichen Gemeinschaften gegenüber den schon oben erwähnten kontingenten Störungen anpassungsfähig und in den Stand versetzt, Reformen zu initiieren, um durch Veränderung das zu bewahren, was als erhaltenswert eingeschätzt wurde.⁴³

Vor dem Hintergrund eines Strebens nach Vervollkommnung symbolisierten beide Werkzeuge – die Texte der rechtlichen Organisation und

40 Vgl. Gert Melville, »Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden«, in *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), S. 391–417; Klaus Schreiner, »Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit im Ordenswesen des hohen und späten Mittelalters«, in Keller, Grubmüller und Staubach, *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter* (Fn. 35), S. 37–75.

41 In der Tradition des Benediktinertums lag es begründet, dass der Abt nichts gegen die Normen der Regel befehlen dürfe: »Extra Deum nihil agas, extra Benedictum nihil praecipias«, formulierte z. B. der schon genannte Petrus, Abt von Moûtier-la-Celle, »Epistola I, 31«, in Jacques Paul Migne, *Patrologia Latina* 202, Sp. 439–441. Auch hinsichtlich des jüngeren, ab dem 12. Jahrhundert gesatzten Rechts zeigte sich eine analoge Einstellung. In den Statuten der Cluniazenser aus dem Jahre 1200 sagt z. B. der Abt von Cluny als Haupt des sich nun zu einem Orden ausformenden Verbandes und als Promulgator der Statuten lapidar: »[...] etiam nos ipsos legi subijcimus [...]«; Gaston Charvin, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, Bd. I, Paris 1965, S. 41.

42 So z. B. deutlich zum Ausdruck gebracht in den Prologen zu den prämonstratensischen Statuten, wo es ausdrücklich über die Unversehrtheit des Textes hieß: »wofern niemandem erlaubt sei, irgendetwas aus eigenem Willen zu verändern, hinzuzufügen oder wegzunehmen (si mutare vel addere vel minuere nulli quitquam propria voluntate liceat)«; Placide Fernand Lefèvre und Wilfried Marcel Grauwen (Hg.), *Les statuts de Prémontré au milieu du XIIIe siècle*, Averbode 1978, S. 1.

43 Wichtige Aspekte dazu bei Klaus Schreiner, »Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen«, in Gert Melville (Hg.), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 295–341, hier vor allem S. 311–333.

die Texte der Paränese – die Geltungsansprüche einerseits der Gemeinschaft, andererseits des Individuums. Das Besondere dieser Texte aber war, dass sich dort zwar inhaltlich die zu verinnerlichende Leidenschaft des individuellen Asketen und der »methodische Betrieb« einer institutionalisierten Gemeinschaft jeweils gegenüberstanden, dass diese Inhalte aber als transpersonale Ordnungsmuster von gleichartig rationaler Struktur ausgeformt waren. Beide Textsorten waren nämlich von einem identisch übergreifenden Antrieb geleitet: Geltung als solche zu objektivieren und damit überhaupt erst unterschiedliche Geltungsbereiche aufeinander abstimmbare und angleichbar – eben ausbalancierbar – zu machen. Aufgrund des normativen Charakters sowohl des paränetischen als auch des rechtlich-organisatorischen Schrifttums eröffnete sich die faktisch durchsetzbare Möglichkeit, den religiösen Eifer jedes Einzelnen in Kohärenz mit den Anforderungen der Gemeinschaftsordnung und umgekehrt zu sehen.⁴⁴

Dieses spezifisch klösterliche Instrumentarium stellte die Grundlage für konkrete institutionelle Ausformungen dar, die man durchaus mit dem Weberschen Diktum eines »methodischen Betriebs« bezeichnen kann. War bereits jener Umgang mit Schriftlichkeit im höchsten Maße innovativ, so war es die Pragmatik der sich darauf stützenden organisatorischen Einrichtungen nicht minder. – Es sei im Folgenden nur einiges Wesentliche angesprochen:

Klöster waren die ersten Gemeinschaften des Mittelalters, die prospektiv Organisationsformen schufen, welche mit dem Anspruch auftreten konnten, in künftigen Entscheidungslagen sowohl zweckorientiertes wie auch gleichförmiges Handeln zu ermöglichen und durchzusetzen. In einer Eingangspassage der zisterziensischen *Carta caritatis prior* vom Beginn des 12. Jahrhunderts – des wohl ersten mittelalterlichen Textes, der den Namen »Verfassung« verdient – wurde dieses Prinzip programmatisch formuliert (und dann auch realisiert): »In diesem Dekret bestimmten die genannten Brüder und legten für ihre Nachfahren fest, durch welchen Vertrag, auf welche Art und Weise, ja vielmehr mit welcher Liebe ihre Mönche, dem Leibe nach auf Abteien in verschiedenen Weltgegenden verstreut, dem Geiste nach unzertrennbar miteinander vereint bleiben sollten.«⁴⁵ Die Zisterzienser wurden zum Vorbild für die ande-

44 Dazu Melville, *Der Mönch als Rebell* (Fn. 15), S. 167 ff.

45 »Hoc etiam decretum cartam caritatis uocari censebant, quia eius statutum, omnis exactionis grauamen propulsana, solam caritatem et animarum utilitatem in diuinis et humanis exequitur.« (Carta Caritatis Prior, Prolog 4); Waddell, Chrysogonus, *Narrative and legislative texts from early Cîteaux. Latin text in dual edition with English translation and notes*, Cîteaux 1999, S. 274; Übersetzung nach Hildegard Brem und Alberich M. Altermatt (Hg.), *Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Cîteaux*, Langwarden 1998, S. 99.

ren Kloosterverbände; ihr Modell – der Orden als neue Organisationsform des regularen Lebens – setzte sich allgemein durch. Sie schufen das Generalkapitel ebenso als eine symbolische Einrichtung, die den Gesamtorden repräsentierte, wie als Organ der Gesetzgebung und der obersten Kontrolle. Mit ihm erreichten sie die Perfektionierung jeglicher prospektiver Schöpfung: die Instanz der steten Korrektur, mit der der Erhalt des Ursprünglichen nur zu erreichen war: »Dort sollen sie [sc. die auf dem Generalkapitel versammelten Äbte] ... Anordnungen treffen, wenn hinsichtlich der Beobachtung der heiligen Regel oder der Ordenssatzungen etwas zu verbessern oder zu fördern ist, sowie den Frieden und die gegenseitige Liebe neu beleben.«⁴⁶ Andere Orden – allen voran die Dominikaner zu Beginn des 13. Jahrhunderts⁴⁷ – entwickelten diese Strukturen weiter. Sie führten z. B. erstmals das System von demokratisch gewählten Delegierten auf den gesetzgebenden Versammlungen oder den Zwang einer dreifachen Lesung von Gesetzesnovellierungen ein; als Erste schufen sie aus praktischen Gründen Satzungen, deren Verletzungen nur einen Rechtsbruch, nicht jedoch auch eine (die Seele belastende) Sünde bedeuteten, und trennten damit Moral vom positiven Recht.⁴⁸

46 »[...] ibique de salute animarum suarum tractent; in obseruatione sancte regule uel ordinis, si quid est emendandum uel augendum, ordinent; bonum pacis et caritatis inter se reforment.« (Carta Caritatis Prior, De generali capitulo abbatum apud cistercium, 7, 2); Waddell, Chrysogonus, Narrative and legislative texts from early Cîteaux (Fn. 45), S. 278; Brem und Altermatt, Einmütig in der Liebe (Fn. 45), S. 105. – Daneben verfolgten die meisten Klöster zusätzlich einen entgegengesetzten, indes auch komplimentären Weg, indem sie sich ihres modellhaften Anfangs in Form eines Fundationsberichts bzw. einer eigengeschichtlichen Darstellung versicherten; siehe Jörg Kastner, *Historiae foundationum monasteriorum: Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter*, München 1974; Kaspar Elm, »Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens«, in Peter Wunderli (Hg.), *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Sigmaringen 1994, S. 71–90; Cécile Caby, »De l'abbaye à l'ordre: écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI^e-XII^e siècle«, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge* 115 (2003), S. 235–268; Gert Melville, »Knowledge of the origins: Constructing identity and ordering monastic life in the Middle Ages«, in Joseph P. Canning, Edmund J. King und Martial Staub (Hg.), *Knowledge, discipline and power in the middle ages: Essays in honour of David Luscombe*, Leiden 2011, S. 41–62.

47 Siehe im Einzelnen Georgina Rosalie Galbraith, *The constitution of the Dominican order: 1216 to 1360*, Manchester 1925; zur Einordnung in die zeitgenössischen Strukturen vgl. Hans-Joachim Schmidt, »Legitimität von Innovation. Geschichte, Kirche und neue Orden im 13. Jahrhundert«, in Franz J. Felten und Nikolaus Jaspert (Hg.), *Vita religiosa. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin 1999, S. 371–391.

48 Dies galt im Partikularrecht der Dominikaner und wurde dann auch von anderen Orden übernommen. Vgl. Florent Cygler, »Une nouvelle conception de la culpabilité chez

Klöster waren auch die Ersten, die planvoll architektonische Räume entwarfen, welche der differenzierten Mehrpoligkeit eines gemeinschaftlichen Lebens funktional entsprachen – wie zum Beispiel bereits die frühmittelalterliche sogenannte ›Utopie‹ des Klosterplans von St. Gallen zeigte.⁴⁹ Sie waren die Ersten, die mit überwältigendem Erfolg wirtschaftliche Imperien aufbauten, um den rationalen Gedanken der Autarkie zu verwirklichen,⁵⁰ sie waren aber auch die Ersten, die Arbeit als ein methodisches Konzept im Umgang mit spirituellen Leitideen sozusagen ›gesellschaftsfähig‹ machten.⁵¹ Alle klösterlichen Verbände und Orden waren in der Lage, ein effizientes Kommunikationsnetz über ganz Europa zu spannen, das politische Analysen, Wirtschaftsbilanzen, disziplinierte Zustände, Bautechniken und dergleichen rasch über Verteilungszentren austauschen ließ.⁵² Franziskaner waren es, die sich – neben den Dominikanern – mit ausgefeilter Planungsreflexion⁵³ missionierend selbst in die muslimischen Gebiete wagten, die dann auch die Grenzen der bekannten Welt überschritten und als erste präzise Nachrichten von den anstürmenden Mongolen brachten, die zudem in China sogar eine ganze Kirchenprovinz aufbauten und die Geo-

les réguliers. Humbert de Romans, les Dominicaines et ›principe de la loi purement pénale‹ au XIII^e siècle», in Jacqueline Hoareau-Dodinau, Pascal Texier (Hg.), *La culpabilité*, Limoges 2001, S. 387–401.

49 Konrad Hecht, *Der St. Galler Klosterplan*, Sigmingen 1983; Alfons Zettler, »Der Himmel auf Erden ... Raumkonzepte des St. Galler Klosterplans«, in Elisabeth Vavra (Hg.), *Virtuelle Räume, Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes*, Krems, 24.–26. März 2003, Berlin 2005, S. 35–46. Für die weitere Entwicklung vgl. z. B. Matthias Untermann, »Innovative Architektur. Das Beispiel der Zisterzienser«, in Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter und Alfried Wieczorek (Hg.), *Verwandlungen des Stauferreichs: drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa*, Darmstadt 2010, S. 230–245; Melville und Müller, *Franziskanische Raumkonzepte* (Fn. 7), S. 119 ff.

50 Siehe für ein signifikantes Beispiel neuerdings Werner Rösener, »Die Agrarwirtschaft der Zisterzienser: Innovation und Anpassung«, in Franz Josef Felten und Werner Rösener (Hg.), *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, Berlin 2009, S. 67–95.

51 Vgl. Klaus Schreiner, »Brot der Mühsak. Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters. Theologisch motivierte Einstellungen, regelgebundene Normen, geschichtliche Praxis«, in Verena Postel (Hg.), *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten*, Berlin 2006, S. 133–170.

52 Siehe dazu in Kürze Cristina Andenna, Klaus Herbers und Gert Melville (Hg.), *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen im mittelalterlichen Europa*, Bd. 1: *Netzwerke: Klöster und Orden im 12. und 13. Jahrhundert*, Stuttgart 2012.

53 Vgl. Anne Müller, *Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts*, Münster 2002.

graphie der Welt neu schreiben ließen sowie an der Schwelle zur Neuzeit in Amerika ein Netz von Missionsstationen zu spannen vermochten. Solcherlei Beispiele ließen sich vermehren.

Die Ratio der zu perfektionierenden Organisation gewährleistete aber gleichermaßen die bestmögliche Entfaltung von gemeinschaftlichen wie individuellen Frömmigkeitspraktiken im Rahmen der Liturgie, des Chorgebets oder der separierten Kontemplation. So charakterisierte z. B. Wilhelm von Saint-Thierry die für ein eremitisches Leben im Kloster bereitgestellte Zelle als einen abgeschlossenen Ort, der für den, der voll der Frömmigkeit sei, keinen Kerker bedeute, sondern »eine Wohnung des Friedens« (*domicilium pacis*), deren Tür nicht etwas verstecke, sondern Zurückgezogenheit von den übrigen Teilen des Klosters ermögliche.⁵⁴ In diesem Ort sei der Mönch »völlig von der Welt ausgeschlossen« und zugleich »mit Gott eingeschlossen«, pointierte Wilhelm.

Klosterleute testeten die Grenzen der rationalen Erkenntnis durch die Methode des sogenannten Symbolismus⁵⁵, dann der scholastischen Dialektik⁵⁶ aus und sprengten sie zugleich radikal auf durch die individuellen Erfahrungen der Mystik.⁵⁷ Denn klösterliche Organisation ließ prinzipiell auch eine tief verinnerlichte, ja oftmals sogar ekstatisch gelebte Spiritualität zu, obgleich sie gegebenenfalls mit Radikalität und potentiell sogar revolutionär verwirklicht wurde. Dann zeigte sich allerdings, wie grenzwertig klösterliches Leben eigentlich zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie⁵⁸ verortet war und welcher Kräfte

54 Jean Déchanet (Hg.), *Wilhelm von Saint-Thierry, Lettre aux frères du Mont-Dieu*, Paris 1975, S. 168. Zur Entwicklung der Mönchszelle im Mittelalter, vgl. Thomas Lentes, »Vita perfecta zwischen Vita communis und Vita privata. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle«, in Gert Melville und Peter von Moos (Hg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne*, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 125–164.

55 Vgl. Alois Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954, S. 229–284.

56 Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, Ostfildern 2008.

57 Siehe aus der reichen Literatur zur Mystik hier besonders einschlägig Otto Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004; Bardo Weiß, *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Paderborn 2006; und jüngst den konzisen Überblick bei Hedwig Röckelein, »Mystik«, in Melville und Staub, *Enzyklopädie des Mittelalters* (Fn. 12), Bd. 1, S. 348–531.

58 Siehe dazu das klassische Werk von Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935, Nachdruck Darmstadt 1977.

drosselnder Disziplin es bedurfte, um die Balance zwischen zelosiger Leidenschaft und »methodischem Betrieb« der Gemeinschaft aufrecht zu erhalten. Und dennoch hätten kein Richtmaß eines Gesetzes und kein Ruf des Gewissens Wirkung gehabt, wenn man zuvor nicht eine – wie oben zitiert⁵⁹ – »totale Konversion des Herzens zu Gott« radikal und das ganze Selbst erfassend vollzogen hätte. Ohne jene individuelle Frömmigkeit des Herzens wäre auch nicht die beste Weiserin zur Tugend des religiösen Lebens – die Demut⁶⁰ – zu gewinnen gewesen und damit die Akzeptanz, noch unvollkommen zu sein, nie erfolgt. Klöster waren demnach die ersten Gemeinschaftsformen des Mittelalters, die im Alltäglichen konsequent aufzeigten, dass die Pragmatik des Lebens nicht zu führen war, ohne einen transzendierenden Bezug auf sinnstiftende Werte und Normen, denen man sich innerlich verpflichtet fühlte, bzw. dass die Pragmatik des Lebens letztlich nur gelingen konnte, wenn man sich auch in seinem Inneren emotional, ja sogar leidenschaftlich mit ihren Regeln identifizierte.

Aus der Balance von verinnerlichtem Glauben und pragmatischer Organisation des Lebens haben die Klosterleute ganz offensichtlich die innovatorische Kraft bezogen, sich die eigene, noch irdische Welt so auszugestalten, dass Hoffnung auf eine Öffnung des Himmels bestand. Der hierbei erfolgte Schritt hinein in ordnungstiftendes Neuland, methodisch gelenkt von Prinzipien des Rationalen, war beachtlich⁶¹ und berechtigt unter analytischem Gesichtspunkt, von mittelalterlichen Klöstern als regelrechten »Innovationslaboren« zu sprechen.

Aber auch wenn die innovatorischen Anstrengungen der Klöster in erster Linie um der eigenen Stabilität willen erfolgten, auch wenn sie strikt zugeschnitten waren auf die hier umrissenen Anforderungen einer Sonderwelt, die sich ein abgeschlossenes Innen geschaffen hatte und sich von allem Außen abgrenzte, so ist gleichwohl zu fragen, inwieweit jene innovativen Errungenschaften sogar eine solche Wirkkraft aufwiesen, dass sie auch für die säkulare Welt⁶² jenseits der Klöster von Bedeutung sein konnten.

59 Siehe oben bei Fn. 11.

60 Vgl. die Erläuterung von Demetrias von Nagel, »Die Demut als innerer Weg, zum 7. Kapitel der Regula Benedicti«, in *Regulae Benedicti Studia* 6 (1981), S. 61–76.

61 Es ist dabei freilich auch in Rechnung zu stellen, dass die Klöster bis weit ins Mittelalter hinein fast die einzige institutionelle Plattform für einen optimalen Unterricht waren und sie dadurch besonders elitebildend wirkten bzw. auf Hochbegabte besondere Anziehungskraft ausübten. Sogar noch in der Zeit der aufkommenden Universitäten und Städte (also ab dem 13. Jahrhundert) stellten Mönche dort weiterhin den intellektuellen Nukleus dar (man denke etwa nur an den Pariser Bettelordensstreit) bzw. formten Orden Gelehrtenzirkel aus, die auch von einem gebildetem Bürgertum frequentiert wurden, wie z. B. die Augustiner im Kloster Santo Spirito des humanistischen Florenz.

62 Zur Begriffsverwendung siehe oben S. 73.

Dazu muss allerdings das faktische Verhältnis zwischen Kloster und Umfeld zuvor noch einer kurzen Betrachtung unterzogen werden, um zu klären, inwieweit die säkulare Welt des Mittelalters bereit sein konnte, von der offensichtlich so stark sekludierten klösterlichen überhaupt Innovationen anzunehmen.

»Le monastère est en même temps la cellule d'une cité terrestre«, unterstrich zu Recht Marie-Dominique Chenu⁶³ in Aufgriff augustinischer Dichotomie. Die Geschichte zeigt in der Tat, dass die Klöster über die Abgegrenztheit ihrer Sonderwelt hinaus sowohl ihrem Umfeld entscheidende Impulse zu geben vermochten als auch sich selbst mit ihr vor allem politisch und wirtschaftlich verbanden. Der systemischen Selbstreferentialität des klösterlichen Lebens schien dies keinen Abbruch getan zu haben, solange das für die klösterliche Gemeinschaft sinnstiftende tatsächliche Vorhandensein eines »Seelenklosters« jedes einzelnen Mitgliedes nicht in Zweifel gezogen wurde.

So konnten sich in Gestalt des Klosters wesentliche (aber auch ganz unterschiedliche) Bedürfnisse der mittelalterlichen Gesellschaft kristallisieren. Mönche und Nonnen lebten nicht nur exemplarisch vor, wie die ethischen Prinzipien des christlichen Glaubens zu verwirklichen waren, vielmehr versprachen sie der außerklösterlichen Welt auch bei Investitionen ebenso der Frömmigkeit wie des weltlichen Betriebes von Wirtschaft und Politik eine sichere Anlageform. Schon seit Beginn des Mittelalters waren Klöstern durch Schenkungen und Übertragungen neben dem Zehnten, neben Pfarrpfründen, Zoll-, Berg- und Marktrechten teilweise riesige Latifundien, verbunden mit Herrschaft über Menschen, zugewachsen. Die neuen reformerischen Bewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts aber – darunter vor allem die Cisterzienser – setzten mit ihrer Kritik am benediktinischen Mönchtum gerade hier an und warfen den traditionellen Abteien vor, sie ernährten sich vom Blut der Menschen, wenn sie den Zehnten nähmen.⁶⁴ Armutsbewegungen aus eremitischen Kreisen jener Zeit, dann getragen von den Bettelorden des 13. Jahrhunderts, lehnten daraufhin jeden gemeinschaftlichen Besitz ab und wiesen dafür der Welt das Modell der freiwilligen Armut als spirituellen Weg zur Seelenrettung.⁶⁵

Es ist stupend, wie stark im Grunde alle diese klösterlichen Ausformungen seitens der säkularen Welt – allerdings in zeitlich unterschiedlicher Weise – angenommen wurden und die Einrichtung »Kloster« das gesamte Mittelalter

63 Marie-Dominique Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, 2. Aufl., Paris 1966, S. 230.

64 Siehe Gert Melville, »Die Zisterzienser und der Umbruch des Mönchtums im 11. und 12. Jahrhundert«, in Felten und Rösener, *Norm und Realität* (Fn. 50), S. 23–43, hier 29.

65 Vgl. Lester Knox Little, *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*, Ithaca, New York 1983; Gert Melville und Annette Kehnel (Hg.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*, Münster 2001.

hindurch als ein integraler Bestandteil auch des eigenen (adeligen, städtischen, universal-kirchlichen) Kosmos erschien.⁶⁶ Angesichts dieser (nicht selbstverständlichen und oftmals erst wieder neu zu erringenden⁶⁷) Akzeptanz aber waren Klosterleute grundsätzlich in der Lage, die Menschen der säkularen Welt gottgefälliges Handeln zu lehren, ihnen exemplarisch die Wege zum Inneren der Seele zu weisen und ihnen durch die Predigt, für die sie spezialisierte Orden hervorgebracht hatten, programmatisch die Natur, das Leben und das Jenseits zu deuten.

Da einem Innovationstransfer unter diesem Gesichtspunkt prinzipiell nichts im Wege stand, waren die klösterlichen Errungenschaften auch für die säkulare Welt überall dort nutzbar, wo sie trotz ihres Bezuges auf das Spezifische des Klosters transferierbar waren. Hier gab es zwei Möglichkeiten. Die eine eröffnete einen unmittelbaren Einfluss auf die zeitgenössischen Verhältnisse des Mittelalters; hier ging es tatsächlich nur um einen Transfer von der klösterlichen in die säkulare Welt, der dabei die Substanz der klösterlichen Werte nicht veränderte. Die andere bedurfte einer größeren Spanne an Wirkungsdauer; hier ging es um eine Säkularisierung der klösterlichen Werte, die dann letztlich deren klösterliche Herkunft überflüssig machte.

Zur ersten Möglichkeit: Weil die Pragmatik einer methodisch umgesetzten Rationalität funktional offen war, also sowohl bei religiösen wie bei säkularen Lebensformen Anwendung finden konnte, waren alle aus ihr heraus entstandenen Innovationen potentiell auch auf außerklösterliche Bedürfnisse übertragbar. Zum Beispiel die von den Orden eingeführte parlamentarische Ordnung, die die Exekutive kontrollierte, oder die Elaborierung von Satzungsrecht, das autonom gegenüber willkürlichen Zugriffen und zugleich an neue Verhältnisse mittels systematisch durchgeführter Novellierungen anpassungsfähig war, oder die Schaffung eines Rechtscorpus, das mit Sanktionen auskam, die nicht an den Himmel angebunden waren, oder ein arbeitsteiliges Vorgehen, das allein von Kompetenz bestimmt war, stellten solche innovativen Einrich-

66 Vgl. aus der breiten Forschung Klaus Schreiner, »Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung«, in *Historische Zeitschrift* 248 (1989), S. 557–620; Ludo Milis, *Angelic Monks and Earthly Men. Monasticism and its Meaning to Medieval Society*, 2. Aufl., Woodbridge/Rochester 1999; Christine Kleinjung, *Frauenklöster als Kommunikationszentren und soziale Räume. Das Beispiel Worms vom 13. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts*, Korb am Neckar 2008.

67 Siehe die eindrucklichen Beobachtungen von Hans-Joachim Schmidt, »Klosterleben ohne Legitimität. Kritik und Verurteilung im Mittelalter«, in Franz Josef Felten, Annette Kehnel und Stefan Weinfurter (Hg.), *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*, Köln/Weimar/Wien 2009, S. 377–400.

tungen dar, die sich nutzvoll auf die säkulare Welt übertragen ließen und zum Beispiel bei den sich im 12./13. Jahrhundert konstituierenden städtischen Kommunen auch auf hohen Bedarf stießen.⁶⁸ Generell gesagt, vermochten klösterliche Strukturen also nichts Geringeres als für die Rationalität der Planung, der Normsetzung, der Arbeitsteilung, der Güterzuweisung und der ökonomischen Betriebseffizienz sowie für verantwortlichen Umgang mit Eigentum und Besitzlosigkeit ihrem säkularen Umfeld Modelle anzubieten oder sogar aufgrund der in ihnen erprobten rationalen Gestaltung gesellschaftlicher Systeme den Weg auch zur Konstruktion einer sich in jener Epoche erst entwickelnden Staatlichkeit vorzubereiten.

Zur zweiten Möglichkeit: Es hat sich gezeigt, dass eine besondere innovative Leistung der Klöster in einem ganz spezifischen Umgang mit absolut gesetzten Wertinstanzen lag. Dieser Umgang war seelisch zutiefst verinnerlicht, er war bestimmt von gänzlicher Hingabe in religiösen Eifer; er war im letzten Kern total individualistisch und uneingeschränkt emotional – also zwangsläufig radikal und antiinstitutionell. Zugleich aber war er institutionell gedrosselt, der Disziplin und der Demut unterworfen, in die Rahmungen einer Friedensgemeinschaft eingegossen sowie in Regeln und Ritualen gefasst, welche die Unterscheidung, die *discretio*, zur Grundlage hatten. In dieser scheinbaren Paradoxie gewann die europäische Kultur ein Modell, welches ihr erlaubte, individuell gelebte Religiosität mit der Regelmäßigkeit praktischer Rationalität dergestalt verbunden zu sehen, dass beide Ebenen sich gerade nicht gegenseitig neutralisierten, sondern sublimierten. Es eröffnete sich damit eine fundamental humane Ethik,⁶⁹ die dem Menschen angesichts eines Befolgungsgebotes absoluter Forderungen stets die Würde des rechten Maßes beließ. Dieses Humanum jedoch in die säkulare Welt zu übertragen, hieß, auf klösterliche Religiosität als sein transzendierendes Begründungselement zu verzichten. Ein solcher Transfer konnte nur in Form der Säkularisierung geschehen.

68 Vgl. z. B. Jörg W. Busch, »Zum Prozeß der Verschriftlichung des Rechtes in lombardischen Kommunen des 13. Jahrhunderts«, in *Frühmittelalterliche Studien* 25 (Fn. 40), S. 373–390.

69 Vgl. Gislar Aulinger, *Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia. Eine moralgeschichtliche Studie*, St. Ottilien 1950.

Enno Bünz, Dirk Martin Mütze und Sabine Zinsmeyer

Klösterreich – ein neuer Blick auf Sachsen vor der Reformation

Wozu Klosterbücher? Klöster, Stifte und Kommenden in der europäischen, deutschen und sächsischen Geschichte¹

»Klösterreich« – der Obertitel dieses Beitrags soll weder schlechtes Deutsch noch ein mäßiger Witz sein, sondern spielt auf ein Buch an, das Joachim Angerer vor mehr als 30 Jahren veröffentlicht hat und das seitdem in zahlreichen Neuauflagen herausgekommen ist.² Als »Klösterreich« behandelte Angerer in seinem sachkundig geschriebenen und hervorragend bebilderten Buch die Stifte und Klöster in Bayern, Österreich und der Schweiz; sie boten ihm den Ausgangspunkt, um exemplarisch die Geschichte der alten Orden zu erzählen – der Benediktiner und Zisterzienser, der Augustiner-Chorherren und Prämonstratenser. Schon in der Einleitung verrät der Verfasser, dass er nicht nur Katholik, sondern auch selbst Ordensangehöriger ist. Joachim Angerer wurde 1954 zunächst Benediktiner in Scheyern, trat 1969 aber zum Prämonstratenserorden über und war von 1986 bis 2004 Abt des Chorherrenstifts Geras in Niederösterreich.³ Durch mehrere Bücher hat Angerer seinen Ruf als Kenner der Ordensgeschichte, vor allem der spätmittelalterlichen Melker Klosterreform und der monastischen Musikpflege, begründet.

Dieser Ausgangspunkt erlaubt es, zwei Fragen zu stellen, die von grundsätzlicher methodischer und qualitativer Natur für unser Thema sind: 1. Ist Kloster- und Ordensgeschichte nicht Aufgabe jener, die dazu im wahrsten Sinne des Wortes berufen sind, nämlich der Ordens- und Kirchenmänner selbst? 2. Ist die Bezeichnung Sachsens vor der Reformation als »klösterreich« angemessen und ist die Klostergeschichte damit ein Zugang, der geeignet ist, neue Einblicke in die Geschichte des Landes zu eröffnen?

1 Erweiterte Fassung der Vorträge im Akademie-Kolloquium der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig am 28. Januar 2011. Die Abschnitte I–III und VI wurden von Enno Bünz, Abschnitt IV von Sabine Zinsmeyer und Abschnitt V von Dirk Martin Mütze verfasst.

2 Joachim Angerer, *Klösterreich. Die Stifte und Klöster in Bayern, Österreich und der Schweiz*, Wien 1978, hier benutzt in der 3. Aufl. Linz 1996; zuletzt Neuausgabe Wien 2003.

3 Siehe über ihn den informativen Wikipedia-Artikel: http://de.wikipedia.org/wiki/Joachim_Angerer (22.1.2011).

I.

Zur ersten Frage ist zu bemerken, dass Kloster- und Ordensgeschichte tatsächlich bis weit in das 20. Jahrhundert eine Domäne der Kirchenhistoriker und der Ordensleute war. Es ist schon fast eine Plattitüde, darauf hinzuweisen, dass Klöster und Stifte im Mittelalter ein Hort der Schriftlichkeit und eine Wiege der Geschichtsschreibung waren. Von den bedeutenden Handschriftenbeständen der Universitätsbibliothek Leipzig stammt der Großteil – wohl 60 bis 70 % – aus den sächsischen Kloster- und Stiftsbibliotheken, die im Zuge der Reformation aufgehoben wurden.⁴ Wie uns der Mittelalter- und Landshistoriker Hans Patze gelehrt hat, steht am Anfang der territorialen Geschichtsschreibung die klösterliche Stifterchronik, für die sich aus vielen Teilen des mittelalterlichen Europa Beispiele anführen ließen.⁵ Für Hans Patze wohl eine frühe Erkenntnis, denn er stammte aus dem sächsischen Pegau und kannte deshalb gewiss schon zeitig die Pegauer Annalen, deren einzige Handschrift übrigens in der Universitätsbibliothek Leipzig verwahrt wird. Der Weg vom lokalen Befund zur bahnbrechenden Erkenntnis kann manchmal kurz und im Wortsinne naheliegend sein.

In den Territorien der Reformation brachen – wie in Sachsen – mit dem 16. Jahrhundert das monastische Leben und damit auch die klösterliche Geschichtsschreibung ab. Anderswo hingegen entfalteten einzelne Klöster und Kongregationen in der Frühen Neuzeit bedeutende gelehrte Leistungen – man denke nur an die Mauriner und die Bollandisten in der Barockzeit, die ebenso an der Wiege einer methodenorientierten kritischen Geschichtswissenschaft stehen wie süddeutsche und österreichische Benediktiner, die große Quelleneditionen begründet haben, welche heute noch nicht ersetzt sind.⁶ Im Schwarzwaldkloster St. Blasien begründete Abt Martin Gerbert (1720–1793) im späten 18. Jahrhundert das groß angelegte Projekt der »Germania Sacra«, einer umfassenden Diözesengeschichte Deutschlands.⁷

4 Freundliche Mitteilung von Herrn Dr. Christoph Mackert, Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Leipzig.

5 Hans Patze, »Adel und Stifterchronik. Frühformen territorialer Geschichtsschreibung im hochmittelalterlichen Reich«, in *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 100 (1964), S. 8–81 und 101 (1965), S. 67–128; ders., Klostergründung und Klosterchronik, ebd. 113 (1977), S. 89–121; beide Aufsätze wiederabgedruckt in Peter Johanek, Ernst Schubert und Matthias Werner (Hg.), *Ausgewählte Aufsätze von Hans Patze* (Vorträge und Forschungen 50), Stuttgart 2002, S. 109–249 und S. 251–284.

6 Siehe exemplarisch Andreas Kraus, *Bayerische Geschichtswissenschaft in drei Jahrhunderten. Gesammelte Aufsätze*, München 1979.

7 Georg Pfeilschifter, *Die St. Blasianische Germania sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts* (Münchener Studien zur historischen Theologie 1), Kempten 1921.

Die Klostersäkularisation in Deutschland (1803) hat diesen Bestrebungen den Todesstoß versetzt, doch hat sich im Laufe des 19. Jahrhunderts die ordensgeschichtliche Forschung neu formiert. Die »Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige« erscheinen bis heute in ununterbrochener Folge seit 1880, und dies ist nur eines von mehreren Periodika zur Geschichte des Benediktinerordens. Auch die Zisterzienser, die Prämonstratenser sowie mehrere Bettelorden unterhalten zumeist traditionsreiche ordensgeschichtliche Periodika. Manche Orden betreiben auch eigene Forschungsstellen oder Forschungsverbünde regionalen oder globalen Zuschnitts wie beispielsweise die Bayerische Benediktinerakademie mit ihrem Projekt »Germania Benedictina«, das Institut zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens (IGDom), die Fachstelle Franziskanische Forschung in Münster und das Institutum Historicum Augustinianum in Rom. Wer die Arbeit dieser Einrichtungen und den Inhalt der Fachzeitschriften verfolgt, muss bei allem Respekt vor dem noch immer Geleisteten feststellen, dass die ordenseigene Forschung seit Jahrzehnten nachlässt. Dafür gibt es verschiedene Gründe, doch wird man vor allem auf die gravierenden Nachwuchsprobleme und die abnehmende Zahl der Klöster und Konvente verweisen müssen. Darüber hinaus spielt die Ordensgeschichte offenbar auch als Element des Selbstverständnisses eine geringere Rolle, ein Trend, der von der schwindenden Prägekraft des Faches Katholische Kirchengeschichte noch verstärkt wird. Die Zeiten, in denen ein Benediktinerhistoriker wie Kassius Hallinger (1911–1991) noch Impulse für ganze Forschungstrends geben konnte (hier die *Consuetudines*-Forschung⁸) oder ein Augustiner-Eremit wie Adalbero Kunzelmann die Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten in sieben Bänden im Alleingang zu schreiben vermochte,⁹ sind offenbar vorbei. Umso mehr Aufmerksamkeit verdient jeder Forschungsbeitrag, der noch aus den Orden kommt.

Die Ordensgeschichte erhält aber schon seit Längerem ihre entscheidenden Impulse von anderer Seite, nämlich von der sogenannten »Profangeschichte«. Vor allem die Mittelalterforschung und die Landesgeschichte sind hier hervorzuheben, wobei – sehr generalisierend betrachtet – zwei große Forschungsstränge zu unterscheiden sind: Die eine Richtung ist eher auf einzelne Orden,

8 Joachim F. Angerer u. a. (Hg.), *Consuetudines monasticae. Eine Festgabe für Kassius Hallinger aus Anlass seines 70. Geburtstages* (Studia Anselmiana 85), Rom 1982. Siehe auch den Nachruf von Pius Engelbert, »Kassius Hallinger (1911–1991) und die Erforschung des hochmittelalterlichen Mönchtums«, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 79 (1993), S. 278–294.

9 Adalbero Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, 7 Bände (Cassiacum 26, 1–7), Würzburg 1969–1976.

Kongregationen und Klöster ausgerichtet, die andere ist stärker vergleichend angelegt.

Zunächst zur Einzelforschung, wie diese Richtung hier der Einfachheit halber titulierte werden soll, ohne jeden pejorativen Unterton. Unter dem Dach der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft begründete der begnadete Wissenschaftsorganisator und Historiker Paul Fridolin Kehr 1917 das Projekt einer neuen »Germania Sacra«, konzipiert als »Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches«, zunächst übrigens mit einem Arbeitsschwerpunkt in Mitteldeutschland.¹⁰ Das Ziel war (und ist) eine möglichst vollständige, flächendeckende Bearbeitung aller Bistümer, Klöster und Stifte. Der Plan war maßlos – und die stattlichen 50 Bände, die nach fast einem Jahrhundert Arbeit vorliegen, verdeutlichen nur, wie unerreichbar das Ziel ist. Seit 2007 wird das Germania-Sacra-Projekt unter dem Dach der Göttinger Akademie der Wissenschaften mit einem verschlankten Konzept fortgesetzt.¹¹ Nicht nur im Rahmen dieses Vorhabens ist viel für die Erforschung der Klöster und Stifte geschehen. Vor allem seit der Mitte des 20. Jahrhunderts haben Untersuchungen über einzelne Klöster und Stifte schlagartig zugenommen, gefördert von der landesgeschichtlichen Fundierung allgemeiner Mittelalterforschung wie der lange vorherrschenden mediävistischen Ausrichtung der Landesgeschichte. Gewisse Schwerpunkte zeichnen sich dabei ab. Neben Monographien über zahlreiche Benediktiner- und Zisterzienserklöster fallen vor allem Studien über Bettelordenskonvente, Frauenstifte und weltliche Kollegiatstifte ins Auge. Damit es nicht bei allgemeinen Andeutungen bleibt, sei exemplarisch hervorgehoben, dass eine Monographie wie die von Barbara Frank über das Erfurter Benedik-

10 Dazu Natalie Kruppa, »Die Alte Folge der Germania Sacra – die Bistümer Brandenburg und Havelberg«, in *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 49 (2003), S. 325–335. Zum Projekt insgesamt Irene Crusius, »Die Germania Sacra. Stand und Perspektiven eines langfristigen Forschungsprojekts«, in *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters* 52 (1996), S. 629–642. – Helmut Flachenecker, »Kirchengeschichtsschreibung zwischen Liturgie und Statistik« (Vom Liber Pontificalis zum Langzeitprojekt »Germania Sacra«), in *Sbornik Katolické teologické fakulty* 5 (2003), S. 131–161. – Enno Bünz, »Die ›Germania Sacra‹« [Leserbrief], in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16.3.2006, S. 8.

11 Zur neuen Konzeption Jasmin Hoven u. a., »Die Neuausrichtung der Germania Sacra an der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen«, in *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 143 (2007), S. 231–241. Siehe auch das knappe Geleitwort der Projektverantwortlichen Helmut Flachenecker, Frank Rexroth und Hedwig Röckelein in Wilhelm Kohl, *Das Bistum Münster 10: Das Zisterzienserinnen-, später Benediktinerinnenkloster St. Aegidii zu Münster* (Germania Sacra. Die Kirche des Alten Reiches und ihre Institutionen, 3. Folge 1), Berlin u. a. 2009, S. V, und die Homepage des Göttinger Akademievorhabens: <http://www.uni-goettingen.de/de/77052.html> (30.3.2011).

tinerkloster St. Peter¹² der Forschung überhaupt erst die Augen geöffnet hat für die alltägliche Praxis der Bursfelder Klosterreform und die zwei-bändige Dissertation von Gerhard Fouquet über das Speyerer Domkapitel im späten Mittelalter hat eine mehrfach nachgeahmte Modellstudie für das alteuropäische Funktionieren von Freundschaft, Patronage und Klientelbildung geliefert.¹³ Manche »steile« These vergleichender Geschichtsbetrachtung wird sich an solchen wohlfundierten Fallstudien messen lassen müssen.

Entscheidende Impulse für eine profangeschichtlich ausgerichtete Ordens- und Klosterforschung kamen aber von einer ganz anderen Richtung. Die Spur führt nach Leipzig und in den Umkreis des Historikers Walter Goetz (1867–1958), zu dessen Interessen u. a. Franz von Assisi gehörte.¹⁴ Sein bedeutendster Schüler war Herbert Grundmann, der 1933 von der Leipziger Philosophischen Fakultät mit einem umfangreichen Buch über »Religiöse Bewegungen im Mittelalter« habilitiert wurde.¹⁵ Den bahnbrechenden Neuanatz lässt schon der etwas umständliche Untertitel der Monographie erkennen: »Untersuchungen über die geschichtlichen Zusam-



Abb. 1: Herbert Grundmann.

12 Barbara Frank, *Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 34 = Studien zur Germania Sacra 11), Göttingen 1973.

13 Gerhard Fouquet, *Das Speyerer Domkapitel im späten Mittelalter (ca. 1350–1540). Adlige Freundschaft, fürstliche Patronage und päpstliche Klientel*, 2 Teile (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 57), Mainz 1987.

14 Siehe die Aufsatzsammlung von Walter Goetz, *Italien im Mittelalter 1*, Leipzig 1942. – Ein Verzeichnis der Schriften von Goetz bei Matthias Middell, *Weltgeschichtsschreibung im Zeitalter der Verfachlichung und Professionalisierung. Das Leipziger Institut für Kultur- und Universalgeschichte 1890–1990*, 3 Bände (Geschichtswissenschaft und Geschichtskultur im 20. Jahrhundert 6/1–3), Leipzig 2005, hier Bd. 3, S. 1091–1094, der im Übrigen in Bd. 2, S. 423–649 Goetz als Direktor des Leipziger Instituts für Kultur- und Universalgeschichte (1915–1933) behandelt.

15 Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* (Historische Studien 267), Berlin 1935; unveränd. ND Darmstadt 1960 (ergänzt um den Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter), seitdem zahlreiche Neuauflagen und Übersetzungen ins Englische und Italienische.

menhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik«. Unter dem neuen Begriff der »religiösen Bewegung« fasste Grundmann jene Formen der »vita religiosa« zusammen, die von der bisherigen Forschung säuberlich geschieden worden waren: Denn die katholische Geschichtsschreibung hatte sich nur mit den Orden und Kongregationen befasst und diese zumeist als einen Teil ihrer Kirchengeschichte isoliert betrachtet. Die protestantische Geschichtsforschung hingegen hatte sich auf die Geschichte der Sekten und Ketzereien konzentriert, die als mittelalterliche Vorläufer der Reformatoren angesehen wurden. Die gemeinsamen Wurzeln und Entwicklungslinien der religiösen Bewegungen des 13. Jahrhunderts blieben damit verborgen. Grundmann monierte des Weiteren die religiöse und kirchliche Verbundenheit der bisherigen Forschung, die – ob nun katholisch oder protestantisch – sich vorwiegend für jene Gebilde interessierte, »die noch für die religiöse und kirchliche Verfassung der neueren Zeit lebendige Bedeutung haben oder wenigstens – wie die Sekten – als »Vorläufer« der späteren Entwicklung gelten konnten.«¹⁶ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie die vergleichend angelegten Forschungen Grundmanns bahnbrechend wirkten. Das »Meisterstück« hat, wie Grundmanns Meisterschüler Arno Borst im Nachruf hervorhob, »das Bild vom Mittelalter um eine Dimension bereichert«, eben die religiösen Bewegungen.¹⁷

Was gilt es nun also zu erforschen: Klöster und Orden, Kongregationen und Reformverbände oder religiöse Bewegungen? Der Neuansatz Grundmanns wirkt auf den ersten Blick bestechend und überzeugend und er trifft für das 13. Jahrhundert zweifellos ins Schwarze, als sich die verschiedenen religiösen Gemeinschaftsbildungen und Lebensformen noch in einem Aggregatzustand befanden. Aber man kann andererseits auch nicht übersehen, dass die Anlehnung an die Ordnungsmodelle der Amtskirche ebenso sinnvoll sein kann, sobald aus dem Aggregatzustand etwas Neues, Verfasstes, Strukturelles geworden ist. Bekanntlich hat schon Franz von Assisi in seinen letzten Lebensjahren unter diesem Wandlungsprozess von einer offenen religiösen Gemeinschaftsform zu einem verfassten Orden gelitten und ihn nicht mittragen wollen.¹⁸ Aber auch dieser Wandel ist eine historische Tatsache, die es ernst zu nehmen und in der Forschung konzeptionell umzusetzen gilt.

Was ist also zu tun? Im Sinne Paul Fridolin Kehrs und vieler Nachahmer institutionelle Einzelforschung leisten, also die Geschichte einzelner Klöster,

16 Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, ND (Fn. 15), S. 6 f.

17 Arno Borst, »Herbert Grundmann«, in *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters* 26 (1970), S. 327–367, hier S. 332–334.

18 Raoul Manselli, *Franziskus. Der solidarische Bruder*, Zürich u. a. 1984, S. 238–240.

Kongregationen und Orden schreiben? Oder im Sinne Herbert Grundmanns die Einzelgeschichten im Kontext der religiösen Bewegungen aufgehen lassen? Wir meinen, dass sich tatsächlich diese Alternative gar nicht stellt, weil es sich um zwei Seiten *einer* Medaille handelt. Dabei können sich Klosterbücher als vermittelnde Grundlagenwerke bewähren, denn auf der einen Seite ist klar, dass es weder möglich (noch wünschenswert) ist, jedes Kloster und Stift monographisch zu untersuchen, dass auf der anderen Seite aber verlässliche Handbücher der geistlichen Institutionen einer Landschaft mit den nötigsten Basisinformationen als Grundlage vergleichender Forschung unverzichtbar sind.

In jedem Fall aber stellt die Geschichte der Orden und Klöster – und damit soll zum Ausgangspunkt der ersten Frage zurückgekommen werden – eine Aufgabe der Geschichtswissenschaft dar, die dankbar von den Ergebnissen der ordenseigenen Forschung, die hier und da noch geleistet wird, profitiert, aber eigene Wege geht. In den letzten Jahrzehnten sind vielfältige Impulse von so unterschiedlich ausgerichteten Gelehrten wie – in alphabetischer Folge – Kaspar Elm in Berlin,¹⁹ Gert Melville in Dresden,²⁰ Gerd Tellenbach in Freiburg,²¹ Matthias Werner in Jena²² und Joachim Wollasch in Münster²³ ausgegangen. Momentan formiert sich die nächste Generation und es wird interessant sein, ob und wo sich neue Schwerpunkte der Ordensforschung herausbilden werden.

19 Franz J. Felten u. a. (Hg.), *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag* (Berliner Historische Studien 31), Berlin 1999.

20 Ders. u. a. (Hg.), *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*, Köln u. a. 2009.

21 Josef Fleckenstein und Karl Schmid (Hg.), *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Freiburg im Breisgau u. a. 1968.

22 Enno Bünz, Stefan Tebruck und Helmut G. Walther (Hg.), *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe 24 = Schriftenreihe der Friedrich-Christian-Lesser-Stiftung 19), Köln u. a. 2007.

23 Mechthild Sandmann, Angelus A. Häußling und Mechthild Black-Veldtrup (Hg.), *Wege zur Erforschung der Erinnerungskultur. Ausgewählte Aufsätze von Joachim Wollasch. Mit einer Einführung von Rudolf Schieffer* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 47), Münster 2011.

II.

Die zweite Frage, die einleitend aufgeworfen wurde, zielt auf die Einordnung Sachsens in die Kloster- und Stiftslandschaften Europas. Denn dass die Klöster und Stifte Sachsens nicht für sich stehen, sondern stets in den größeren Zusammenhängen der monastischen Geschichte Deutschlands und Europas zu sehen sind, sollte sich eigentlich von selbst verstehen. Die Ausbreitung und Organisation der mittelalterlichen Orden und Kongregationen nahm auf territoriale, diözesane oder nationale Grenzen natürlich keine Rücksicht. Die mitteleuropäischen Zisterzienserabteien gingen alle auf die Filiation von Morimond in Burgund zurück. Das Benediktinerkloster Pegau wurde im 11. Jahrhundert vom fränkischen Münsterschwarzach aus gegründet und gehörte im 15. Jahrhundert zur Reformkongregation von Bursfelde an der Weser. Die großen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner, die in Sachsens Städten zahlreich vertreten waren, gehörten auch in den Kontext einer die ganze lateinisch-westliche Christenheit umspannende Ordensorganisation. Dies bekam am eigenen Leib der Augustinermönch Martin Luther zu spüren, der 1510/11 von Erfurt nach Rom aufbrach, um aus Sorge um den Fortbestand der Observanz an den Ordensgeneral in Rom zu appellieren.²⁴

Um es auf eine allgemeinere und grundsätzlichere Ebene zu heben: Die Geschichte der geistlichen Gemeinschaften in Sachsen ist schon deshalb in isolierter landesgeschichtlicher Perspektive gar nicht zu schreiben, weil die Impulse stets von außen kamen, weil eben die Etablierung und Ausbreitung der Orden, Klöster und Stifte Teil jenes großen Ausgleichsvorgangs war, der aus dem Kolonisations- und Missionsgebiet zwischen Saale und Oder in einem jahrhundertelangen Prozess einen Teil Mitteleuropas gemacht hat.²⁵ Die Abfolge der Ordensgründungen und Reformbewegungen, Elemente einer überregionalen, europaweiten Vernetzung und Verflechtung, zeugen von der anhaltenden Aktualität und Attraktivität religiöser Gemeinschaftsbildung im Mittelalter.

In den von Sorben besiedelten Gebieten östlich von Elbe und Saale sind bereits 968 mit der Gründung des Erzbistums Magdeburg und der diesem unterstellten Bistümer Merseburg, Zeitz und Meißen die Voraussetzungen für

²⁴ Heinrich Böhmer, *Luthers Romfahrt*, Leipzig 1914. – Volker Leppin, *Martin Luther (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)*, Darmstadt 2006, S. 57–61.

²⁵ Dazu exemplarisch: Peter Moraw, Eberhard Holtz und Michael Lindner (Hg.), *Akkulturation und Selbstbehauptung. Studien zur Entwicklungsgeschichte der Lande zwischen Elbe/Saale und Oder im späten Mittelalter* (Berichte und Abhandlungen, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Sonderband 6), Berlin 2001.

die Christianisierung der Bevölkerung und die kirchliche Durchdringung des Landes geschaffen worden.²⁶ In dem sehr ausgedehnten Bistum Meißen blieb die geistliche Gemeinschaft, die sich in der Burg Meißen um den Bischofssitz scharte, auf lange Zeit allerdings die einzige kirchliche Institution, die sich wohl erst im Laufe des 11. Jahrhunderts zu einem Domkapitel formierte. Ebenso verhielt es sich an den Bischofssitzen Merseburg und Zeitz. Letzterer wurde allerdings 1028 nach Naumburg an der Saale verlegt. Sowohl in Merseburg als auch in Naumburg entstanden schon in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts weitere geistliche Gemeinschaften. Beide Bistümer erfassten im Mittelalter große Teile Nordwestsachsens.

Außerhalb der Bischofssitze verlief die Gründung von Klöstern und Stiften hingegen zunächst schleppend. Erst 1091 entstand mit dem Benediktinerkloster St. Jakob in Pegau an der Weißen Elster (südwestlich von Leipzig) das erste Kloster östlich der Saale. Das Patrozinium des hl. Jakobus, dessen Kultzentrum bis heute Santiago de Compostela in Spanien ist, verdeutlicht, wie schnell sich die Verehrung dieses damals aktuellen Modeheiligen fast bis an den Rand der damaligen christlichen Welt verbreitet hat.²⁷ Die von deutschen Siedlern getragene Ostsiedlung des 12. Jahrhunderts hat dann die Integration des Kolonisationsgebietes östlich der Saale befördert und damit neue strukturelle Rahmenbedingungen für die Gründung von Klöstern und Stiften geschaffen.²⁸

Im Gebiet des heutigen Freistaates Sachsen haben während des Mittelalters 73 Klöster, Stifte und Kommenden bestanden (Bistum Meißen 40, Merseburg 13, Naumburg 12, Prag 6, Magdeburg 1, Regensburg 1). Diese präzisen Angaben sind ein erstes Ergebnis der laufenden Arbeiten am »Sächsischen Klosterbuch« und der dafür angestellten Vorarbeiten, nämlich der Erarbeitung einer »Klosterkarte Mitteldeutschlands« unter der Leitung von Enno Bünz durch Sabine Zinsmeyer und Dana Kasprick. Vergleicht man die geographische Verteilung der geistlichen Gemeinschaften, wird sofort deutlich, dass ihre Zahl in Sachsen wesentlich geringer war als in den westlich von Saale und Elbe anschließenden Altsiedellandschaften Thüringens und Sachsen-Anhalts. Doch zeigt der überregionale Vergleich nicht nur quantitative, sondern auch

²⁶ Grundlegend ist noch immer Walter Schlesinger, *Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter*, 2 Bände (Mitteldeutsche Forschungen 27/1–2), Köln u. a. 1962 (ND 1983), doch reicht die Darstellung nur bis 1300.

²⁷ Klaus Herbers und Enno Bünz (Hg.), *Der Jakobuskult in Sachsen* (Jakobus-Studien 17), Tübingen 2007.

²⁸ Enno Bünz (Hg.), *Ostsiedlung und Landesausbau in Sachsen. Die Kührener Urkunde von 1154 und ihr historisches Umfeld* (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 23), Leipzig 2008.

qualitative Unterschiede. Von Pegau (Bistum Naumburg) und Chemnitz (Bistum Meißen, gegründet 1143) einmal abgesehen, spielten in Sachsen Benediktiner-Mönchsklöster überhaupt keine Rolle, da sie in Konkurrenz zu den neuen Orden der Zisterzienser oder der Augustiner-Chorherren schon seit dem 12. Jahrhundert religiös weniger attraktiv waren, ganz anders übrigens als die benediktinisch oder zisterziensisch geprägten Frauenkonvente, die vor allem im Laufe des 13. Jahrhunderts in großer Zahl gegründet wurden.²⁹ Weiter fällt in den mitteldeutschen Diözesen die geringe Zahl von weltlichen Kollegiatstiften ins Auge, die in den älteren Diözesen Süd- und Westdeutschlands vor allem von den Bischöfen gegründet wurden.³⁰ Sieht man einmal von einigen wenigen spätmittelalterlichen Stiftsgründungen ab, hat im Bistum Naumburg nur das Kollegiatstift St. Peter und Paul in Zeitz (11. Jahrhundert) bestanden, im Bistum Meißen die Kollegiatstifte St. Marien in Wurzen (1118), St. Georg in Großenhain bzw. Zscheila (zwischen 1209 und 1225) und St. Peter in Bautzen (vor 1218).

Die Entfaltung des Städtewesens im Zuge der Ostsiedlung schuf die Voraussetzungen für die Niederlassungen der neuen Bettelorden. Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten waren in vielen sächsischen Städten schon seit dem 13. Jahrhundert präsent und entfalteten durch ihre Predigt-tätigkeit eine große Anziehungskraft.³¹ Im späten Mittelalter ist es kaum noch

29 Ein ganz ähnlicher Befund zeigt sich im mittelalterlichen Brandenburg, siehe Enno Bünz, »Das mittelalterliche Brandenburg als Geschichts- und Klosterlandschaft. Zum Erscheinen des Brandenburgischen Klosterbuchs«, in *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 53 (2007), S. 285–317. – Judith Oexle, Markus Bauer und Marius Winzeler (Hg.), *Zeit und Ewigkeit: 128 Tage in St. Marienstern, Ausstellungskatalog der Ersten Sächsischen Landesausstellung*, Halle 1998. – Karlheinz Blaschke, Heinrich Magirius und Siegfried Seifert (Hg.), *750 Jahre Kloster St. Marienstern. Festschrift*, Halle 1998. – Mike Huth (Redaktion), *Benediktiner in Sachsen. 888 Jahre Kloster Riesa. Begleitbuch zur Ausstellung Stadtmuseum Riesa* (Reihe Weiss-Grün. Sächsische Geschichte und Volkskultur 37), Döbel 2007.

30 Enno Bünz, Die Dom- und Kollegiatstifte in den Bistümern Meißen, Merseburg und Naumburg – geographisch, chronologisch und typologisch betrachtet in Dirk Martin Mütze (Hg.), *Regular- und Säkularkanonikerstifte in Mitteldeutschland* (Bausteine aus dem Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde. Kleine Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 21), Dresden 2011, S. 143–178.

31 Roland Pieper und Jürgen Werinhard Einhorn, *Franziskaner zwischen Ostsee, Thüringer Wald und Erzgebirge. Bauten – Bilder – Botschaften*, Paderborn u. a. 2005. – Kunzelmann, *Geschichte* (Fn. 9), hier *Bd. 1: Das dreizehnte Jahrhundert*, und *Bd. 5: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden*. – Klaus-Bernward Springer, *Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 8), Berlin 1999.

zu neuen Klostergründungen gekommen, doch wurden die geistlichen Gemeinschaften nun von vielfältigen monastischen Reformbewegungen wie der benediktinischen Reform von Bursfelde (Niedersachsen), der sächsisch-thüringischen Observanz der Augustiner-Eremiten oder der Franziskanerobservanten erfasst. Dabei spielten landesherrliche Initiativen eine wichtige

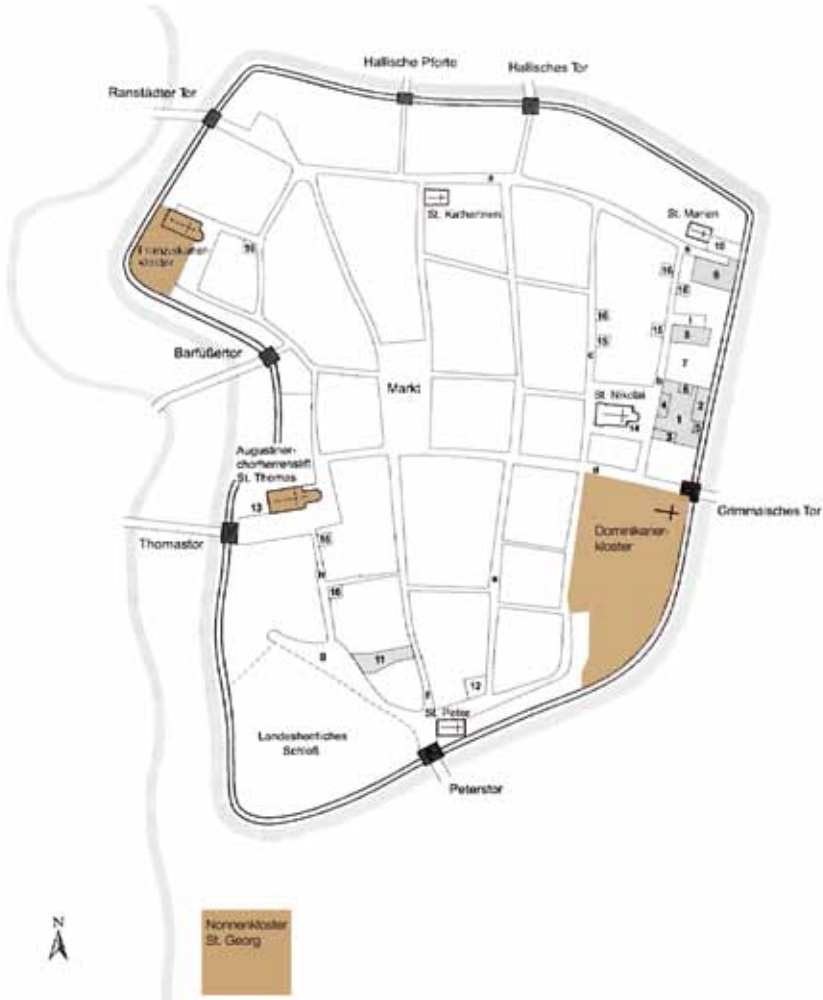


Abb. 2: Lage der Klöster im mittelalterlichen Leipzig.

Rolle.³² Als letzte Neugründung entstand auf Initiative Herzog Georgs von Sachsen 1515 das Cölestinerkloster auf dem Königstein (Erzbistum Prag) bei Pirna.³³

In der Reformationszeit wurde das Ende der Klöster und Stifte in Sachsen durch Martin Luthers Auseinandersetzung mit der bindenden Kraft der Mönchsgelübde theologisch vorbereitet und durch das Ziel der Landesherren, eine Neuordnung des Kirchengutes durchzuführen, zusätzlich befördert. Im ernestinischen Kurfürstentum Sachsen begann dieser Vorgang bereits unter Kurfürst Johann dem Beständigen 1525, im albertinischen Herzogtum Sachsen hingegen erst nach dem Tod Herzog Georgs des Bärtigen unter Heinrich dem Frommen 1539. Dabei wurde die Aufhebung der Klöster gerade im Kurfürstentum durch die Selbstauflösung mancher Konvente seit 1521 erleichtert. Die Aufhebung der Klöster im ernestinischen Sachsen seit 1531 und im albertinischen Sachsen seit 1539/40 versetzte der monastischen Lebensform den Todesstoß.³⁴

Das Ende der geistlichen Gemeinschaften im Zuge der Reformation markiert eine tiefe Zäsur der Geschichte Sachsens im Übergang vom späten Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Von landesherrlicher Seite wurde mit den Klöstern eine geistliche Lebensform beseitigt, ohne die die Christianisierung und kulturelle Formierung Europas schwerlich denkbar wäre. Jahrhundertlang dienten die geistlichen Gemeinschaften als Stätten des Gebets und der Memoria für die Stifterfamilien. Klöster und Stifte waren vor dem Aufkommen der Universitäten durch ihre Schulen und Bibliotheken wichtige Horte der Bildung, des literarischen Lebens und der Geschichtsschreibung. Für große Teile der Bevölkerung auf dem Lande waren die Klöster zudem Grundherren, die freilich nicht nur Abgaben und Dienste verlangten, sondern ihren Hintersassen auch Schutz und Schirm gewährten und in Notzeiten halfen. Mit dem Untergang der Klöster endet das Mittelalter in Sachsen. Nur unter den besonderen verfassungsrechtlichen Bedingungen der Oberlausitz, die erst 1635 an Kursachsen fiel, haben sich mit dem Kollegiat- bzw. Domstift in Bautzen sowie den beiden Zisterzienserinnenklöstern Marienstern bei Kamenz und Marienthal bei Zittau drei geistliche Gemeinschaften erhalten, deren Geschichte bis in das 13. Jahrhundert zurückreicht.

32 Enno Bünz und Christoph Volkmar, »Das landesherrliche Kirchenregiment in Sachsen vor der Reformation«, in Enno Bünz, Stefan Rhein und Günther Wartenberg (Hg.), *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation* (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 5), Leipzig 2005, S. 89–109, hier S. 103 f.

33 Karl Borchart, *Die Cölestiner. Eine Mönchsgemeinschaft des späteren Mittelalters* (Historische Studien 488), Husum 2006, S. 361.

34 Enno Bünz, »Das Ende der Klöster in Sachsen. Vom ›Auslaufen‹ der Mönche bis zur Säkularisation (1521 bis 1543)«, in Harald Marx und Cecilie Hollberg (Hg.), *Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit. Aufsätze*, Dresden 2004, S. 80–90.



Abb. 3: Kloster Marienstern (Oberlausitz).

III.

Klosterbücher gehören seit dem Beginn der wissenschaftlichen Landesgeschichtsforschung Ende des 19. Jahrhunderts zum Arbeitsprogramm vieler landesgeschichtlicher Forschungsinstitutionen und haben in den letzten Jahrzehnten einen hohen methodischen Standard erreicht. Das Genre »Klosterbuch« stellt ein Gesamtinventar der innerhalb eines bestimmten Gebietes nachweisbaren Klöster und Stifte dar, die nach einem einheitlichen, auf Vergleichbarkeit zielenden Schema verzeichnet und beschrieben werden.³⁵

Klosterbücher liegen mittlerweile in unterschiedlicher Beschreibungsdichte und Qualität für Pommern, Hessen, Westfalen, Württemberg und Brandenburg vor. Das »Brandenburgische Klosterbuch« hat hohe Maßstäbe gesetzt.³⁶ In Bearbeitung sind zur Zeit Klosterbücher für den rheinischen Teil

³⁵ Vgl. Bünz, Brandenburg (Fn. 29), zu den Klosterbüchern und -verzeichnissen verschiedener Landschaften hier bes. S. 287–296.

³⁶ Hermann Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, Stettin 1924–

Nordrhein-Westfalens³⁷, für Mecklenburg, Niedersachsen und Schleswig-Holstein. Für das besonders klosterreiche Bayern liegen zumindest Klosterbücher für einzelne Orden vor.³⁸ Neben Sachsen-Anhalt und Thüringen war Sachsen bis vor Kurzem das einzige Bundesland, in dem noch kein Klosterbuch bearbeitet wurde. Für alle drei Bundesländer bietet nun die bereits erwähnte Karte »Klöster, Stifte und Komtureien in Mitteldeutschland vor der Reformation« mit dem zugrundeliegenden Klosterverzeichnis zumindest eine erste verlässliche Informationsbasis, von der weiterführende Arbeiten ausgehen können. Die Bearbeitung von Klosterbüchern der Länder Thüringen³⁹ und Sachsen-Anhalt wird Aufgabe der dortigen landesgeschichtlichen Forschung sein. Insgesamt betrachtet sind Thüringen und Sachsen-Anhalt als Klosterlandschaften aber doch besser aufgearbeitet als Sachsen. Angesichts des defizitären Forschungsstandes in Sachsen erscheint die Erarbeitung eines Klosterbuches, das den Ausgangspunkt für alle weiterführenden Forschungen bilden würde, deshalb als besonders ertragreich und dringlich.

Was ist nun das Ziel des Projekts und welchen Bearbeitungsprinzipien folgt es? Das »Sächsisches Klosterbuch« wird sich an dem bewährten Muster der entsprechenden Publikationen für Brandenburg und Westfalen orientieren⁴⁰

1925. – Wilhelm Dersch, *Hessisches Klosterbuch. Quellenkunde zur Geschichte der im Regierungsbezirk Kassel, im Kreis Grafschaft Schaumburg, in der Provinz Oberhessen und dem Kreis Biedenkopf gegründeten Stifter, Klöster und Niederlassungen von geistlichen Genossenschaften* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 12), Marburg 1915, 2. ergänzte Aufl. 1940 (ND 2000). – Karl Hengst (Hg.), *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, Teil 1: Ahlen-Mülheim, Teil 2: Münster-Zwillbrock* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44, 2), Münster 1992. – Wolfgang Zimmermann und Nicole Priesching (Hg.), *Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart*, Ostfildern 2003. – Heinz-Dieter Heimann u. a. (Hg.), *Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, 2 Bände (Brandenburgische Historische Studien 14), Berlin 2007 (ND 2010).

37 Mittlerweile erschienen ist: Manfred Groten u. a. (Hg.), *Nordrheinisches Klosterbuch. Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815, Teil 1: Aachen – Düren* (Studien zur Kölner Bistumsgeschichte 37), Siegburg 2009.

38 Zu den laufenden Projekten siehe die Hinweise bei Bünz, Brandenburg (Fn. 35), S. 292 ff.

39 Das Internet-Projekt »Thüringisches Klosterbuch«, das 1997–2002 von Karl Heinemeyer bearbeitet und von der Historischen Kommission für Thüringen gefördert wurde, ist eine nutzlose Projektruine, siehe die Homepage: <http://www2.uni-erfurt.de/monasticon/ingang.htm> (3.7.2011).

40 Zum Westfälischen Klosterbuch siehe die Besprechung von Enno Bünz in *Jahr-*

und soll für jedes Kloster und Stift nach einem einheitlichen, auf Vergleichbarkeit zielenden Gliederungsschema die historischen Basisdaten der jeweiligen Institution bieten: Lage (geographisch, kirchlich, territorial), Benennung (Patrozinium, Ordenszugehörigkeit), geschichtliche Entwicklung der Institution (Gründung, Gründer, Verfassung, soziale Zusammensetzung, geistliches und geistiges Leben, Wirtschaft und Besitz), Archiv, Bibliothek, Bau- und Kunstdenkmäler einschließlich archäologischer Befunde, Listen der Institutsvorstände, schließlich Quellen- und Literaturangaben. Das Bearbeitungsgebiet entspricht dem heutigen Freistaat Sachsen.⁴¹

IV.

Für die Bearbeitung des »Sächsischen Klosterbuches« sind drei Jahre vorgesehen.⁴² In dieser Zeitspanne sind, wie bereits erwähnt, alle Klöster, Stifte und Komtureien sowie das Domstift Meißen zu erforschen, welche bis zur Reformation in Sachsen entstanden sind. Es handelt sich dabei um 73 Einrichtungen, von welchen sechs verlegt wurden und eine Institution, das Säkularkanonikerstift Großenhain/Zscheila, zwei Standorte besaß.

Die Bearbeitungszeit wurde in drei, etwa jährliche Bearbeitungsphasen eingeteilt: In der ersten Phase entstanden Vorarbeiten zum Klosterbuch. Für die zweite Phase ist die Artikelerstellung vorgesehen. Im dritten Jahr wird die Redaktion und Kartierung erfolgen.

Im Folgenden werden die bisherigen Ergebnisse vorgestellt:

Für die Verwaltung der umfangreichen Informationen zu den sächsischen Klöstern wurde zunächst eine Datenbank angelegt. Sie ist im Jahr 2010 allmählich vervollständigt worden und enthält jetzt neben den Grunddaten der Institutionen die erarbeiteten Bibliographien, die Angaben zu den Autoren und den jeweiligen Bearbeitungsstand.

Grundlegende Informationen wie Ordens- und Bistumszugehörigkeit, Gründungs- und Schließungsjahr konnten aus der »Klosterkarte Mitteldeutsch-

buch für Regionalgeschichte und Landeskunde 20 (1995/96, erschienen 1998), S. 341; zum Brandenburgischen Klosterbuch siehe oben Fn. 29.

41 Lediglich das Brandenburgische Klosterbuch verzeichnet nicht nur die Institutionen in den heutigen Ländern Brandenburg und Berlin, sondern auch diejenigen in der Mark Brandenburg und dem Markgraftum Niederlausitz in den Grenzen von 1575, doch ist dieses Verfahren wenig praktikabel.

42 Die Finanzierung des im Januar 2010 begonnen Projektes erfolgt durch das Sächsische Ministerium für Wissenschaft und Kunst.

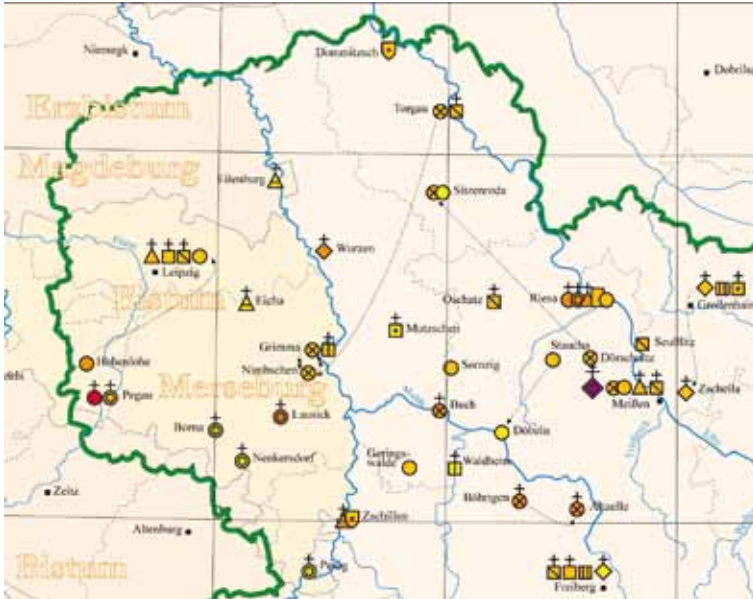


Abb. 4: Ausschnitt aus der Karte zum »Sächsischen Klosterbuch«.

lands«⁴³, auf die bereits verwiesen wurde, übernommen werden. So war es unter anderem der Kartografin Dana Kasprick möglich, eine Klosterkarte für Sachsen zu erstellen, die auf diese Vorarbeiten zurückgriff.

Zu jedem Kloster wurden umfangreiche Bibliographien erstellt. Diese listen nicht nur Literatur zur betreffenden Institution, sondern auch Titel zur Regional- und Landesgeschichte mit kirchen-, wirtschafts- und sozialhistorischen Schwerpunkten auf. Während der Erstellung der Bibliographien wurde deutlich, wie groß der Bearbeitungsbedarf zu den sächsischen Klöstern tatsächlich ist. Walter Schlesingers »Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter«⁴⁴ von 1962 bildet bis heute den aktuellsten Forschungsstand zu den meisten Institutionen ab. Eine Ausnahme bilden die Klöster Altleitzsch und Nimbschen. Zu dem bedeutendsten der sächsischen Klöster, dem Zisterzienserkloster Altleitzsch, sind gerade in den vergangenen Jahren wichtige Studien erschienen. Zu nennen ist hier vor allem der Sammelband »Altleitzsch. Zisterzienserabtei in Mitteldeutschland und Hauskloster der Wetti-

43 Vgl. hierzu den Aufsatz von Sabine Zinsmeyer, »Eine Klosterkarte für Mitteldeutschland – Idee, Realisierung, Präsentation«, in Mütze, Regular- und Säkularkanonikerstifte (Fn. 30), S. 229–243.

44 Schlesinger, Kirchengeschichte (Fn. 26).

ner«⁴⁵. Das Zisterzienserinnenkloster Nimbschen wurde durch Anne-Katrin Köhler umfassend untersucht.⁴⁶ Daran schließt sich eine kleine Anzahl von Institutionen an, die erstmals (jedoch nicht grundlegend) erforscht wurden. Das Kartäuserkloster Crimmitschau⁴⁷ sowie die Augustiner-Chorherrenstifte in Meißen⁴⁸ und Zschillen⁴⁹ zählen dazu. Den größten Anteil bilden schließlich die Institutionen, die nicht oder nur schlaglichtartig untersucht wurden.⁵⁰ Für etwa ein Viertel der Klöster und Stifte liegen Urkundenbücher vor.⁵¹

Um den Anforderungen einer modernen Klosterbuchbearbeitung gerecht zu werden – und hier sei nochmals auf das »Brandenburgische Klosterbuch«⁵² verwiesen – werden die Klöster, Stifte und Komtureien aus verschiedenen Perspektiven untersucht. Neben dem historischen Schwerpunkt finden die Bau- und Kunstgeschichte, die Archäologie sowie die Bibliotheksgeschichte Beachtung. Im ersten Bearbeitungsjahr wurden hierfür Autoren und Koopera-

45 Martina Schattkowsky und André Thieme (Hg.), *Altzelle. Zisterzienserabtei in Mitteldeutschland und Hauskloster der Wettiner* (Schriften zur sächsischen Landesgeschichte 3), Leipzig 2002.

46 Anne-Katrin Köhler, *Geschichte des Klosters Nimbschen. Von der Gründung 1243 bis zu seinem Ende 1536/1542* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 7), Leipzig 2003.

47 Harm Wiemann, *Geschichte des Augustiner-Klosters St. Martin und der Karthause bei Crimmitschau*, Crimmitschau 1941.

48 Theodor Flathe, »Das Kloster der Augustiner Chorherren zu Sanct Afra in Meißen«, in *Archiv für Sächsische Geschichte* NF 2 (1876), S. 61–85, S. 97–142. – Eine grundlegende Bearbeitung erfährt das Augustiner-Chorherrenstift St. Afra zu Meißen aktuell durch das Dissertationsprojekt von Dirk Martin Mütze (Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V.).

49 Zu Zschillen, heute Wechselburg: W. Clemens Pfau, *Grundriß der Chronik des Klosters Zschillen. Mit Untersuchungen über die vor- und frühgeschichtliche Zeit der Wechselburger Gegend, sowie über das Gebiet des Rochlitzer Gaues oder Zschillner Archidiaconats* (Mitteilungen des Vereins für Rochlitzer Geschichte 5), Rochlitz 1909.

50 Hierunter zählen unter anderem die Komtureien in Hirschfelde und Dommitzsch, das Nonnenkloster Staucha/Döbeln, das Augustiner-Eremitenkloster Waldheim und das Augustiner-Chorherrenstift Leipzig.

51 Der Codex diplomaticus Saxoniae (im Folgenden CDS) enthält Urkundenbücher zu den Klöstern in Altzelle, Chemnitz, Dresden, Freiberg, Grimma, Kamenz, Leipzig, Löbau, Meißen, Nimbschen und Pirna. – Im Sächsischen Staatsarchiv – Hauptstaatsarchiv Dresden, Bestand 10710, existieren Vorarbeiten zu Urkundenbüchern und Urkundenabschriften von ganz unterschiedlicher Qualität und Quantität zu: Bautzen, Crimmitschau, Döbeln, Frankenhausen, Geringswalde, Grünhain, Klösterlein, Marienstern, Marienthal, Oschatz, Pegau, Plauen, Reichenbach, Remse, Riesa, Seußlitz, Sorntzig, Waldheim und Zschillen.

52 Heimann, Brandenburgisches Klosterbuch (Fn. 36).

tionspartner gewonnen. In diesem Zusammenhang konnten die Sondersammlungen der Universitätsbibliothek Leipzig⁵³, vertreten durch Dr. Christoph Mackert, das Landesamt für Archäologie sowie das Landesamt für Denkmalpflege Sachsen für eine Mitarbeit gewonnen werden. Das Hauptstaatsarchiv Dresden unterstützt das Projekt ebenfalls.

Um einen Überblick über noch existierende (jedoch unbekannt) Handschriften und Inventarstücke klösterlicher Provenienz zu bekommen, wurden ausgewählte sächsische Bibliotheken, Kirchenarchive und Museen angeschrieben. Die so gewonnenen Informationen werden an die Autoren weitergeleitet und finden ihren entsprechenden Platz im Klosterbuchartikel.

Wie die Gliederung im Artikel umzusetzen sei, stellt Dirk Martin Mütze für das Augustiner-Chorherrenstift St. Afra in Meißen im Anschluss dar. Um die Beschreibung einer gänzlich andersgearteten Institution mit dem Musterschema durchzuführen, wurde das Kloster Riesa ausgewählt. Die Besonderheit hierbei sind drei Umgründungen, bevor das Kloster schließlich als Benediktinerinnenkloster etwa 250 Jahre bis zur Einführung der Reformation bestand. Auch anhand dieses Artikels wurden Bearbeitungsschwierigkeiten besprochen, auf welche die Autoren dann gezielt hingewiesen werden können.

Für das Jahr 2011 ist die Artikelerstellung geplant. Nachdem sich die Autoren mit dem Musterartikel und den Bibliographien vertraut gemacht haben, ist für das Frühjahr 2012 ein Autorentreffen⁵⁴ vorgesehen. Es soll vor allem dazu dienen, Probleme bei der Artikelerstellung zu thematisieren. Es bietet den Bearbeitern der verschiedenen Fachbereiche die Möglichkeit, sich auszutauschen und abzustimmen.

Im Jahr 2012 wird dann die redaktionelle Bearbeitung der Artikel im Vordergrund stehen. Der Abschnitt über die Wirtschaftsgeschichte wird jeweils um eine Besitzstandskarte erweitert. Lagepläne sowie Grundrisse der Klosteranlagen sollen umgesetzt werden.

53 Eine Projektskizze befindet sich auf der Homepage der Universitätsbibliothek Leipzig: <http://www.ub.uni-leipzig.de/site.php?page=projekte/handschriften/klosterbuch&lang=de&stil=fc> (4.7.2011).

54 Vorhergehende Autorentreffen fanden am 11. Mai 2011 in Leipzig und am 20. Mai 2011 in Dresden statt.

V.

Im Folgenden soll anhand einiger Daten aus der Geschichte des Afrastifts in Meißen ein kleiner Eindruck von dem vermittelt werden, was den Leser später im endgültigen Artikel des Klosterbuchs erwartet.⁵⁵

Zwei Daten bilden den zeitlichen Rahmen der Geschichte des Afrastifts: 1. 1205 richtete Bischof Dietrich II. von Kittlitz an der Afrakirche in Meißen ein Augustiner-Chorherrenstift ein. Ziel war es, die Seelsorge in der riesigen Parochie und der Stadt Meißen zu verbessern. 2. 1539 resignierte der letzte Propst von St. Afra. Er handelte eine ansehnliche Rente sowie das Wohnrecht im Stift aus und verzichtete auf die Prälatur.

Glaubte man den Ausführungen des Historikers Walter Schlesinger, so wäre der Raum zwischen diesen beiden Daten sehr schnell gefüllt. Er konstatierte in seiner »Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter« einerseits, dass es sich zwar um eine bedeutende Stiftung des 13. Jahrhunderts handelte, der es jedoch an äußeren Ereignissen fehlte. Er schrieb: »Die Geschichte des Stifts ist arm an äußeren Ereignissen. Seine Aufgaben waren ihm vorgezeichnet, und zu ihrer Erfüllung standen die notwendigen Mittel zur Verfügung.«⁵⁶

Schlesingers Einschätzung erweckt den Eindruck, die Geschichte des Stifts ließe sich ohne Weiteres auf zwei bis drei Seiten zusammenfassen, doch sind im »Sächsischen Klosterbuch« immerhin 20 Seiten hierfür vorgesehen. Dies sollte nun nicht etwa die Kreativität und Fantasie des Autors beflügeln, sondern entspricht vielmehr dem Stellenwert in der sächsischen Klosterlandschaft, der Quellenlage und den baulichen Hinterlassenschaften dieser Einrichtung. Dies sind die Kriterien, die für die Größe eines Artikels im »Sächsischen Klosterbuch« ausschlaggebend sind. Tatsächlich zeigt sich, dass die 20 zu füllenden Seiten eine starke Beschränkung auf das Wesentliche bedeuten, wie es in der Gliederung der Artikel zum Ausdruck kommt:

55 Das Afrastift wurde hier ausgewählt, da der Artikel für das Klosterbuch bereits vorliegt und als Musterartikel für die Bearbeitung dient. Können an dieser Stelle auch nicht die ausgewerteten Quellen im Einzelnen benannt werden, sei jedoch auf die wichtigste Literatur zum Afrastift hingewiesen: Johann Friedrich Ursinus, *Den Ursprung der Kirche und des Klosters Sanct Afra in der Stadt Meißen*, Leipzig 1780; Friedrich Maximilian Oertel, *Das Münster der Augustiner Chorherren zu St. Afra in Meißen*, Leipzig 1843; Flathe, *Sanct Afra* (Fn. 48); Schlesinger, *Kirchengeschichte* (Fn. 26), Bd. 2, S. 245–247.

56 Schlesinger, *Kirchengeschichte* (Fn. 26), S. 246.

1. Allgemeines
 - 1.1. Topographie
 - 1.2. Kirchliche Zugehörigkeit
 - 1.3. Territoriale Zugehörigkeit
2. Grunddaten
 - 2.1. Gründungsjahr/Ersterwähnung, Gründer
 - 2.2. Vorgängereinrichtungen
 - 2.3. Patrozinium
 - 2.4. Aufhebung/letzte Erwähnung
3. Geschichtlicher Überblick
 - 3.1. Abriss der Kloster-/Stiftsgeschichte
 - 3.2. Nachnutzung und späteres Schicksal von Kirche, Kloster/Stiftsgebäuden und -anlage
4. Verfassung und Organisation
 - 4.1. Stellung im Orden und im Bistum
 - 4.2. Größe, Herkunft und soziale Zusammensetzung
 - 4.3. Vorstände, Dignitäten, Ämter und Konvent/Kapitel
 - 4.4. Immunität und Vogtei, herrschaftliche Einbindung, politische Beziehungen
5. Grundherrschaft, Besitz und Wirtschaftsführung
 - 5.1. Besitzgeschichte und -organisation
 - 5.2. Handel und Gewerbe, Markt- und Münzrecht
 - 5.3. Stadthöfe, Termineien, Terminierbezirke
 - 5.4. Infrastruktur
 - 5.5. Gerichtsrechte
6. Religiöses und geistiges Leben
 - 6.1. Einfluss auf andere Institutionen
 - 6.2. Spiritualität und geistliche Tätigkeit
 - 6.3. Kultur und geistiges Leben
7. Archäologie, Bau- und Kunstgeschichte
 - 7.1. Kloster-/Stiftsanlage
 - 7.2. Inventar und Bauausstattung
8. Siegel
 - 8.1. Kloster-/Stiftssiegel
 - 8.2. Siegel der Vorsteher und einzelner Mitglieder
9. Quellen und Literatur
 - 9.1. Archivalien und Handschriften
 - 9.2. Gedruckte Quellen
 - 9.3. Literatur
 - 9.4. Karten, Lagepläne, Grundrisse
 - 9.5. Historische Ansichten

Die ersten beiden Kapitel dienen der zeitlichen und räumlichen Verortung der jeweiligen Institution. Kapitel 3 gibt einen kurzen allgemeingeschichtlichen Überblick, während Kapitel 4 bis 6 sich einzelnen Aspekten der Geschichte zuwenden. Kapitel 4 dient der Einbettung in die religiöse Landschaft, Punkt 5 vertieft die Wirtschafts- und Besitzgeschichte und im 6. Kapitel steht das geistige und geistliche Leben im Vordergrund. Besonders in Kapitel 7 kommt die Kooperation mit den Landesämtern für Archäologie und Denkmalpflege zum Tragen – dieses widmet sich nämlich den baulichen und kunsthistorischen Hinterlassenschaften der Klöster. In Punkt 8 erfolgt die Beschreibung der Siegel, die auch bildlich wiedergegeben werden. Die Grundlagen der historischen Bearbeitung der Klöster – also Quellen und Literatur – führt das letzte Kapitel auf.

Nach dieser Erläuterung der Gliederung soll diese kurz exemplarisch mit einigen wenigen Daten aus der Geschichte des Afrastifts gefüllt werden.



Abb. 5: Meißen, Blick auf den Chor der Afrakirche.

[Zu Kapitel 1 und 2] Ein genaues Datum der Entstehung der Afrakirche kann nicht angegeben werden. Wahrscheinlich wurde auf dem Afraberg bereits im ausgehenden 10. Jahrhundert eine erste Kirche errichtet, die jedoch kleiner war als der heutige Bau. An dieser Kirche errichtete Bischof Dietrich II. von Kittlitz 1205 das Augustiner-Chorherrenstift. Schon bald begannen die Chorherren

mit dem Bau von Wirtschafts- und Konventsgebäuden sowie dem Neu- bzw. Ausbau der Kirche. Noch heute zeigt sich die Afrakirche mit ihrem geraden Chorabschluss in ihrer mittelalterlichen Baugestalt. Wie und wann die Kirche zu ihrem in Mittel- und Ostdeutschland seltenen Patrozinium kam, ist ungewiss.

[Zu Kapitel 3 und 4] Gehörte das Afrastift nicht zu den herausragenden und für die Geschichte des Augustiner-Chorherrenordens wichtigen Niederlassungen, so war es doch für die Stadt Meißen sowie ihr Umland und zeitweise für das Bistum von großer Bedeutung. Über 300 Jahre waren die Chorherren für die Seelsorge in der Stadt und in den mehr als dreißig Dörfern in der Umgebung zuständig. In den ersten Jahrzehnten fanden sich einzelne Chorherren und Pröpste immer wieder im Umfeld der Meißner Bischöfe. Sie leiteten Synoden und waren als juristischer Beistand anderer Klöster und Stifte gefragt. Dementsprechend war die soziale Herkunft der Kanoniker: Bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts kam etwa die Hälfte des Konvents, der in der Regel zwölf Chorherren umfasste, aus adligen Familien der Meißner Gegend. Die andere Hälfte der Kanoniker entstammte ratsfähigen und wohlhabenden Bürgerfamilien aus Dresden und Meißen. Bis zum Ende des 14. Jahrhunderts wurde das Stift ausschließlich durch Adlige geleitet. Erstmals an der Wende zum 15. Jahrhundert findet sich ein Bürgerlicher als Propst des Stifts in den Quellen. Die übrigen Ämter, wie das des Priors, des Kustos, des Siechenmeisters, des Kantors oder des Küchenmeisters spielten nur eine untergeordnete Rolle.

[Zu Kapitel 5] Der lokale Adel, der maßgeblich an der Einrichtung des Afrastifts beteiligt war, nahm auch in der weiteren Stiftsgeschichte eine entscheidende Position ein. Ein Engagement der Markgrafen von Meißen ist hingegen nicht belegt.

Im 14. und 15. Jahrhundert erfuhr das Stift einen enormen Zuwachs an Besitz. Kern der Einkünfte bildeten die Dörfer, die zur Afraparochie gehörten. Besitzerweiterungen kamen besonders im Norden hinzu. Die Chorherren waren in der Regel Grundherren in den Dörfern und hatten als solche die niedere Gerichtsbarkeit inne. Ein weiteres Standbein der Einkünfte bildete die Eigenwirtschaft des Stifts, wobei die Landwirtschaft des Stiftshofes eher bescheiden war. Sie wurde jedoch durch vier Vorwerke ergänzt. Eines der wichtigsten betrieben die Chorherren in Brockwitz, etwa 7 km elbaufwärts. Hier hatten sie im Laufe der Zeit das gesamte Dorf und die umliegenden Felder an sich gebracht. Zudem verfügten sie über das Patronatsrecht der Kirche.

[Zu Kapitel 6] Vermutlich versorgten Chorherren aus St. Afra diese Kirche als Pfarrer. Gleiches gilt für die Meißner Frauenkirche, die Kirche in Wilschdorf bei Dresden und zeitweise für die Kirche in Lommatzsch. Diese Aufgaben hatten zur Folge, dass nicht immer alle Chorherren im Afrastift zugegen waren. Sie konnten auch beurlaubt werden, um ihren Heimatort oder die Universität zu besuchen. Es ist gegenüber anderen Mönchsorden eine der Besonderheiten des Augustiner-Chorherrenordens, dass es keine strenge Klausur gab. Um zumindest ansatzweise das gemeinsame Leben zu wahren, verpflichteten sich die Brüder zu einem jährlichen Kapitel im Afrastift.

Das Leben der im Stift anwesenden Kanoniker war geprägt durch die Ordensregel und eigene Konstitutionen. Zu ihren Aufgaben gehörte die Verrichtung der reichlich gestifteten Totenmessen. Das Anniversarium, in dem diese verzeichnet waren, hat mehr als 170 Einträge. Die Messen wurden an den Grabmälern der Verstorbenen oder an von ihnen gestifteten Altären gehalten. Erhalten haben sich in der Afrakirche acht Grabsteine bzw. Epitaphien der Familie von Schleinitz, der Familie, die auch sonst zahlreiche Spuren in der Afrakirche hinterlassen hat.

Doch man gedachte nicht allein der adligen Wohltäter des Stifts, sondern auch Personen anderer geistlicher Einrichtungen. Zu diesem Zweck wurden Gebetsverbrüderungen mit den Benediktinerklöstern in Pegau und Admont und mit dem Cölestinerkloster auf dem Oybin bei Zittau geschlossen. Aufgenommen wurde das Afrastift auch in die Gemeinschaft der guten Werke des Franziskanerordens durch dessen Prediger Johannes Kapistran. Seine Predigten und die in dieser Zeit durchgeführten Reformen hatten nachhaltigen Einfluss auf die Stiftsgeschichte. Geistiges und geistliches Leben schienen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts neue Impulse zu erhalten. So mehrten sich Stiftungen zugunsten der Ausgestaltung der Liturgie. Die Chorherren bekamen Messbücher, liturgische Gewänder oder Geld zum Orgelbau gestiftet. Ebenso sind umfangreiche Bücherstiftungen für diese Zeit belegt. Dabei zeigt sich aus der dürftigen Überlieferung, dass es sich mehrheitlich um theologische und kanonistische Literatur handelte. 1504 erbauten die Chorherren eine eigene Bibliothek. Bei der Auflösung des Stifts umfasste sie über 380 Bücher und war damit keine große, aber doch eine beachtliche Büchersammlung. Dies korrespondiert mit dem Stand der Bildung der Konventsmitglieder. Bereits bei der Gründung wurde hier eine Schule für zwölf Schüler eingerichtet. In ihr erhielten auch die zukünftigen Kanoniker ihren Unterricht. Im 15. und 16. Jahrhundert finden sich Chorherren aus St. Afra an der Universität Leipzig und einige wenige auch in Erfurt.

Diskutiert wurde in der älteren Forschung die Frage der Kontinuität der Schule der Chorherren hin zur Fürstenschule. Gerade die Bibliotheksgeschichte

macht deutlich, dass eine solche Kontinuität nicht gegeben war. In der Schulbibliothek fanden sich nämlich keine Werke des früheren Chorherrenstifts.

[Zu Kapitel 7] Zugleich bestand doch zumindest in der Nachnutzung der Gebäude eine äußerliche Kontinuität. Für die Stiftsanlage war der Einzug der Fürstenschule Fluch und Segen gleichermaßen. Zum einen haben sich, wenn auch mit zahlreichen Um- und Ausbauten, die Gebäude des Wirtschaftshofes erhalten. Andererseits wurden große Teile der Klausur abgerissen. Die Kirche konnte äußerlich ihre mittelalterliche Bausubstanz bewahren. Im Innern fanden umfangreiche Umbauten statt, denen viele Grabdenkmale zum Opfer fielen.

Auch konnte keiner der 13 mittelalterlichen Altäre bewahrt werden. Sichtbar sind dagegen noch heute die drei Kapellen: die Barbarakapelle im Kreuzgang, die sogenannte Schleinitzkapelle, die dem Leichnam Christi geweiht war, und die dem Erzengel Michael geweihte Taubenheimkapelle.

Die Ausstattung dieser Kapellen und der Kirche mit beweglichen Kunstgegenständen ist bis auf wenige Stücke verloren gegangen. Jedoch sind wir über sie recht gut informiert. Zum einen wurde 1525 ein Register angelegt, in dem die silbernen Gottesdienstgerätschaften verzeichnet wurden. Zum anderen findet sich in den Akten der Sequestration eine Aufstellung der im Stift vorgefundenen wertvollen Textilien.

[Zu Kapitel 8 und 9] Manch materieller Verlust ist doch zumindest ansatzweise durch die schriftliche Überlieferung zu kompensieren. Insgesamt kann die Quellenlage als gut beurteilt werden. Im Hauptstaatsarchiv liegen knapp 200 Urkunden, die im Wesentlichen im Urkundenbuch der Stadt Meißen ediert sind. Die zweite wichtige Quelle ist das Chartularium des Stifts, welches sich in der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden befindet. Ebenfalls in der Landesbibliothek liegt ein Nekrolog oder Anniversar. Ergänzt werden diese Quellen durch zahlreiche Akten, die besonders in der Zeit der Reformation angelegt wurden.

Dies war ein kleiner Einblick in die Geschichte des Afrastifts, der anhand weniger Beispiele den Aufbau eines Klosterbuchartikels verdeutlichen sollte.

Besitzstandskarten, Auf- bzw. Grundrisse der Gebäude und historische oder aktuelle Ansichten ergänzen den schriftlichen Teil. Ebenso werden die Siegel der Vorstände und Dignitäten sowie der Konvente abgebildet.



Abb. 6: Konventssiegel des Augustiner-Chorherrenstifts St. Afra zu Meißen.

Der Aufbau der Klosterbuchartikel ist der Versuch einer umfassenden Beschreibung der Geschichte der ehemaligen und noch existierenden Klöster im Freistaat Sachsen. Dabei bietet der genormte Aufbau der Artikel ideale Möglichkeiten des Vergleichs der verschiedenen Institutionen miteinander. Da sich die Struktur der Artikel stark am »Brandenburgischen Klosterbuch« orientiert, ist auch der Vergleich über heutige Ländergrenzen hinweg gegeben. Damit leistet das Klosterbuch nicht nur einen Beitrag zur Kloster- und Ordensgeschichte, sondern ebenso zur vergleichenden Landesgeschichte.

VI.

Abschließend sei die Frage gestellt, welche Ergebnisse das Projekt erwarten lässt und welche Perspektiven es eröffnen kann. Das »Sächsisches Klosterbuch« wird ein erster wichtiger Schritt zur gründlicheren Erforschung Sachsens als Klosterlandschaft sein. Angesichts des insgesamt defizitären Forschungsstandes in Sachsen wird praktisch jeder Artikel über ein Kloster oder Stift einen Erkenntnisfortschritt darstellen und durch den Nachweis der Quellen und Literatur gegebenenfalls den Ausgangspunkt für weitere Arbeiten bilden können. Auch die Planungen künftiger institutioneller Urkundenbücher der Klöster und Stifte im Rahmen des »Codex diplomaticus Saxoniae« – ein gemeinsames Vorhaben der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig und des Instituts für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V. Dresden – werden von diesen Vorarbeiten profitieren können.⁵⁷ In ähnlichem Maße wird

⁵⁷ Matthias Werner, »Zur Ehre Sachsens«. Geschichte, Stand und Perspektiven des Codex diplomaticus Saxoniae«, in Tom Graber (Hg.), *Diplomatische Forschungen in Mitteleuropa* (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 12), Leipzig 2005,

die Katalogisierung der mittelalterlichen Handschriften in sächsischen Bibliotheken, wie sie beispielsweise von der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Handschriftenzentrum der Universitätsbibliothek Leipzig gefördert wird, aus den Ergebnissen des Klosterbuches Gewinn ziehen können, handelt es sich bei den Handschriftenbeständen doch überwiegend um geistliche Provenienzen.⁵⁸ Auch die Ausweitung des interakademischen Editionswerkes »Die deutschen Inschriften« auf den Freistaat Sachsen, die dringend zu wünschen wäre, könnte von einem »Sächsischen Klosterbuch« als Referenzwerk erheblich profitieren.⁵⁹

Das »Sächsische Klosterbuch« bietet aber nicht nur Anknüpfungspunkte für laufende Großprojekte, sondern wird auch – obschon natürlich keine umfassende Bearbeitung der einzelnen Institutionen geboten werden kann – übergreifende, vergleichende Fragestellungen ermöglichen. Landesgeschichtliche Forschung ohne Rückbindung an die allgemeine Forschung ist undenkbar. Zu nennen wäre hier etwa die Ausbreitung einzelner Orden und religiöser Bewegungen wie der Zisterzienser oder der Mendikanten im 12. und 13. Jahrhundert, das Bemühen um die Ordensreform bei den Benediktinern, den Augustiner-Chorherren oder den Bettelorden im späten Mittelalter, oder schließlich das Ringen um die Bewahrung klösterlichen Lebens oder dessen Preisgabe im Zeitalter der Reformation. Die Feststellung, dass »die Reformation Luthers aus dem Mönchtum gekommen«⁶⁰ sei, zielt namentlich auf die Augustiner-Eremiten, den Orden Martin Luthers, dessen observante

S. 261–301. – Tom Graber, »Codex diplomaticus Saxoniae«, in *Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde 1997–2007* (Spurensuche 1), Dresden 2007, S. 78–83. – Tom Graber und Mathias Kälble, »Der Codex diplomaticus Saxoniae. Mediävistische Grundlagenforschung an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig«, in *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 5 (2010), S. 169–176. – Ulrike Siewert, »Das Dresdner Urkundenbuch. Ein aktuelles Vorhaben im Rahmen des Codex diplomaticus Saxoniae«, in *Neues Archiv für Sächsische Geschichte* 81 (2010), S. 263–267.

58 Siehe als Fallstudie Christoph Mackert, »Repositus ad bibliothecam publicam« – eine frühe öffentliche Bibliothek in Altzelle?, in Tom Graber und Martina Schattkowsky (Hg.), *Die Zisterzienser und ihre Bibliotheken. Buchbesitz und Schriftgebrauch des Klosters Altzelle im europäischen Vergleich* (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 28), Leipzig 2008, S. 85–170. – Ulrike Spyra u. a. (Bearb.), *Katalog der Handschriften der Domstiftsbibliothek Bautzen. Mit einer Einführung von Enno Bünz* (Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 4), Leipzig 2011 (im Druck).

59 Dies verdeutlicht: Matthias Donath (Hg.), *Die Grabmonumente im Dom zu Meißen* (Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 1), Leipzig 2004. Eine Veröffentlichung der Epitaphe und ihrer Inschriften der einstigen Leipziger Dominikanerkirche wird durch Rudolf Hiller von Gaertringen vorbereitet.

60 Johannes Schilling, *Klöster und Mönche in der hessischen Reformation* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 67), Gütersloh 1997, S. 128.

Reformbewegung ihr Zentrum in Mitteldeutschland hatte und auch die sächsischen Klöster in Altendresden, Grimma und Waldheim einschloss. Die Erforschung der spätmittelalterlichen Voraussetzungen Luthers, zu denen ganz entscheidend seine monastischen Wurzeln gehören, hat der neueren Reformationsforschung wichtige Impulse gegeben.⁶¹ Auf der anderen Seite dürfen auch die monastischen Beharrungskräfte im ausgehenden Mittelalter und in der Reformationszeit nicht unterschätzt werden. Auslöser der Ablassdiskussion seit 1517 war das Wirken des Ablasspredigers Johannes Tetzel, der aus Pirna stammte und Mitglied des Leipziger Dominikanerkonvents war.⁶² Neben Albertus Magnus dürfte er wohl der populärste deutsche Dominikaner überhaupt sein.

Jenseits der Reformbewegungen und -bestrebungen spielten die Klöster und Stifte in den kirchlichen Strukturen eine wichtige, immer wieder unterschätzte Rolle. Viele Kloster- und Stiftskirchen dienten zugleich als Pfarrkirchen, zahlreiche geistliche Gemeinschaften besaßen zudem Pfarreien (Patronate und Inkorporationen). Dass »der monastische Sektor der mittelalterlichen Kirche [...] unabhängig neben dem Gemeindesektor außerhalb der Pfarrorganisation« stand, ist ebenso unrichtig wie die Annahme, dass alle Klöster »nicht den Bischöfen zugeordnet« waren.⁶³ Vielmehr spielten Klöster und Stifte innerhalb der kirchlichen Verwaltungsstrukturen der Bistümer eine wichtige Rolle (z. B. als Archidiakonatsitze), einzelne Vorsteher und Mitglieder hatten Funktionen im Rahmen der geistlichen Gerichtsbarkeit und leisteten damit einen wichtigen Beitrag zur Grundlegung einer europäischen Rechtskultur. In diesen Zusammenhang gehört auch die jüngst geäußerte These, der Sachsenspiegel dürfe unter Rückgriff auf kanonistische Handschriften des Klosters Altzelle aufgezeichnet worden sein.⁶⁴

61 Dies zeigt eindrucksvoll Leppin, Martin Luther (Fn. 24).

62 Zu einem neuen Bild wird die Publikation zur Tagung »Die Leipziger Dominikaner (Pauliner), ihr Studium und die Universität im Mittelalter« beitragen, die vom Institut zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschen Sprachraum (IG-Dom) und dem Lehrstuhl für Sächsische Landesgeschichte an der Universität Leipzig vom 22. bis 24. Oktober 2009 in Leipzig veranstaltet wurde. Siehe den Tagungsbericht von Klaus-Bernward Springer, »Die Dominikaner und die Leipziger Universität. Fachtagung im Aurelius-Arkenau-Haus in Leipzig-Wahren«, in *Kontakt. Freundesgabe der Dominikaner der Provinz Teutonia* 38 (2010), S. 18–20.

63 So Karlheinz Blaschke, »Kirchenorganisation um 1500. Beiheft«, in Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig (Hg.), *Atlas zur Geschichte und Landeskunde von Sachsen, E II 1*, Dresden u. a. 2008, S. 20.

64 Peter Landau, »Der Entstehungsort des Sachsenspiegels. Eike von Repgow, Altzelle und die anglo-normannische Kanonistik«, in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 61 (2005), S. 73–101.

Das geistige Leben der Klöster und Stifte gilt es, anhand der Bibliotheksbestände, die zu erheblichen Teilen in den sächsischen Bibliotheken noch nicht wissenschaftlich katalogisiert sind (dies gilt für die mittelalterlichen Handschriften, noch stärker aber für die viel zahlreicheren Inkunabeln und die Drucke des 16. Jahrhunderts), weiter zu erforschen.⁶⁵ Welche Bedeutung die sächsischen Klöster z. B. für die Universität Leipzig hatten, ist durch die jüngsten Forschungen zur Universitätsgeschichte wieder deutlich geworden. Das Zisterzienserkloster Altzelle unterhielt in Leipzig ein ordenseigenes Studienkolleg, das bis zur Reformation 400 Zisterziensermönche durchlaufen haben.⁶⁶ Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, welchen Anteil die Religiösen anderer Orden an der Leipziger Studentenschaft hatten, und überhaupt, welche Bedeutung dem Universitätsstudium in den Klöstern und Stiften zugemessen wurde. Eigene Konturen besaß demgegenüber das Studium der Weltgeistlichen in den Dom- und Kollegiatstiften. Nur ein Teilaspekt, die enge Verknüpfung der mitteldeutschen Domkapitel mit der Universität Leipzig, ist vor Kurzem erstmals systematisch dargestellt worden.⁶⁷

Klöster und Stifte waren nicht nur Stätten religiöser Askese und Gottsuche, des kontemplativen Lebens und des gelehrten Studiums, sondern sie waren als Schnittstellen von Kirche und Welt auch Großgrundbesitzer und damit Wirtschaftsfaktoren. Besitz und Einkünfte der geistlichen Institutionen wurden als Grundherrschaften organisiert und verwaltet. Für einen erheblichen Teil der Landbevölkerung waren die geistlichen Grundherrschaften der alltägliche Lebensrahmen in wirtschaftlicher, rechtlicher und sozialer Hinsicht. Die Erforschung des kirchlichen Grundbesitzes vermag damit einen wichtigen Beitrag zur ländlichen Wirtschafts- und Sozialgeschichte und zu den materiellen Rahmenbedingungen der Vormoderne zu bieten. Die bisherige landesgeschichtliche Forschung in Sachsen hat sich ganz überwiegend mit den landesherrlichen Domänen (Ämtern) beschäftigt, fast gar nicht aber mit dem Kloster-

65 Siehe dazu die Beiträge in Enno Bünz (Hg.), *Bücher, Drucker, Bibliotheken in Mitteleuropa. Neue Forschungen zur Kommunikations- und Mediengeschichte um 1500* (Schriften zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde 15), Leipzig 2006.

66 Siehe Enno Bünz, »Kloster Altzelle und das Bernhardskolleg in Leipzig«, in Graber und Schattkowsky, *Zisterzienser und ihre Bibliotheken* (Fn. 58), S. 247–288.

67 Markus Cottin, »Die Leipziger Universitätskanonikate an den Domkapiteln von Meißen, Merseburg und Naumburg sowie am Kollegiatstift Zeitz im Mittelalter (1413–1542). Rechtliche, wirtschaftliche und prosopographische Aspekte«, in Detlef Döring (Hg.), *Universitätsgeschichte als Landesgeschichte. Die Universität Leipzig in ihren territorialgeschichtlichen Bezügen. Tagung der Historischen Kommission der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig vom 7. bis 9. Oktober 2004* (Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Reihe A, 4), Leipzig 2007, S. 279–312.

und Stiftsbesitz.⁶⁸ Kaum wahrgenommen wurde bislang die Tatsache, dass auch viele Bettelordenskonvente im Laufe des späten Mittelalters im Widerspruch zu den Ordensstatuten zu Grundbesitzern geworden sind⁶⁹ und damit interessante Fragen zum Verhältnis von religiöser Norm und Wirklichkeit aufwerfen.

Damit sei abschließend noch einmal verdeutlicht, dass ein »Sächsisches Klosterbuch« – wie es auch die für andere Landschaften schon vorliegenden Werke zeigen – keineswegs nur für die Kirchengeschichte unseres Landes selbst von Wert ist. Die Erforschung der Klöster und Stifte bildet einen integralen Bestandteil der Landesgeschichte, ordnet diesen zugleich aber in den Kontext der deutschen und europäischen Geschichte ein.

68 Siehe z. B. das gelegentlich noch immer als Standardwerk zitierte Buch von Friedrich Lütge, *Die mitteldeutsche Grundherrschaft. Untersuchungen über die bäuerlichen Verhältnisse (Agrarverfassung) Mitteldeutschlands im 16.–18. Jahrhundert*, Jena 1934.

69 Als Fallstudie jüngst Enno Bünz, *Martin Luthers Orden in Neustadt an der Orla. Das Kloster der Augustiner-Eremiten und seine Mönche* (Beiträge zur Geschichte und Stadtkultur 13), Jena 2007, S. 70 ff. und S. 76 ff.

Christian Martin Schmidt

Zwischen Eschatologie und geschlossenem Kunstwerk

Gattungskonzept und Bibelinterpretation in Mendelssohns Oratorium
Elias op. 70 MWV A 25

1. Einführung

Felix Mendelssohn Bartholdys Oratorium *Elias* op. 70 MWV A 25, das die biblische Geschichte des alttestamentarischen Propheten thematisiert, gilt neben seiner knapp zehn Jahre zuvor entstandenen Schwesterkomposition *Paulus* op. 36 MWV A 14, die sich auf ein neutestamentarisches Sujet konzentriert, als das Hauptwerk seines Autors. Darüber hinaus – und auf einer allgemeineren Ebene – ist heutzutage für kaum jemanden mehr zweifelhaft, dass der *Elias* als das bedeutendste Werk der Gattung im 19. Jahrhundert angesehen werden muss. Bereits mit dem *Paulus* hatte Mendelssohn die Tradition des Oratoriums zu neuer Blüte gebracht, dessen ästhetische Wertschätzung seit den herausragenden Schöpfungen von Georg Friedrich Händel und Joseph Haydn beträchtlich abgesunken war. Das Überleben der Gattung im deutschsprachigen Raum war zwar durch den Dessauer Komponisten Friedrich Schneider (1786–1853) gewährleistet worden, der zahlreiche Oratorien komponiert und mit seinem *Das Weltgericht* von 1819 einen beträchtlichen Erfolg errungen hatte. Die großen Klassiker Mozart und Beethoven hingegen hatten dem Oratorium nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dennoch oder vielleicht gerade deshalb bestand im Musikleben Mitte der 1830er Jahre offenbar ein gesteigertes Interesse an neuen Produkten der Gattung. Mendelssohn machte dafür die damalige Qualität der Singvereine verantwortlich. In seinem vom 30. April bis 1. Mai 1837, also gut elf Monate nach der Uraufführung des *Paulus*, verfassten Brief schrieb er an seinen Freund Carl Klingemann (1798–1862), Legationsrat in London, mit dem er anfänglich die intensivste Korrespondenz über den neuen Oratoriumsplan pflegte: »Und jetzt im Augenblick sind die Singvereine gut, und sehnen sich nach Neuem, da möchte ich denn ihnen was liefern, das mir mehr gefiele, als mein voriges Oratorium, und dazu verhilf Du mir und schick mir ein neues.«¹

¹ Felix Mendelssohn-Bartholdys Briefwechsel mit Legationsrat Karl Klingemann in London, hg. und eingeleitet von Karl Klingemann [jun.], Essen 1909 [im Folgenden: Briefwechsel mit Klingemann], S. 213–215, hier S. 214.

Mendelssohn führte im selben Brief aber auch noch ein zweites, seine Poetik erläuterndes Motiv für den festen Entschluss an, die Komposition eines neuen Oratoriums in Angriff zu nehmen: »Ich halte es immer mehr für Irrtum, wenn man sich einbilden will, durch ein Werk zu wirken; es muss durch eine Folge unablässig geschehen, und aus der sondert sich dann das eine, beste heraus, wenn sie alle ernst gemeint sind. Ich möchte darum gern bald noch etwas im Kirchenstil schreiben, da sich zu einer Oper immer noch keine Aussicht zeigt [...].«²

2. Zur Entstehung des Librettos

Zwischen August 1836 und April 1837 tauschte sich Mendelssohn mehrfach brieflich über den Oratoriumstext mit Klingemann aus, wobei für diesen außer Frage stand, dass es nur um den *Elias* gehen konnte.³ Während einer neuerlichen Englandreise des Komponisten im August/September 1837⁴ kam es sogar zu zwei regelrechten Arbeitssitzungen der beiden Freunde,⁵ welche ein sechsseitiges von Klingemann geschriebenes Manuskript⁶ zum Ergebnis hatten: die allererste Quelle zum Text des Oratoriums überhaupt. Doch gingen von dem persönlichen Zusammentreffen keinerlei Impulse aus. In den folgenden Monaten musste der Komponist mehrfach und in zunehmender Dringlichkeit die Fortsetzung der Ausarbeitung des Librettos anmahnen, erhielt aber immer wieder nur inhaltende Antworten. Am 13. Juli 1838 schließlich signalisierte Klingemanns Brief, mit dem er seine *Elias*-Materialien – neben dem erwähnten sechsseitigen Entwurf vom August 1837 noch ein weiteres, immerhin 18 Seiten umfassendes Manuskript⁷ – nach Leipzig schickte, das Ende der Kooperation und zugleich eine halbjährige Unterbrechung der sonst so regen Korrespondenz zwischen den Freunden.

2 Ebd.

3 Siehe Klingemanns Brief vom 10. März 1837: »Denn dass der [*Elias*] es sein muss, leidet bei mir keinen Zweifel.«; ebd., hier S. 213.

4 Mendelssohn hatte seine Hochzeitsreise unterbrochen, um erstmalig bei dem Birmingham Musical Festival mitzuwirken.

5 Sie fanden am 30. und 31. August 1837 vormittags in der Wohnung Klingemanns statt, wo Mendelssohn zu Gast war; siehe dazu Felix und Cécile Mendelssohn Bartholdy, *Das Tagebuch der Hochzeitsreise nebst Briefen an die Familie*, hg. von Peter Ward Jones, Zürich/Mainz 1997, S. 110 f.

6 Bodleian Library, University of Oxford, MS. M. Deneke Mendelssohn [im Folgenden: BLO MDM] c. 27, fols. 42–44.

7 Ebd., fols. 33–41.

Mendelssohn indes ließ sich durch diese Enttäuschung nicht von dem *Elias*-Projekt abbringen. Um aufgrund des von und mit Klingemann zusammengestellten Materials die Ausarbeitung des Librettos fortzusetzen und den Beginn der kompositorischen Arbeit zu ermöglichen, wandte er sich an den Dessauer Pfarrer Julius Schubring (1806–1889), der ihm bereits bei der Abfassung des *Paulus*-Textes zur Hand gegangen war und mit dem er die ausführlichsten Diskussionen⁸ über gattungstheoretische Fragen seiner späteren Oratorien-Projekte geführt hat.⁹ Nach anfänglichem Zögern begann Schubring seine Zuarbeit am 28. Oktober 1838 mit einem sorgfältig durchdachten Entwurfsschreiben,¹⁰ das durchaus mit jenem ersten, sechsseitigen Manuskript von der Hand Klingemanns vergleichbar ist. Der Brief stellte den Anfang einer Reihe von Entwürfen dar, die in einer gewissermaßen postalisch geführten Diskussion bis zum 6. Dezember des Jahres zwischen Leipzig und Dessau hin- und herwanderten. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Gedankenaustausch gleich zu Beginn, als Schubring am 28. und 30. Oktober sowie am 1. November drei größere Manuskripte an Mendelssohn expedierte. Doch nach dieser anfänglichen Euphorie führte die Konkretisierung der stilistischen und theologischen Ausrichtung des Textes – wie noch darzulegen sein wird – zu immer größeren Problemen und am 2. Februar 1839 warf Schubring fürs Erste das Handtuch: »Ich dachte immer, es würde sich schicken mit dem Elias; es will aber nicht, und Du mußt Dir anderswo Hülfe herschaffen.«¹¹ Bezeichnend für die hohe persönliche Bedeutung, welche die Beteiligten dem Projekt beimaßen,

8 Der Briefwechsel zwischen beiden, in den auch Schubrings Libretto-Entwürfe integriert sind, wurde von dessen Sohn, dem Altphilologen Julius Schubring (1839–1914) veröffentlicht: *Briefwechsel zwischen Felix Mendelssohn Bartholdy und Julius Schubring, zugleich ein Beitrag zur Geschichte und Theorie des Oratoriums*, hg. von Prof. Dr. Julius Schubring, Direktor des Katharineums zu Lübeck, Leipzig 1892; Reprint Walluf 1973 [im Folgenden: Briefwechsel mit Schubring]. Mit der auch damals unüblichen Erwähnung seiner beruflichen Position gibt Schubring jun., der schon im Untertitel allzu hoch greift, den ungewollten Hinweis auf seine literarische Verewigung: Thomas Mann, der zur Zeit von Schubrings Rektorat Schüler am Katharineum war, hat ihn im zweiten Kapitel des elften Teils seiner *Buddenbrooks* als »Direktor Doktor Wulicke« eindrucksvoll beschrieben.

9 Bei früheren Vorhaben dieser Art erfüllte Adolf Bernhard Marx (1795–1866) eine ähnliche Funktion; siehe Martin Albrecht-Hohmaier, *Mendelssohns Paulus. Philologisch-analytische Studien* (Musikwissenschaft an der Technischen Universität Berlin, Bd. 2), Berlin 2004.

10 BLO MDM (Fn. 6) d. 53, Green Books XXVII-92, fol. 1; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 124–128.

11 BLO MDM (Fn. 6) d. 35, Green Books IX-051; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 149–151, hier S. 149.

ist die Tatsache, dass der Abbruch der gemeinsamen Arbeit am *Elias*-Libretto auch jetzt, wie schon bei Klingemann, eine mehrmonatige Pause in der Korrespondenz nach sich zog.

Man kann allerdings bezweifeln, ob die inhaltlichen Meinungsverschiedenheiten zwischen Mendelssohn und Schubring allein oder nicht auch andere Gründe zum Abbruch der Kooperation geführt und damit das Projekt *Elias* für die folgenden sechs Jahre zum Erliegen gebracht haben. Berücksichtigt werden muss zum einen, dass Mendelssohn sich bereits im Januar 1840 wieder an Schubring wandte, um das Libretto eines Oratoriums, diesmal das über *Johannes den Täufer*, zu besprechen, und damit – wie es der Dessauer Pfarrer ausdrückte – »das langweilige Stillschweigen zu unterbrechen«. ¹² Und von entscheidender Bedeutung ist zum anderen die Tatsache, dass Mendelssohn gegen Ende 1845, als die kompositorische Arbeit am *Elias* schon in vollem Gange war, für die Ausformung des Librettos wiederum Schubring zu Rate zog, der genannte Dissens also nicht als schwerwiegend genug empfunden wurde, um die Wiederaufnahme der gemeinsamen Arbeit zu verhindern. So schickte der Komponist am 16. Dezember 1845 einen eigenen Textentwurf ¹³ nach Dessau, der für den I. Teil auf weite Strecken mit der in Musik gesetzten Version übereinstimmt, in vielen Bereichen des II. Teils dagegen unfertig oder lückenhaft war. Anfang Januar traf man sich in Dessau, um die anstehenden Probleme zu beraten, und am 9. des Monats retournierte Schubring Mendelssohns Entwurf mit ausführlichen Kommentaren und Revisionsideen, die der Komponist allerdings nur in wenigen Fällen honorierte. Dennoch erbat er am 23. Mai 1846 nochmals die Hilfe des Dessauer Geistlichen: »Nun fehlen mir aber an mehreren Orten des 2^{ten} Theils noch recht schöne Bibelstellen zur Auswahl, ud. darum bitte ich Dich nun!« ¹⁴ Doch auch jetzt waren Schubrings Vorschläge nur in Einzelfällen für Mendelssohn akzeptabel. Man muss also davon ausgehen, dass das Libretto des *Elias* – trotz aller Zuarbeiten durch Klingemann und Schubring – in letzter Instanz vom Komponisten selbst stammt.

12 Brief von Schubring an Mendelssohn vom 17. Januar 1840; BLO MDM (Fn. 6) d. 37, Green Books XI-09; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 151–155, hier S. 151. Der Brief Mendelssohns, den Schubring hier beantwortet, ist nicht überliefert.

13 BLO MDM (Fn. 6) d. 53, Green Books XXVII-091a, fols. 1–5.

14 Washington, D.C., The Library of Congress, Music Division, Gertrude Clarke Whittall Foundation Collection/Mendelssohn Collection [im Folgenden: LoC]; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 219–222, hier S. 219.

3. Quellen der Interpretation

Die mehr als ein Jahrhundert dauernde Vernachlässigung des Œuvres von Mendelssohn durch die Musikwissenschaft hat dazu geführt, dass die Praxis der entstehungsgeschichtlichen, analytischen und ideengeschichtlichen Interpretation des *Elias*¹⁵ an der durchgängig lückenhaften Einbeziehung wesentlichen Quellenmaterials krankt, sei es, dass die historischen Dokumente der Forschung nicht zugänglich waren, sei es, dass durchaus erreichbare Zeugnisse nicht oder nur mangelhaft berücksichtigt wurden, sei es schließlich, dass man sich an Druckausgaben hielt, deren Editionsprinzipien höchst fragwürdig sind, und das selbst dann, wenn die Originale vollständig oder in Teilen vorlagen.

Richtet man zunächst den Blick auf Sekundärquellen wie die von Mendelssohn so intensiv geführten Korrespondenzen, so verdienen die mit Ignaz Moscheles (1794–1870), Julius Schubring und Carl Klingemann, daneben die mit William Bartholomew (1793–1867) besondere Aufmerksamkeit. Die drei erstgenannten wurden jeweils von den Söhnen der Briefpartner Mendelssohns veröffentlicht, und zwar 1888¹⁶, 1892¹⁷ und 1909¹⁸. Als besonders kritikwürdig haben sich nach Vergleich mit den Originalquellen¹⁹ die Veröffentlichungen des Moscheles- und des Schubring-Briefwechsels herausgestellt, die keinen Anspruch auf philologische Akribie erheben, sondern durch nicht gekennzeich-

15 Genannt seien hier nur die trotz aller Probleme der Quellensichtung wertvollsten Beiträge: Arno Forchert, »Textanlage und Darstellungsprinzipien in Mendelssohns *Elias*«, in *Das Problem Mendelssohn*, hg. von Carl Dahlhaus (Studien zur Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts, Bd. 41), Regensburg 1974, S. 61–77; Arntrud Kurzhals-Reuter, *Die Oratorien Felix Mendelssohn Bartholdys. Untersuchungen zur Quellenlage, Entstehung, Gestaltung und Überlieferung* (Mainzer Studien zur Musikwissenschaft, hg. von Hellmut Federhofer, Bd. 12), Tutzing 1978; Friedhelm Krummacher, »Art – History – Religion: On Mendelssohn's Oratorios *St. Paul* and *Elijah*«, in Douglass Seaton (Hg.), *The Mendelssohn Companion*, Connecticut/London 2001, S. 299–382; Erich Reimer, *Vom Bibeltext zur Oratorienszene. Textbearbeitung und Textvertonung in Felix Mendelssohn Bartholdys »Paulus« und »Elias«*, Köln 2002; Andreas Eichhorn, *Felix Mendelssohn. Elias*, Kassel etc. 2005.

16 *Briefe von Felix Mendelssohn-Bartholdy an Ignaz und Charlotte Moscheles*, hg. von Felix Moscheles, Leipzig 1888.

17 Fn. 8.

18 Fn. 1.

19 Die Schreiben von Moscheles und Schubring sind seit 1973 mit nur wenigen Lücken in den Green Books der Bodleian Library, University of Oxford, die von Mendelssohn an Moscheles in der Brotherton Collection der Leeds University Library zugänglich. Lediglich von den Briefen des Komponisten an Schubring fehlt mit nur ganz wenigen Ausnahmen jede Spur und man ist auf den gedruckten Text angewiesen.

nete Korrekturen, Auslassungen und Ergänzungen einen glatten, »leserfreundlichen« Text bieten wollen. Ob über den Klingemann-Briefwechsel, der in der Forschung als zuverlässigste Ausgabe dieser Art gilt, ein ähnliches Urteil zu fällen ist, kann erst nach Auffinden der Originale, deren Standort bis auf ganz wenige Ausnahmen unbekannt ist, entschieden werden.²⁰

In den Darstellungen der Genesis des *Elias* fällt die Tatsache auf, dass die Korrespondenz mit Moscheles und dieser selbst nur eine ganz periphere Rolle spielen. Dies steht in merklichem Gegensatz zu der eminenten Bedeutung, die dem Komponisten und Freund Mendelssohns²¹ als *conductor in chief* bei der Vorbereitung und Durchführung des Birmingham Musical Festival 1846, bei dem das Oratorium seine Uraufführung erlebte, zukam; denn Moscheles war im Auftrag des Festival-Komitees für die Zusammenstellung des Programms bzw. die Auswahl der Solisten zuständig, und er dirigierte bei der viertägigen Veranstaltung – da Mendelssohn nur seine eigenen Werke zu leiten bereit war – alle anderen großen Konzerte, in denen Haydns *Die Schöpfung*, Händels *Messias* und mehrere Teile aus Beethovens *Missa solennis* aufgeführt wurden. Doch lässt sich diese Unstimmigkeit leicht erklären, denn Moscheles wird auch in dem zentralen Referenzbuch, auf das sich die *Elias*-Forschung durchgängig – und mit Recht – bezieht, zumeist nur en passant, gewiss aber nicht seiner Bedeutung gemäß behandelt. Frederick George Edwards (1853–1909) veröffentlichte 1896²² *The History of Mendelssohn's Oratorio ›Elijah‹* und fasste darin die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonders intensive Pflege des *Elijah* in England, in welcher der in Birmingham aufgeführten Fassung besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde, zusammen. Es ist wohl kaum übertrieben, wenn man Edwards' Publikation als einen Meilenstein der Mendelssohn-Forschung bezeichnet.

20 Der Bestand von ca. 170 Briefen von Mendelssohn an Klingemann, der über 500 autographe Seiten umfasst, blieb bis 1962 im Familienbesitz und wurde dann zusammen mit einem umfänglichen Konvolut der Gegenbriefe von Familienangehörigen Mendelssohns auf einer Auktion angeboten (J. A. Stargardt, Marburg, Katalog 560 *Autographen aus verschiedenem Besitz* [28. November 1962], Nr. 1157). Der Gesamtbestand wurde von einem französischen Händler erworben, der in den darauffolgenden Jahren die Briefe einzeln oder in kleineren Konvoluten anbot. Die Folge nach fast fünfzig Jahren ist nun eine komplette Zersplitterung dieses bedeutenden Briefbestandes mit allen daraus erwachsenden Schwierigkeiten.

21 Das Verhältnis zwischen den beiden Komponisten war 1846 besonders eng, weil Moscheles sich nach intensiven Werbungen Mendelssohns entschlossen hatte, die Klavierklasse am Leipziger Konservatorium zu übernehmen, und nun seinen Umzug aus London in die sächsische Messestadt vorbereitete, wo er seinen Dienst im Oktober des Jahres antrat.

22 Reprint New York 1976.

Ungeachtet der großen Leistung, die Edwards mit seiner *Elias*-Monographie vollbracht hat, darf nicht aus den Augen verloren werden, dass es sich hier um Sekundärliteratur handelt, die nur im Notfall dazu herangezogen werden darf, historische Dokumente zu zitieren. Denn auch Edwards unterwirft die Brieftexte einer normalisierenden Redaktion, die zwar nicht so drastisch ausfällt wie in den genannten Korrespondenzausgaben, die aber dennoch die Gefahr in sich birgt, dass der intendierte Sinn verdunkelt wird. Das gilt insbesondere für die Schreiben, die Mendelssohn und sein englischer Übersetzer William Bartholomew²³ sowohl vor der Uraufführung des *Elias* im August 1846²⁴ wie auch danach ausgetauscht haben, als letzterer den Text des Oratoriums bei der Vorbereitung des englischen Klavier-Auszugs infolge der vielfältigen Revisionen durch den Komponisten erneut überarbeiten musste. Da die Briefe – soweit zu überblicken – nahezu vollständig überliefert und zugänglich sind,²⁵ besteht kein Grund dafür, sich in Zitaten nicht auf sie zu beziehen. Der Briefwechsel zwischen Mendelssohn und Bartholomew, der in weiten Teilen eine höchst intensive und bis ins kleinste Detail des englischen Textes und dessen Deklamation reichende Diskussion bietet, dokumentiert aber noch eine weitere unabdingbare wissenschaftliche Notwendigkeit: das Postulat von Briefpublikationen als Korrespondenzausgaben. Denn eine Beschränkung auf die Veröffentlichung der Briefe des Komponisten allein bringt es – wie der Bartholomew-Briefwechsel eindrucksvoll belegen kann – unweigerlich mit sich, dass viele Passagen des Textes völlig unverständlich bleiben.

Das zweite gravierende Manko der wissenschaftlichen *Elias*-Interpretation besteht bislang in der allenthalben zu beobachtenden Vernachlässigung der Frühfassungen, die Mendelssohn für die und unmittelbar vor der Uraufführung komponiert hat.²⁶ Es ist mittlerweile allgemein bekannt, dass Mendelssohn nahezu jedes seiner Werke erst dann zur Veröffentlichung frei gab, wenn er es einer oder mehreren gründlichen Überarbeitungen unterzogen hatte; er litt, wie er

23 Mit Bartholomew stand Mendelssohn schon seit 1841 wegen Textübertragungen anderer Kompositionen in die englische Sprache in Kontakt und hatte zu ihm ein Verhältnis entwickelt, das von wechselseitigem Respekt geprägt war.

24 Diese Aufführung wäre ohne den eminenten Arbeitseinsatz von Bartholomew kaum zustande gekommen. Er sorgte nicht nur für die englische Übersetzung, sondern kopierte darüber hinaus das Aufführungsmaterial für die Vokalsolisten und stellte die Vorlagen sowohl für den Druck der Chorstimmen als auch den des Programmhefts bereit.

25 Die Briefe von Bartholomew finden sich wiederum in den Green Books in Oxford (Fn. 6), diejenigen von Mendelssohn überwiegend in The British Library, London.

26 Die Frühfassungen werden noch im Jahr 2011 im Rahmen der *Leipziger Ausgabe der Werke von Felix Mendelssohn Bartholdy* (Serie VI, Bd. 11A) erscheinen, was dazu helfen mag, den genannten Missstand zu beheben.

selbst mehrfach bekundet hat, an einer »Revisionskrankheit«. Das gilt insbesondere auch für das Oratorium *Elias*, bei dem die gravierenden Differenzen zwischen der Frühfassung²⁷ und der 1847 publizierte Endfassung – wie zu zeigen sein wird – wichtige Rückschlüsse auf Mendelssohns kompositorische Intentionen in allen Bereichen ermöglichen. Diese naheliegende Chance wurde bisher nur selten genutzt, obwohl die zentrale Quelle zu dem frühen Kompositionsstadium, eine von Eduard Henschke für die Uraufführung in Birmingham angefertigte Abschrift, spätestens seit 1991, als sie bei einer Auktion von Christie's in London²⁸ für die Birmingham Central Library²⁹ erworben werden konnte, allgemein zugänglich ist. Überdies hätte man sich bezüglich der Unterschiede zwischen den beiden Fassungen in einem ausführlichen, wenn auch nicht durchweg zuverlässigen Aufsatz von Joseph Bennett (1831–1911) informieren können, der zuerst 1875/1876 unvollständig in der kurzlebigen Zeitschrift *Concordia. A Weekly Journal of Music and the Sister Arts*, dann aber – von F. G. Edwards korrigiert und komplettiert – 1882/1883 in *The Musical Times* erschien.³⁰

Ein besonders interessantes Beispiel mag die Bedeutung der Unterschiede zwischen der Früh- und Endfassung illustrieren. Dabei geht es nicht allein um die Tatsache der Differenz an sich, sondern vielmehr um die Gründe, die den Komponisten zu so drastischen Eingriffen veranlasst haben, weil aus ihnen gegebenenfalls weitreichende Schlussfolgerungen der inhaltlichen Interpretation gezogen werden können.

Die Revision des choralähnlichen Satzes, der in der Frühfassung die Nr. 22³¹, in der Endfassung die Nr. 15 trägt, ist Teil des Revisionsprozesses zur Endfassung.³² Sie fällt insofern aus dem Rahmen einer gängigen Überarbei-

27 Aus pragmatischen Gründen wird im Folgenden nur noch der Singular »Frühfassung« verwendet, auch wenn von mehreren Sätzen, insbesondere von Rezitativen, mehrere Versionen vorliegen.

28 Christie, Manson & Woods Ltd, Katalog *Illuminated Manuscripts and Single Miniatures, Continental and English Literature, Autograph Letters and Manuscripts, Musical Manuscripts, The Gottschalk Collection of Heinrich Heine and his circle* (16. Dezember 1991), lot 335.

29 Signatur Ms. 1721.

30 Joseph Bennett, »Elijah«. A comparison of the original and revised scores«, in *The Musical Times* 23 (1882), S. 525–528, 588–591, 653–656; 24 (1883), S. 6–10, 67–72, 123–125, 182–185.

31 Aus der Tatsache, dass sich die Nummerierung für die Frühfassungs-Sätze des Oratoriums in den Quellen als durchweg inkonsistent erweist, ergab sich die Notwendigkeit einer neuen Zählung, welche durch Kursivierung von derjenigen der Endfassung abgehoben wird.

32 Siehe dazu ausführlich Armin Koch, *Choräle und Choralhaftes im Werk von Felix Mendelssohn Bartholdy*, Göttingen 2003, S. 104–107.

tungspraxis, als in ihr einige Momente beibehalten (Charakter, Satzstruktur: vierstimmiger Kantionalsatz mit liegenden Akkorden und aufsteigenden Sechzehntelarpeggien in den Zäsuren), die Melodie mit der dazugehörigen Harmonisierung und der Text dagegen ersetzt wurden. In Nr. 22 lauten die hinsichtlich der Herkunft noch nicht identifizierten Worte: »Erhöre dies Gebet, | du, dem die Engel singen, | dem Anbetung und Preis | die Welten ewig bringen. | Erhöre deinen Knecht | und hilf ihm in der Not, | du aller Herren Herr, | Jehova Zebaoth!« In der Nr. 15 der Endfassung dagegen wird das Quartett auf folgenden Text gesungen, dessen Teile sämtlich aus dem Psalter stammen: »[Ps 55, 23:] Wirf dein Anliegen auf den Herrn, | der wird dich versorgen | und wird den Gerechten nicht ewiglich | in Unruhe lassen. | [Ps 108, 5:] Denn seine Gnade reicht | so weit der Himmel ist, | [Ps 25, 3:] und keiner wird zu Schanden, | der seiner harret.«

Bereits hier deutet sich an, dass Mendelssohn – wie das Zitat unten bestätigt – im fortschreitenden Prozess der Überarbeitung mehr und mehr seine Intention zu realisieren trachtete, den Text wann immer möglich aus einer einheitlichen Quelle, dem Alten Testament, zu entnehmen. Wichtiger noch ist die Tatsache, dass er die Melodie der Frühfassung, die direkt dem Repertoire protestantischer Choräle entlehnt und oft mit dem Text »O Gott, Du frommer Gott« verbunden wurde,³³ zu vermeiden sucht.

Mendelssohn hat sich diese auffällige Substitution sehr genau überlegt und sah sich sogar veranlasst, Bartholomew darüber Rechenschaft abzulegen. Am 30. Dezember 1846 schreibt er nach London³⁴: »No. 15 is a piece in which I must again require your friendly assistance. From the time I first sent it away for the Birmingham performance I felt that it should not remain as it stood, with its verses & rimes, the only specimen of a Lutheran Chorale in this old-testamential work. I wanted to have the colour of a Chorale, & I felt that I could not do without it, and yet I did not like to have a Chorale. At last I took those passages from the Psalms which best apply to the situation, and composed them in about the same style & colour, & very glad I was when I found, (as I looked into the English bible) that the beginning went word by word as in German. But after the beginning my joy was soon at an end, & there it is that I must ask you to come to my assistance. The words are taken from Psalm 55, 23 Ps. 108, 5 & Ps. 25, 3.«³⁵

33 Vgl. Bachs Kantate BWV 24, 6. Satz, und dessen vierstimmigen Choral BWV 399.

34 Mendelssohn bediente sich in seinen Briefen an englische Adressaten bis auf ganz wenige Ausnahmen der englischen Sprache.

35 The British Library, London, *Add. Ms. 47859A, Meyerstein Bequest XVII*, fols. 4–5.

Mendelssohn strebte mithin danach, den Ton oder Gestus (*style & colour*) des Chorals, der ihm als musikalische Ausdrucksform unverzichtbar erschien und der ja im *Elias* eine beträchtliche Rolle spielt, zu bewahren. Die direkte Bindung an die Worte des protestantischen Gemeindegesanges jedoch, deren Assoziation bei der Einbeziehung einer bekannten Choralmelodie kaum zu umgehen ist, trachtete er zu vermeiden, weil sie den thematischen Rahmen des alttestamentarischen Oratoriums gesprengt hätten.³⁶ In dieser kompositorischen Entscheidung eine Parteinahme gegen den christlichen und – wie Mendelssohn aus allzu naheliegenden, nämlich biographischen Gründen immer wieder unterstellt wird – für den jüdischen Glauben zu sehen, ist abwegig. Mendelssohn ging es – wie noch deutlich werden wird – um die Geschlossenheit des individuellen Kunstwerks, nicht um eine religiöse Manifestation. Wie wichtig Mendelssohn die christliche Gemeinde als Rezeptionsinstanz genommen hat, geht aus seinem Brief vom 14. Juli 1837 hervor, in dem er Julius Schubring zu der Möglichkeit befragte, ein *Petrus*-Oratorium zu schreiben (und es besteht kein Grund zu der Annahme, dass sich an dieser Haltung in späteren Jahren etwas geändert hat): »Meine Frage ist also, ob Du glaubst, daß dies möglich sei, d. h. so möglich sei, daß es für jedes Mitglied der Gemeinde ein gleich wichtiger und nahe liegender Gegenstand werde.«³⁷

4. Mendelssohns Konzept eines symbolischen Oratoriums

Trotz des überwältigenden Erfolgs, den der *Paulus* bei seiner Uraufführung im Mai 1836 errungen hatte, kam Mendelssohn bald zu der Überzeugung, dass ein neues Werk der Gattung, an dessen rascher Realisierung ihm so viel lag, auf andere theoretische und kompositorische Grundlagen gestellt sein müsse. Er strebte, wie er Carl Klingemann am 30. April 1837 anvertraute, ein Werk an, »das mir mehr gefiele, als mein voriges Oratorium [...]«. ³⁸ Die Leitidee, aus der er die neue Konzeption des Oratoriums zu entwickeln entschlossen war, benannte er drei Monate später, am 17. Juli 1837, in einem Brief an Julius Schubring, mit dem er zu diesem Zeitpunkt einen Oratoriumsplan über den Apostel Petrus beriet: »Die Frage aber ist [...], ob die Stelle, die Petrus in der Bibel einnimmt, [...] an und für sich bedeutend genug ist, um ein symbolisches Oratorium darauf zu gründen. Denn historisch dürfte der Stoff nach meinem

36 Dies war auch der Grund, warum er die wiederholten Vorschläge Schubrings, protestantische Choräle in den *Elias* aufzunehmen, in den Wind schlug.

37 Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 109–111, hier S. 109 f.

38 Briefwechsel mit Klingemann (Fn. 1), S. 213–215, hier S. 214.

Gefühle durchaus nicht behandelt werden, so notwendig dies im Paulus war. [...] Ich meine also, es müsste symbolisch sein, [...] nicht historisch, sondern prophetisch [...].«³⁹

Angesichts des großen Einflusses, den die Theorie Goethes auf den Symbolbegriff der Romantik im Allgemeinen und auf das Denken Mendelssohns im Besonderen ausgeübt hat, kann man begründet davon ausgehen, dass der Komponist hier der Begriffsbestimmung folgt, die der Dichter in den Nummern 749 und 752 seiner *Maximen und Reflexionen* gibt:

»749: Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe.

752: Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.«⁴⁰

Unterstützt wird die Hypothese eines Rekurses auf Goethes Symbolbegriff durch die Tatsache, dass auch bei einer anderen von Mendelssohns Kompositionen, der Ballade *Die Erste Walpurgisnacht* op. 60 MWV D 3, auf einen Text des Weimarer Dichters, dessen Vorstellung des Symbolischen mitgedacht werden muss. Und ausgerechnet dieses Werk wird in dem das *Elias*-Libretto betreffenden Briefwechsel zwischen dem Komponisten und Schubring – wenn auch nur kurz und wenig aussagekräftig – angesprochen.⁴¹ Letzterer schrieb am 1. November 1838 in bemerkenswerter Hellsichtigkeit: »Du müßtest Dich also vorher genau besinnen, ob Du Dich diesmal der Kirchenmusik (d.h. der erquicklichen) mehr abwenden willst & ein Tongemälde schaffen – nach Art wie die Blocksbergs Cantate.«⁴² Mendelssohn antwortete darauf erst sieben Jahre später am 16. Dezember 1845, als er sich bei der Wiederaufnahme der Arbeit am *Elias*-Libretto die alten Entwürfe Schubrings nochmals durchgesehen hatte: »Denn natürlich ist es nicht meine Absicht eine biblische ›Walpurgisnacht‹ hinzustellen, wie Du erwähnst.«⁴³ Doch greift diese eher beiläufige Replik zu kurz. Vergleicht man die Gesamtkonzeption und die Handlungs-

39 Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 109–111, hier S. 109 f.

40 »Maximen und Reflexionen«, in *Johann Wolfgang von Goethe Werke*, Hamburger Ausgabe Bd. 12, S. 365–547, hier S. 470 und 471.

41 Dieser Aspekt kann hier allerdings nicht näher ausgeführt werden, das auch deshalb, weil seine ohnehin gegebene inhaltliche Komplexität dadurch gesteigert wird, dass Schubring sich auf die Frühfassung der Ballade von 1832, Mendelssohn dagegen auf deren Endfassung von 1842 bezieht, beide also eigentlich von unterschiedlichen Stücken sprechen.

42 BLO *MDM* (Fn. 6) d. 53, Green Books XXVII-92, fol. 3; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 137–140, hier S. 139.

43 Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 204–206, hier S. 205.

situation des *Elias* mit Goethes Charakterisierung seines Gedichts, so sind mehrere inhaltliche Bezüge kaum von der Hand zu weisen. Am 9. September 1831 schreibt der Dichter an Mendelssohn, der ihm zuvor die Fertigstellung der Balladenvertonung angekündigt hatte: »Daß du die erste Walpurgisnacht dir so ernstlich zugeeignet hast, freut mich sehr; da niemand, selbst unser trefflicher Zelter, diesem Gedicht nichts hat abgewinnen können. Es ist im eigentlichen Sinne hochsymbolisch intentioniert; denn es muss sich in der Weltgeschichte immerfort wiederholen, daß ein Altes, Gegründetes, Geprüftes, Beruhigendes durch auftauchende Neuerungen gedrängt, geschoben, verrückt und, wo nicht vertilgt, so doch in den engsten Raum eingepfercht werde. Die Mittelzeit, wo der Haß noch gegenwirken kann und mag, ist hier prägnant genug dargestellt, und ein freudiger, unzerstörbarer Enthusiasmus lodert noch einmal in Glanz und Wahrheit hinauf.«⁴⁴

Richtet man den Blick auf den breit gefächerten Gedankenaustausch, den Mendelssohn mit Julius Schubring in den zehn Jahren von Juli 1837 bis Juni 1846 über Oratorien-Libretti geführt hat, so muss man zu dem Schluss kommen, dass diese Diskussion bezüglich des gattungstheoretischen Konzepts und dessen gedachter kompositorischer Realisierung bei Mendelssohn keine greifbaren Veränderungen nach sich gezogen hat. Er hielt an der Idee des symbolischen Oratoriums ungeachtet der Frage fest, ob das Sujet *Elias, Petrus* (Juli bis Dezember 1837), *Johannes der Täufer* (Januar bis Februar 1840), *Erde, Hölle und Himmel* (Februar 1840)⁴⁵ oder – als fremdes Kompositionsprojekt – *Bonifacius*⁴⁶ (November bis Dezember 1838) hieß.⁴⁷ Das ist kaum verwunderlich, hatte doch Mendelssohn vor 1845, also vor der musikalischen Realisierung des *Elias*, keine Möglichkeit, die theoretische Idee in der kompositorischen Praxis zu erproben, auf die es ja letztlich ankommt.

44 Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher, Gespräche, Die letzten Jahre. Briefe, Tagebücher und Gespräche von 1823 bis zu Goethes Tod*, hg. von Karl Eibl u. a., Frankfurt a. M. 1993, S. 462.

45 Ohne Beteiligung Schubrings hat dieses Projekt Mendelssohn allerdings von 1839 bis 1847 beschäftigt.

46 Es handelte sich um ein Libretto, das Schubring für Friedrich Schneider verfasst und Mendelssohn zur Begutachtung vorgelegt hatte; vgl. dazu Linda Maria Koldau, »Fragmente einer gescheiterten Zusammenarbeit: Julius Schubrings Libretto *Bonifacius* zur Vertonung von Friedrich Schneider«, in *Friedrich-Schneider-Ehrung der Stadt Dessau* (Zwischen Wörlitz und Mosigkau. Schriftenreihe zur Geschichte der Stadt Dessau und Umgebung, Heft 57), Dessau 2004, S. 140–178.

47 Zu den Oratorien-Libretti, mit denen Mendelssohn nach dem *Paulus* beschäftigt oder konfrontiert war, vgl. ausführlich die Einleitung zu *Leipziger Ausgabe der Werke von Felix Mendelssohn Bartholdy*, Serie VI, Bd. 11A.

Die musikalisch praktische Umsetzung von Mendelssohns Idee des symbolischen Oratoriums, deren entscheidende Elemente im Gedankenaustausch mit Schubring erkennbar sind und 1845 bis 1847 in den Fassungen des *Elias* mit zunehmender Klarheit hervortreten, stand in eklatantem Widerspruch zu den in jener Zeit gültigen Gattungsnormen und hat folglich zumal in der deutschen Rezeption einigermaßen verstörend gewirkt.⁴⁸ Schon zuvor hatte Mendelssohn mit der Entwicklung neuer Gattungen, etwa der »Konzert-Ouverture« oder des »Liedes ohne Worte«, durch »paradoxe« musikalische Formen, die romantisch und fortschrittlich zugleich waren, Aufsehen erregt, und nun übertrug er sein innovatives Potential auch auf die altherwürdige Gattung des Oratoriums und verstieß auch hier gegen die verbindlichen Kunstregeln seiner Zeit.

Die traditionelle Definition des Oratoriums, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch verbindlich war, legt das Oratorium innerhalb des Spektrums der Vokalmusik auf die Ausdrucksform des Epischen fest. In normativer Analogie zur literaturtheoretischen Trias Dramatisch – Episch – Lyrisch wird die Gattung einerseits von der Oper, die das Dramatische repräsentiert, andererseits vom Lied, das als lyrisch gilt, abgegrenzt. Fundament der Gattung Oratorium ist somit das epische Rezitativ, in dem ein Erzähler (»Orator«, Evangelist) den Gang der Handlung vorträgt und die Zusammenhang stiftende Grundlage zur Entfaltung von Arien und Chören schafft. Deren Ausdruckshaltung, die man als reflexiv oder betrachtend beschreiben, d. h. dem lyrischen Ton nahestehend ansehen kann, stand – ganz in Übereinstimmung mit dem literarischen Epos seit der Antike – nicht im Widerspruch zu dem epischen Grundkonzept. Als Bedrohung des Oratoriums in seiner Substanz dagegen wurde die allzu deutliche Einbeziehung des Dramatischen empfunden; denn eine solche Erweiterung der Ausdrucksformen empfand man als unzulässige Grenzüberschreitung, die in nichts anderem resultieren könne als einer defizitären Oper. Innerhalb der Diskussion über die konstitutiven Merkmale der Gattung Oratorium, die während des gesamten 19. Jahrhunderts mit erstaunlicher Intensität geführt wurde, ist die Frage nach dem vertretbaren Anteil des dramatischen Elements von zentraler Bedeutung.

Welche Rolle maß nun Mendelssohn den drei Ausdrucksformen des Dramatischen, des betrachtend Reflexiven (Lyrischen) und Epischen in seinem Konzept des symbolischen Oratoriums bei?

48 Das tritt insbesondere in der sehr kritischen Besprechung des *Elias* durch Otto Jahn von 1848 zu Tage, der aus einer konservativ klassizistischen Position heraus kein Verständnis für Mendelssohns innovativen Ansatz aufbringen konnte; »Über Felix Mendelssohn Bartholdy's Oratorium Elias«, in Otto Jahn, *Gesammelte Aufsätze über Musik*, Leipzig 1866, S. 40–63; zuvor in *Allgemeine musikalische Zeitung* 50 (1848), S. 113–122, 137–143. Der Text von Jahn wird noch heute – wohl in Ermangelung seriöser Interpretationsversuche jüngerer Datums – als verbindliche Referenz herangezogen.

4.1 Dramatisch

Trotz des offenen Widerspruchs zum traditionellen Gattungsbegriff und trotz aller Einwände von Seiten Schubrings hielt Mendelssohn unbeirrt an der Dramatisierung des Oratoriums fest. Im Falle des *Elias* begründete er dies mit den immanenten Tendenzen des alttestamentarischen Textes, der generell eine dramatische Behandlung erfordere. So schrieb er am 2. November 1838 an Schubring: »Auch daß Du die allgemeine ans Herz gehende Bedeutung der Bibelworte aufsuchst, erfreut mich; nur wenn ich eins zu bemerken hätte, wärs, daß ich das dramatische Element noch prägnanter, bestimmter hier und da hervortreten sehen möchte. Rede und Widerrede, Frage und Antwort, Einfallen in die Rede u. s. w. u. s. w.«⁴⁹ Am 6. Dezember des Jahres wiederholte er diese Forderung noch streitbarer: »Mit dem dramatischen Element scheint mir noch irgend ein Differenzpunkt zwischen uns zu sein; bei einem solchen Gegenstand wie Elias, eigentlich wie jedem aus dem alten Testamente, außer etwa dem Moses, muß das Dramatische vorwalten, wie mir scheint – die Leute lebendig redend und handelnd eingeführt werden [...] Das ist ein Punkt, in dem ich mich z. B. mit dem Bonifacius⁵⁰ nicht verständigen könnte; der müßte nach meiner Meinung ganz durchaus dramatisch gehalten sein, wie ein Theaterstück (im guten Sinn), nur ohne sichtbare Action.«⁵¹

Schubring dagegen sträubte sich, wie schon in den eben zitierten Briefpassagen erkennbar wird, gegen die von Mendelssohn angestrebte Dramatisierung, dies allerdings nicht zugunsten der epischen Erzählung, sondern mit der Absicht, dem »Kirchlichen« durch Betrachtungen und Reflexionen breiteren Raum zu schaffen (wogegen Mendelssohn, wie schon der zitierte Brief vom 2. November 1838 zeigt und wie noch näher auszuführen sein wird, gar nichts einzuwenden hatte). Schubring führt seine Position allerdings nicht zusammenhängend und Widerspruch herausfordernd aus, sondern lässt seine Aversion eher in kurzen Randbemerkungen – gleichsam insinuerend – einfließen:

– am 28. Oktober 1838: »Das 2^{te} [die Witwenszene] müßte eigentlich ein Zwiegespräch werden – wie ichs mir aber wol in einer Oper, aber durchaus nicht in einem Oratorium denken kann.«⁵²

49 Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 134–136, hier S. 135 f.

50 Fn. 46.

51 Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 146–149, hier S. 147.

52 BLO *MDM* (Fn. 6) d. 53, Green Books XXVII-92, fols. 1; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 124–128, hier S. 125. Schubrings Deutsch weist in Rechtschreibung und Grammatik einige Merkwürdigkeiten auf; so schrieb er beispielsweise »wohl« und die damit gebildeten Komposita regelmäßig ohne h, und das mehrstimmige Vokalkollektiv galt ihm als Neutrum: »das Chor«.

– am 31. Oktober 1838: »Überhaupt habe ich danach gesucht – wiewol es nicht immer möglich ist – solche Stücke herbei zu bringen, die nicht bloß für die gegenwärtige Situation passen, sondern die eine allgemeine Geltung haben & daher nicht bloß der dramatischen Anschauung willkommen sind sondern auch in den Herzen wiederklängen könnten.«⁵³

– am 1. November 1838: »Sonst müßten wir noch neuen Fleiß anwenden, um das Dramatische herunterzudrücken & das Kirchliche zu heben & immer wieder dahin zurückzulenken.«⁵⁴

Mendelssohn jedoch insistierte nicht nur in der Theorie auf seinem Konzept, sondern hat die dramatische Formanlage auch bei der kompositorischen Realisierung des *Elias* konsequent durchgehalten, und das in einem Maße, dass es durchaus sinnvoll erscheint, den Verlauf des Oratoriums – mit Ausnahme der den II. Teil eröffnenden und schließenden Sätze – in Szenen einzuteilen:⁵⁵

I. Teil		
1. Szene	Nr. 1–8 / Einleitung bis Nr. 5	Fluch und Dürre
2. Szene	Nr. 9–10 / Nr. 6–7	Elias am Bach Krith
3. Szene	Nr. 11–13 / Nr. 7A–9	Erwekungswunder (Witwenszene)
4. Szene	Nr. 14–26 / Nr. 10–18	Streit mit Ahab und den Baalspriestern, Feuerwunder
5. Szene	Nr. 27–28 / Nr. 19–20	Regenwunder
II. Teil		
–	Nr. 29–31 / Nr. 21–22	–
6. Szene	Nr. 32–33 (1. Teil) / Nr. 23–24	Streit mit Ahab und Isebel
7. Szene	Nr. 33 (2. Teil) bis 37 / Nr. 25–29	Wüstenwanderung
8. Szene	Nr. 38–44 / Nr. 30–36	Gotteserscheinung auf dem Berg Horeb
9. Szene	Nr. 45–46 / Nr. 37–38	Himmelfahrt
–	Nr. 47–51 / 39–42	–

⁵³ Ebd., fols. 4^r–5^r; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 129–134, hier S. 133.

⁵⁴ Ebd., fol. 3; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 137–140, hier S. 139.

⁵⁵ Auf die szenische Anlage hat bereits 1848 Otto Jahn (Fn. 48) hingewiesen; siehe auch Andreas Eichhorn (Fn. 15), S. 39, der die Szenen sogar fünf Akten zuordnet.

An dieser Stelle sei ein spekulativer Gedanke eingeschoben, der darauf verweist, welch großes musikdramatisches Potential Mendelssohn besaß – eine Qualität allerdings, die er gegebenenfalls zugunsten scheinbar höherrangiger Erfordernisse der musikalischen Form zurückzustellen bereit war. Diese Erwägung – wenn sie denn akzeptabel ist – könnte als Erklärung dafür dienen, warum Mendelssohn so lange zögerte, dem Werk in Überstimmung mit der Tradition⁵⁶ eine Ouvertüre voranzustellen.

Schon am 31. Oktober 1838 ließ Schubring einen Textentwurf zum I. Teil⁵⁷ mit einer »Ouverture bei der es einem öde zu Muthe wird« anfangen. Gut sieben Jahre später kam er auf diesen Gedanken zurück und fügte innerhalb des Librettoentwurfs, den ihm Mendelssohn am 16. Dezember 1845 geschickt hatte,⁵⁸ dem Text der Einleitung die Randbemerkung hinzu: »Diese Worte müssen nach weniger Einleitung recitativisch kommen & dann die Ouvertüre, Bild der Hungersnoth. Diese Ouvertüre muß 3 Jahre lang dauern.« Mendelssohn indes folgte diesem Vorschlag nicht und ließ in der ersten Frühfassung dem initialen Rezitativ des Elias nach nur vier Vorbereitungstakten den Chor »Hilf, Herr!« unvermittelt folgen. In dieser Form ist der Anfang des Oratoriums sowohl in der Abschrift durch Eduard Henschke, die für die Uraufführung angefertigt wurde, als auch in dem ursprünglichen Stimmenmaterial, das Mendelssohn nach Birmingham schickte, überliefert. Nun aber kam auch von englischer Seite die Forderung nach einer Ouvertüre, und zwar von William Bartholomew, der am 23. Juni 1846 ganz beiläufig anmahnte: »and I hope you will have time to write an Overture or Introduction; unless you expressly design there shall be none.«⁵⁹ Mendelssohns vergleichsweise ausführliche Antwort vom 3. Juli deutet an, welche Probleme ihm namentlich die Platzierung einer Introduction bereitete: »My intention was to write no Overture, but to begin directly with the curse. I thought it so energetic. But I will certainly think of what you say about an Introduction, although I am afraid it would be a difficult task, and I do not know exactly what it should or could mean before the curse. And after it (I first thought to write the Overture after it) the Chorus must immediately come in.«⁶⁰ Doch Bartholomew ließ nicht locker und versicherte sich nun auch der Unterstützung durch Carl Klingemann; am 14. Juli schrieb er: »I have maturely considered, & with Mr. K[lingemann]. think it will be a new feature

56 Siehe etwa Haydns Oratorien *Die vier Jahreszeiten* und *Die Schöpfung*.

57 BLO MDM (Fn. 6) d. 53, Green Books XXVII-92, fols. 4^r-5^r; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 129–134, hier S. 129.

58 BLO MDM (Fn. 6) d. 53, Green Books XXVII-91, fols. 1–5; die Annotationen Schubrings gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 208–216, hier S. 209.

59 BLO MDM (Fn. 6) d. 49, Green Books XXIII-324.

60 The British Library, London, *Add. Ms. 38091*, fols. 45–46.

and a fine one, to announce the curse No 1. then let an Introductory movement be played, expressive descriptive of the misery of famine – for the chorus (I always thought) comes so very quickly and suddenly after the curse, that there seems to elapse no time to produce its results.«⁶¹ Jetzt endlich gab Mendelssohn nach und kündigte am 9. August die Nachlieferung des gewünschten Satzes an: »After the 1st words of Elijah (the curse) and before the 1st Chorus I should like to have in the books ›Introduction‹ or ›Overture‹ or some word like this, to let people know that an Overture is coming before the Chorus – for I have written one, and a long one.«⁶²

Vergegenwärtigt man sich jedoch die musikalische Wirkung, die in der ursprünglichen Fassung vom direkten Aufeinanderprallen von Fluch und Hilferuf des Volkes ausging, so kann man unschwer nachempfinden, auf welchen genialen musikdramatischen Einfall Mendelssohn zugunsten einer eingeschliffenen Tradition verzichtete. Denn die ursprüngliche Fassung verwandelt den Halbdialog⁶³ der Bibel, in dem Elias das Wort an Ahab richtet (der aber nicht antwortet), in einen realen Dialog zwischen dem Propheten und dem Volk, das von dem Fluch ja weit mehr betroffen ist als der König. Und der extreme Kontrast in Besetzung und Dynamik akzentuiert einen kaum größer denkbaren dramatischen Effekt, dessen Verlust den Komponisten geschmerzt haben dürfte. Dass dann Mendelssohn diesen durch die Einfügung der Ouvertüre verursachten Verlust dramatischer Wirkung durch die Realisierung anderer kompositorischer Zwecke, nämlich der motivischen Anbindung des Werkanfangs an dessen Ende, kompensiert, stellt – wie später zu erörtern sein wird – die Kehrseite seiner kompositorischen Erwägungen dar.

4.2 Lyrisch

Hinsichtlich dieser Kategorie der literarischen Gattungsordnung sind nur wenige Worte zu verlieren. Denn die substanzielle Einbeziehung von Betrachtungen und Reflexionen in das Oratorium kollidierte weder mit dem traditionellen Gattungskonzept noch mit den Vorstellungen, die Schubring und Mendelssohn diesbezüglich vertraten. Ersterer trug sich lediglich mit der Sorge, dass

61 BLO *MDM* (Fn. 6) d. 49, Green Books XXIII-341.

62 The British Library, London, *Add. Ms. 47859A, Meyerstein Bequest XVII*, fol. 1.

63 Der Terminus wird hier von Wilhelm Scherer übernommen, der ihn am Rätsel exemplifiziert: »Das Räthsel: halb dialogisch, weil es Einen, der es aufgibt und Einen, der es löst, voraussetzt.«; Wilhelm Scherer, *Poetik*, Berlin 1888, S. 251. Das Rätsel für sich repräsentiert somit nur die eine Hälfte des Dialogs, weil es offen bleibt, ob jemand die Lösung angeht oder nicht.

dem lyrischen Ausdruck angesichts der Dominanz des Dramatischen zu wenig Raum bleiben könnte, so etwa in dem bereits zitierten Brief vom 31. Oktober 1838: »Überhaupt habe ich danach gesucht – wiewol es nicht immer möglich ist – solche Stücke herbei zu bringen, die nicht bloß für die gegenwärtige Situation passen, sondern die eine allgemeine Geltung haben & daher nicht bloß der dramatischen Anschauung willkommen sind sondern auch in den Herzen wiederklingen könnten (So z. B. hier die Arien)[.]«⁶⁴ Dass diese Sorge indes unangebracht war, belegt spätestens Mendelssohns Brief vom 23. Mai 1846; es war der letzte, den er in Sachen *Elias* an Schubring schickte: »Du siehst, daß der Gang des Ganzen festgestellt sind; es sind nur noch die lyrisch = betrachtenden Stellen (aus denen Arien, Duette, &c. gemacht werden können) die mir gegen das Ende namentlich fehlen. Also bitte ich Dich nimm Deine große Concordanz, schlag sie auf, schenke mir auch noch diese Zeit, ud. laß mich bei meiner Rückkehr in spätestens 3 Wochen Deine Antwort finden!«⁶⁵

4.3 Episch

Im Briefwechsel mit Schubring verwendet Mendelssohn für das Epische mehrheitlich den Terminus »historisch«.⁶⁶ Er übernimmt damit eine Wortbedeutung, die das Grimmsche Wörterbuch mit einem Zitat aus Goethes *Die Leiden des jungen Werther* exemplifiziert: »der Brief wird dir recht sein, er ist ganz historisch (*enthält nur bericht, keine reflexion*).«⁶⁷ Dabei ist der Terminus in Bezug auf die Gattung für Mendelssohn erkennbar negativ konnotiert: Schon hier, mehr aber noch später in der kompositorischen Realisierung des *Elias* ist seine Absicht offensichtlich, die Bedeutung des Historischen innerhalb des Oratoriums zu verringern, und dies, wie bereits deutlich wurde, zugunsten des Dramatischen. Ihm war zwar klar, dass auf das Instrument des Handlungsberichts als formbildendes Element nicht verzichtet werden konnte, trachtete aber danach, dessen Funktion als tragendes Fundament des Werkganzen zu schwächen. So betont er in dem bereits zitierten Brief vom 14. Juli 1837: »Denn historisch dürfte der Stoff nach meinem Gefühle durchaus nicht behandelt wer-

64 BLO MDM (Fn. 6) d. 53, Green Books XXVII-92, fols. 4^r-5^r.

65 LoC; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 219–222, hier S. 221 f.

66 An einigen Stellen findet sich in gleicher Bedeutung »erzählend«, ganz selten dagegen »episch«.

67 *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, dtv-Ausgabe Bd. 10, München 1984, Sp. 1580. Das Zitat stammt aus dem Ersten Buch des Romans und beschließt dort den Brief vom 17. Mai; siehe *Johann Wolfgang von Goethe Werke*, Hamburger Ausgabe Bd. 6, München 2000, S. 13.

den, so notwendig dies im Paulus war. [...] Ich meine also, es müsste symbolisch sein, – es möchten darin auch vielleicht alle historischen Punkte vorkommen, der Verrath und die Reue, die Schlüssel des Himmels, die ihm Christus übergibt, seine Predigt beim Pfingstfest – aber alles das nicht historisch, sondern prophetisch – wenn ich mich so ausdrücken darf – im größeren Zusammenhang.«⁶⁸ Ähnlich negative Einschätzungen des epischen bzw. historischen Rezitativs hat er Schubring gegenüber mehrfach gegeben:

– am 2. November 1838 zum *Elias*: »Es ist mir aber darum recht ums Dramatische zu thun, und [...] epische Erzählung darf nicht darin vorkommen.«⁶⁹

– am 25. Februar 1840 zu *Johannes der Täufer*: »Da Du in dieser Woche den Johannes angreifen willst, so wollte ich Deine Frage wegen der Recitative gleich erledigen – oder vielmehr nicht, denn ich stelle Dir ganz anheim ob die Recitative erzählend oder nicht sein sollen. Am besten scheint mir, man wechselte mit beiden, ud. nähme freilich so wenig erzählende als irgend möglich. [...] Deshalb bin ich auch nicht ganz mit Deiner Idee mit der Erscheinung des Engels [...] einverstanden; der Engel macht mirs gleich zu historisch.«⁷⁰

– am 23. Mai 1846 zum *Elias*: »Ich habe nämlich in der Form jetzt alles historische Recitativ weglassen können, einzelne Personen aufgeführt, statt des Herrn immer den Engel oder den Engel = Chor [...].«⁷¹

Das letzte – nicht ohne Genugtuung formulierte – Zitat führt nun direkt zu der Frage, auf welche Weise Mendelssohn sein theoretisches Konzept (hier zunächst die Intention, das historische Rezitativ auszublenden) in der Komposition des *Elias* konkret realisiert hat. Dieser Aspekt kann in vorliegendem Zusammenhang zwar nicht in allen Facetten ausgeleuchtet werden, doch sollen wenigstens die Grundzüge angedeutet werden, gemäß derer Mendelssohn verfährt: Er löst erstens und vorrangig den Bericht in solistische Dialoge bzw. Halbdialoge⁷² auf oder teilt zweitens die Darstellung des jeweiligen Ereignisses der Vielstimmigkeit des Chores zu. Das zweite Verfahren, das bei der Schilderung des Feuerwunders (Nr. 24 / 16, II. Teil), der Gotteserscheinung auf dem Berg Horeb (Nr. 42 / 34) und bei Elias' Himmelfahrt (Nr. 46 / 38) zur Anwendung kommt, entfernt sich am klarsten vom neutralen Erzählton eines Bericht-

68 Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 109–111, hier S. 110. Mendelssohn verwendet hier »historisch« in zweifacher Bedeutung: »alle historischen Punkte« zielt auf die geschichtlichen, genauer: die in der Bibel genannten Ereignisse, ansonsten steht das Wort für die epische Darstellungsform.

69 Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 134–136, hier S. 135.

70 Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, *55 Ep 1340*; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 160–162, hier S. 160.

71 LoC; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 219–222, hier S. 220.

72 Fn. 63.

erstatters, weil die Mehrstimmigkeit und das grundlegende Prinzip der Textwiederholung die Darstellungsperspektive auf die unkoordinierte Reaktion einer schauenden Menge verschieben, die das Ereignis nicht objektiv mitteilt, sondern ihre Empfindungen darüber zum Ausdruck bringt. Alle diese Chöre sind, vom musikalischen Charakter her betrachtet, als dramatisch einzustufen.

Auch das erste oben genannte Verfahren Mendelssohns, das historische Rezitativ zu umgehen, zielt auf eine Dramatisierung, diesmal allerdings auf die strukturelle Grundlage dieser Ausdrucksform, auf den Dialog. Unverkennbar ist, dass der biblische Vorwurf dieser seiner Tendenz weitgehend entgegenkommt. Denn viele Ereignisse der Kapitel 17 bis 19 des 1. Buchs der Könige samt dem Annex aus Kapitel 2 des 2. Buchs der Könige, die das Grundgerüst des Handlungsganges bereitstellen, sind dialogisch oder halbdialogisch gefasst. Mendelssohn setzt diese Tendenz durch die Verfahren fort, entweder reale Dialoge zu schaffen, wie beispielsweise in der Witwenszene (Nr. 12 / 8), oder aber Halbdialoge, auf die keine Antwort erfolgt, durch die namentliche Anrede des virtuellen Gesprächspartners zu kennzeichnen (z. B. Nr. 9 / 6, Nr. 11 / 7A, aber auch Nr. 30 / 21). Kritisch anzumerken ist allerdings, dass Mendelssohn oben zitierte Einschätzung vom 23. Mai 1846 »Ich habe nämlich in der Form jetzt alles historische Recitativ weglassen können« aus streng literaturwissenschaftlicher Sicht allzu optimistisch ausgefallen ist. Denn er hat an wenigen Stellen auch zum Hilfsmittel des Scheindialogs gegriffen (z. B. Nr. 35 / 27: »Siehe, er schläft unter dem Wacholder [...]«) und hat – zumal in der Frühfassung – einige epische Rezitative stehen gelassen. Dass beispielsweise für die Endfassung die Nr. 29 (»Es ist Elias gekommen«) und der zweite Teil der Nr. 47 (»Weil er ein göttliches Leben führete [...]«) gestrichen wurden, ist neben anderem wohl auch darauf zurückzuführen. Allerdings hat er bei der Vorbereitung der Endfassung – und zwar zu einem sehr späten Zeitpunkt – auch ein episches Rezitativ neu eingeführt, das ebenso gut in einem Bachschen Oratorium vom Evangelisten hätte vorgetragen werden können, nämlich die Einleitung zum Sanctus »Seraphim standen über ihm, und einer rief zum andern:« (Nr. 35).

5. Geschlossenheit des Kunstwerks versus futurische Eschatologie

Mit der Himmelfahrt des Elias endet die an den Propheten gebundene Erzählung und Mendelssohn sah sich vor der Entscheidung, ob er der teleologischen, in die Zukunft weisenden Ausrichtung der biblischen Vorlage folgen oder einen Schlussteil entwerfen wollte, durch den sowohl die Handlung als auch der musikalische Diskurs zu einem zufriedenstellenden Schluss gelangen und damit

die Komposition als geschlossenes Ganzes – als Werk – erscheinen könne. Dass er sich für Letzteres entschied, geschah in Übereinstimmung mit den kunsttheoretischen Maximen seiner Zeit, die gerade in der formalen Abrundung den Legitimationsgrund eines Kunstproduktes sahen – die Vorstellung einer »offenen Form« war der Klassik ebenso wie den nachfolgenden Jahrzehnten fremd. Gerade eine solche, für eine Fortsetzung offene Komposition aber wäre den immanenten Bedingungen der biblischen Vorlage angemessen gewesen, denn als fortgeschriebene Heilsvkündigung zielt das Alte Testament eschatologisch auf die Ankunft des Messias, auf den durch ihn zu schließenden Neuen Bund zwischen Gott und den Menschen, auf dessen Auferstehung und das Jüngste Gericht.

Um die Wirkung von Geschlossenheit zu erreichen, war zunächst eine geeignete Selektion aus dem Bibeltext zu treffen, mittels derer die unverkennbar auf die Zukunft gerichteten Handlungselemente ausgeschieden würden. Dazu gehört wohl nicht das auffällige Aussparen der Nabot-Episode (1 Kön 19, 15–16)⁷³, die bereits in der Bibel als eingeschobener Fremdkörper wirkt, eher schon der Verzicht auf die Elias auf dem Berg Horeb erteilte göttliche Weisung, Hasael zum König über Aram und Jehu zum König über Israel zu salben, die immerhin eine historische Dimension andeutet. Von entscheidender Bedeutung dagegen ist die Eliminierung des Elisa, den Elias auf Gottes Befehl zu seinem Nachfolger erwählen soll: »und salbe [...] Elisa [...] zum Propheten an deiner Statt.« (ebenda). Denn Elisa repräsentiert in der Bibel die Kontinuität der Prophetie, steht ein für die ungebrochene Fortsetzung der Heilsvkündigung. Angesichts der Tatsache, dass Mendelssohn ein symbolisches Oratorium intendierte, dessen Kernpunkt das Bild des Prophetischen sein sollte,⁷⁴ stellt die Streichung des Nachfolgers von Elias die wichtigste Maßnahme gegen eine teleologische Ausrichtung des Werkes dar. Offenkundig ist diese Entscheidung Mendelssohn auch schwer gefallen und sehr spät getroffen worden, denn in der fortschreitenden Ausarbeitung des Librettos nimmt Elisa breiten Raum ein. Selbst unter den musikalischen Skizzen, die Mendelssohn für vorliegende Komposition in ungewöhnlich großer Zahl hinterlassen hat, finden sich Entwürfe zu Textpassagen, die Elisa zugeordnet sind, so beispielsweise ein acht-

⁷³ Allerdings wird auf der gleichsam subkutanen Ebene der Andeutungen, die im Text des *Elias* eine beträchtliche Rolle spielen, der Kernpunkt der Episode angesprochen, wenn Elias Ahab vorhält: »du hast totgeschlagen und fremdes Gut genommen!« (Nr. 32, T. 15–17 / Nr. 23, T. 16–17).

⁷⁴ Siehe nochmals seinen Brief vom 14. Juli 1837: »Ich meine also, es müßte symbolisch sein, [...] aber alles das nicht historisch, sondern prophetisch – wenn ich mich so ausdrücken darf – im größeren Zusammenhang.«; Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 109–111, hier S. 110.

zigtaktiger lückenloser Chorsatz⁷⁵ mit dem Text »Er nahm seinen Mantel und schlug in das Wasser, das theilte sich auf beiden Seiten. Er aber ging mitten hindurch.« (2 Kön 2,14–15).

Mendelssohn hat seine konzeptionelle Idee des geschlossenen Werkes in einzelnen Schritten vollzogen, die von den Libretto-Entwürfen über die musikalischen Skizzen bis hin zur vorläufigen bzw. endgültigen kompositorischen Ausarbeitung führen. Dabei dokumentieren gerade die Differenzen zwischen der bislang vernachlässigten Frühfassung und der Endfassung in besonderer Klarheit, worauf seine Vorstellungen zumal hinsichtlich der Vermeidung futuristisch konnotierter Elemente zielten. Das belegt mehr als alles andere der signifikante Eingriff in den Text des letzten Rezitativs, der in der Frühfassung (Nr. 48) der Bibel (Mal 3, 23–24) noch genau folgt: »Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia [...]«, in der Endfassung dagegen (Nr. 40) »Darum ward gesendet der Prophet Elias [...]« lautet. Doch ist der Sinn dieser Umdeutung eines Versprechens in eine Erläuterung vergangenen Geschehens nicht auf die bloße Änderung der zeitlichen Perspektive beschränkt; Mendelssohn umgeht damit zugleich eine Parteinahme in der Diskussion der Evangelien, durch wen denn die Verheißung des Maleachi eingelöst wurde. »Die Diskussion in den Evangelien kreiste dabei um zwei Hauptfragen: War Johannes der Täufer der wiedergekehrte Elia, was überwiegend bejaht wird, oder war es Jesus, was überwiegend verneint wird.«⁷⁶

In andere Richtung weist eine weitere Änderung, die Mendelssohn zwischen der ursprünglichen und der definitiven Fassung vorgenommen hat: die ersatzlose Tilgung des Chores *Er wird öffnen die Augen der Blinden*, der in Nr. 49 den zweiten Teil (T. 55–140) bildete. Mendelssohn hat diesen Eingriff nicht erst bei der definitiven Revision vorgenommen, sondern bereits unmittelbar vor der Uraufführung, und zwar zu einem aufführungspraktisch denkbar ungünstigen Zeitpunkt, als die Chorstimmen bereits gedruckt vorlagen und die Chöre in London und Birmingham schon intensiv mit der Einstudierung beschäftigt waren. Mendelssohn war sich dieser Tatsache sehr wohl bewusst und hob deshalb in seiner Begründung für die Streichung auch direkt auf einen Aspekt der Aufführungspraxis ab. Am 9. August 1846, also 17 Tage vor der Aufführung, schreibt er aus Leipzig an Bartholomew: »The second part of no. 41 ›Er wird öffnen die Augen der Blinden‹ must also be left out, so that from the words ›und der Furcht des Herrn‹ it goes immediately to the Quartett in b ›Wohlan denn‹. Pray let the Choral people at Birmingham know this directly,

75 Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Musikabteilung mit Mendelssohn-Archiv, *Mus.ms.autogr. F. Mendelssohn Bartholdy* 22, S. 85–93.

76 Rainer Albertz, *Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott*, Leipzig 2006, S. 173.

it will spare them much time, as the *Alla Breve* is not easy, and as I am sure I will not let it stand.«⁷⁷ Freilich ist diese Begründung – wie jeder erfahrene Chorsänger unschwer erkennen wird – eine vorgeschobene, denn der Satz stellt die Ausführenden vor keine besonderen Schwierigkeiten. Das wahre Motiv für die Streichung liegt vielmehr in Mendelssohns Absicht, die inhaltliche Konsistenz des Werkes zu stärken – eine Intention, die ihm von Stufe zu Stufe der musikalisch-textlichen Ausarbeitung des Werkes wichtiger wurde und die er mit immer größerer Konsequenz zu realisieren trachtete. Im vorliegenden Satz war es der Text, den er als störendes Element ansah, denn von einer Blindenheilung durch Elias ist nichts überliefert. Die Blindenheilung ist vielmehr ein Wunder, das von der biblischen Tradition direkt mit Jesus Christus verknüpft ist und das als so bedeutsam empfunden wurde, dass alle vier Evangelisten davon zu berichten wissen.⁷⁸ Ein so unmissverständlicher Hinweis auf Christus erschien Mendelssohn jedoch in einem an das Alte Testament gebundenen Oratorium, das den Propheten Elias in den Vordergrund stellt, als im buchstäblichen Sinne unpassend und der Absicht zuwiderlaufend, ein symbolisches Oratorium über die Idee von Prophetie zu schaffen.

Mendelssohn erwog in keiner Phase der Entstehungsgeschichte des *Elias* die Möglichkeit, eine Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament herzustellen oder gar Jesus in die Handlung einzubeziehen – ganz im Gegensatz zu Julius Schubring, dem der Elias »als Vorläufer & als Genosse Christi«⁷⁹ galt und der »mit der bestimmtesten Klarheit« erkannt hatte, »daß das Oratorium keinen andren als neutestamentl. Schluß haben darf [...].«⁸⁰ Aufschlussreich ist die Tatsache, dass der Komponist in den umfangreichen Quellen zum Libretto, die er selbst niedergeschrieben hat, nur auf einer einzigen Seite Jesus Christus beim Namen nennt, und dies zwei Mal. In beiden Fällen handelt es sich um die Überlegungen zum Schluss-Chor des Werkes. Da heißt es zunächst: »Chor. | [Offb 12, 10:] Nun ist das Heil ud. die Kraft ud das Reich ud. | die Macht unsres Gottes seines Christus geworden. | [Offb 11, 17:] Wir danken dir Herr allmächtiger Gott, | der du bist ud. warest und zukünftig bist, daß | du hast angenommen deine große Kraft ud. | Herrschaft [Eph 3, 21:] von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.« Dieser erste Entwurf kombiniert zwei Satzteile aus der Offenbarung des Johannes mit der Schluss-Floskel aus dem Paulus-Brief an die Epheser, bezieht sich

77 The British Library, London, *Add. Ms. 47859A, Meyerstein Bequest XVII*, fol. 1.

78 Matthäus 20, 29–34; Markus 10, 46–52; Lukas 18, 35–43; Johannes 9, 1–7.

79 Brief von 17. November 1838; BLO *MDM* (Fn. 6) *d. 34*, Green Books VIII-124; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 140–142, hier S. 141.

80 Brief von 15. Juni 1846; BLO *MDM* (Fn. 6) *d. 49*, Green Books XXIII-320; gedruckt in Briefwechsel mit Schubring (Fn. 8), S. 222–225, hier S. 222.

mithin vollständig auf das Neue Testament. Ihm folgt ein zweiter Entwurf, auf den durch eine nach unten gerichtete geschweifte Klammer verwiesen ist und der sich nun ausschließlich an den Epheserbrief hält: »[Eph 3, 20–21] (Dem aber der überschwänglich thun kann über | alles, das wir bitten oder verstehen, dem sei | Ehre in der Gemeinde, die in Christo Jesu | ist, zu aller Zeit von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen!)«. Diesen Entwurf hat Mendelssohn in den Schluss-Chor der Frühfassung übernommen, allerdings mit einer signifikanten Änderung: Er hat »in der Gemeinde, die in Christo Jesu ist,« getilgt, sodass der Text der Nr. 51 nun lautet: »Dem aber der überschwänglich thun kann über alles, das wir bitten oder verstehen, dem sei Ehre zu aller Zeit von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen!« Diese Auslassung hat unverkennbar den Grund, einen direkten Hinweis sowohl auf Christus als auch auf die christliche Gemeinde zu vermeiden und den Rahmen des Alten Testaments nicht allzu explizit zu überschreiten.

Doch auch diese Version konnte Mendelssohn nicht endgültig zufriedenstellen und er entschied sich bei der Umarbeitung zur Endfassung – parallel zu einer grundlegenden Neufassung der Musik – für den folgenden Text: »[Jes 58, 8:] Alsdann wird euer Licht hervorbrechen wie die Morgenröte und eure Besserung wird schnell wachsen und die Herrlichkeit des Herrn wird euch zu sich nehmen. [Ps 8, 2:] Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen, da man dir dankt im Himmel. Amen!« Er erreichte damit, dass im gesamten Schlussteil nach der Anfangsphase der Nr. 39 »[Mt 13, 43:] Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich.« alle Texte dem Alten Testament mit deutlicher Bevorzugung des Propheten Jesaja entstammen. Und die Tendenz zu einer einheitlichen Textwahl wird in Nr. 41, 41A und 42 besonders sinnfällig, als nun sämtliche Worte – mit Ausnahme der finalen Lobpreisung – dieser Quelle entnommen sind.

Diese drei Sätze sind nun Gegenstand des Briefes, den Mendelssohn am 2. Februar 1847 an Bartholomew richtete, denn er trug sich mit dem – später wieder fallengelassenen – Plan, sie durch einen gemeinsamen Titel zusammenzufassen: »And I write over the Chorus ›But saith the Lord I have raised one‹ [Nr. 41] the German word ›Schluß = Gesang‹ including this Chorus, the following Quartett [Nr. 41A] and the last Chorus [Nr. 42]. Could you find an English word which might be applied as well? It must not be Finale, because that reminds me of an Opera; and it must not be final Chorus because it shall mean two Choruses and a Quartett but I should like to have some word at the head of those 3 pieces, to show clearly my idea of their connection, and also as a kind of ›Epilogue‹ contrasted with the ›Prologue‹ or ›Introduction‹ before the Overture.«⁸¹ Bartholomew erfüllte diesen Wunsch mit der Übersetzung

81 The British Library, *Add. Ms. 47859A, Meyerstein Bequest XVII*, fols. 6–7.

»Conclusion«, und diese Überschrift findet sich noch in der ersten Korrektur des englischen Klavier-Auszuges,⁸² wurde dort aber in beiden überlieferten Exemplaren⁸³ gestrichen. Die deutsche Version »Schluß-Gesang« dagegen taucht in keiner der musikalischen Quellen auf; offenkundig hat Mendelssohn den Plan, die Beziehung des Endes zum Anfang des Werkes auch durch einen Titel in den Noten zu kennzeichnen, binnen Kurzem wieder aufgegeben.

Nicht fallen gelassen dagegen hat er – um zunächst auf der Ebene der Worte zu bleiben – eine weitere Korrespondenz zwischen Ende und Anfang, nämlich den Rückgriff auf das Durst- bzw. Wassermotiv: Der Text der Nr. 50 / 41A »Wohlan, alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser, kommt her zu ihm!« bezieht sich, wie auch in der Sekundärliteratur mehrmals angemerkt, mit aller Deutlichkeit auf den inhaltlichen Kern des Rahmens um den I. Teil.

Im Bereich der musikalischen Komposition stellt das Verfahren, durch positive Beziehung des Schlusses zum Anfang einen Rahmen zu bilden, der den gesamten musikalischen Diskurs einfasst, für Mendelssohn eine seit langem geübte Praxis dar. So hatte er beispielsweise schon 1826 in der Konzert-Ouvertüre zu Shakespeares *Sommernachtstraum* op.21 MWV P 3 davon Gebrauch gemacht, wo das Werk mit der gleichen viergliedrigen Akkordfolge beginnt und schließt, und 1843, drei Jahre vor dem *Elias*, hatte er in der aus op.21 entwickelten Schauspielmusik zu *Ein Sommernachtstraum* op.61 MWV M 13 das die Gesamtform bündelnde Verfahren auf eine höhere Formebene gehoben, indem er ein Finale komponierte, welches der unverändert übernommenen Ouvertüre als variativ modifizierte Wiederholung entspricht.

Im *Elias* wird die Rahmenbildung zwar nicht durch die mehr oder minder unveränderte Übernahme gleicher Taktgruppen oder Sätze bewerkstelligt, wohl aber durch die Korrespondenz motivischer bzw. thematischer Einheiten. Und in beiden im Folgenden angeführten Beispielen solcher motivisch-thematischer Beziehungen trägt wiederum die Differenz zwischen Früh- und Endfassung beträchtlich zur Erhellung des Kompositionsprozesses und dessen Interpretation bei.

Das aus der Sekundverketzung dreier fallender Tritoni gebildete »Fluchmotiv« wird bereits in der Einleitung (T.7–10) ostentativ exponiert und erscheint erneut im zweiten großen Chor (Nr.8 / 5, zuerst in T.15 ff.) an der musikalischen Oberfläche, wo seine hermeneutische Konnotation durch den Text »Der Fluch ist über uns gekommen« unmissverständlich wird. In bei-

82 Dort allerdings entgegen Mendelssohns Anweisung bereits über Nr.40.

83 University of Chicago, Joseph Regenstein Library, Preservation Department, M2003.M5E4 18--b, Rare bk room sowie The Morgan Library & Museum (vormals: The Pierpont Morgan Library), New York, PMC 93.

den Frühfassungen Nr. 14a und 14b endet damit die vollständige Verwendung dieses motivischen Gedankens. In der Endfassung dagegen deuten schon die Takte 1–13 der Nr. 10, die eine variierte Wiederaufnahme der Einleitung darstellen, darauf hin, dass Mendelssohn bei der definitiven Revision dem Motiv höhere Bedeutung beimaß als zuvor. Denn während die Frühfassungen, wie gesagt, nicht auf das Motiv zurückgreifen, hat es Mendelssohn in T. 10–12 der Nr. 10 – wenngleich in gestauchter und intervallisch geglätteter Form – wieder in seinen ursprünglichen Kontext eingefügt und damit die positive Beziehung zwischen der Einleitung und dem Anfangsabschnitt der Nr. 10 unterstrichen.

Mendelssohns in der Endfassung erkennbare Intention, die formbildenden Beziehungen aufgrund des Fluchmotivs zu stärken, wird auch bei dessen letztem Einsatz gegen Ende des Schlusschors deutlich (Notenbeispiel 1).

97

A - men, A - men, A - men, A - men

112

Him-mel. A - men, A - men, A - men,

Notenbeispiel 1: »Fluchmotiv« gegen Ende des Schlusschors in der Frühfassung bzw. Endfassung.

In T. 100–103 der Frühfassung nämlich erscheint das Motiv lediglich in einer auf zwei Tritoni reduzierten Form, und es ist keineswegs ausgemacht, ob es sich hier tatsächlich um eine beabsichtigte Bezugnahme oder einen zufälligen Anklang handelt. In T. 113–118 der Endfassung dagegen restituiert Mendelssohn das Motiv in seiner integralen Gestalt und macht damit die auf diastematische Vermittlung von Anfang und Ende der Komposition gerichtete Intention unzweifelhaft klar.

In jeder Hinsicht noch bedeutsamer ist der zweite Beziehungsstrang, den Mendelssohn dem Werk zum Zwecke der auf formale Geschlossenheit zielenden Rahmenbildung eingezogen hat. Denn er realisiert sich nicht aufgrund kurzer Motive, sondern in ausgedehnten thematischen Gestalten und macht solchermaßen deutlich, welche hohe Fertigkeit der motivisch-thematischen Vermittlung Mendelssohn in seinen letzten Werken erlangt hat. Darüber hinaus lässt er eine Entwicklung in drei Schritten erkennen, die mit der Genesis der betroffenen Sätze, der Ouvertüre und den beiden Fassungen des Schlusschors,

korreliert. Gegenstand der Vermittlung sind in allen drei Fällen die Fugen-Subjekte (Nr. 51 T. 23–27, Overture T. 1–4, Nr. 42 T. 18–23).

Es ist selten, dass man bei Untersuchungen von motivischen Verknüpfungen – wie sie etwa anhand der Musik von Johannes Brahms häufig ange stellt werden – eine so genaue Kenntnis über den chronologischen Gang der Ausarbeitung haben kann wie im vorliegenden Fall. Denn wir wissen – wie oben dargelegt –, dass Mendelssohn die Overture erst unmittelbar vor der Uraufführung in Birmingham nachgereicht hat, sie also mit Sicherheit später als der Schlusschor entstanden ist. Andererseits liegt auf der Hand, dass der Schlusschor der Endfassung später komponiert wurde als die Overture, die als einer der ganz wenigen Sätze innerhalb der vielstufigen Genesis des Oratoriums völlig unverändert blieb.

Die erste Ableitung (Notenbeispiel 2, 2. Zeile) lässt sich als Diminution im Sinne einer die Kerntöne umspielenden Figuration Bachscher Choralvor spiele beschreiben. Charakteristisch ist zu Beginn des nach Moll gewendeten Overturen-Subjekts die Vervielfachung der initialen Sekunde, danach eine auf den Hochtönen insistierende Fortspinnung in Phrasen gleichen Rhythmus'. Von Belang ist die Tatsache, dass sich mit Ausnahme der VII. Stufe (cis²) alle diastematischen Elemente des Modells (Notenbeispiel 2, 1. Zeile) auch in der Ableitung an analogem Ort wiederfinden.

Fugensubjekt des Schluss-Chores der Frühfassung



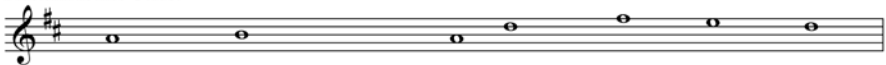
Fugensubjekt der Overture



Fugensubjekt des Schluss-Chores der Endfassung



Diastematisches Gerüst



Notenbeispiel 2.

Die zweite Ableitung (Notenbeispiel 2, 3. Zeile) steht dem Modell wieder sehr nahe, übernimmt aber aus dem Overturen-Subjekt die anfängliche Vervielfachung der initialen Sekunde. Hinzugefügt ist im vorletzten Takt das letzte Viertel a¹, das ebenso wie das cis² im vorangehenden Takt den Ausgangspunkt

einer steigenden Quarte bildet und dergestalt als Sequenz motivisch begründet ist.

Angesichts der großen Nähe der drei Fugensubjekte zueinander⁸⁴ fällt es leicht, ein Grundgerüst aus den Tonhöhen zu abstrahieren, die allen drei Themen gemeinsam sind (Notenbeispiel 2, 4. Zeile). Es stellt den Kern der thematischen Beziehungslinie dar, die in der Genesis vom Ende zum Anfang und dann wieder zum Ende der Komposition gezogen wurde, in der ästhetischen Existenz des Werkes aber zum Rahmen mutiert, der das Ganze zusammenhält.

*

Einer breiteren Öffentlichkeit gilt Elias vorab als der feurige Prophet, was insbesondere an der umgangssprachlichen Bezeichnung »Der feurige Elias« für Dampflokomotiven ablesbar sein mag. Für Bibelkundige ist seine Charakterisierung reicher und umfasst neben dem Feuer- auch das Erweckungs- und das Regenwunder sowie die Himmelfahrt. Die kirchliche Rezeption schließlich, die zwischen »kleinen« und »großen« Propheten unterscheidet, hebt auf Elias' Sonderstellung ab, weil er neben Moses der einzige Prophet war, der Gott geschaut hat. Doch wird ihm in der Bibel noch eine weitere Funktion zugeteilt, die am wenigsten bekannt sein dürfte: seine Aufgabe, die Menschheit vor dem Jüngsten Gericht zur Besinnung, zur Umkehr und zur Buße aufzurufen. Die diesbezüglich zentrale Belegstelle in der Bibel bietet der Prophet Maleachi (Mal 3, 23–24):

»Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, ehe denn da komme der große und schreckliche Tag des HERRN. Der soll das Herz der Väter bekehren zu den Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, daß ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage.«

Mendelssohn hat diesen Text vollständig in Nr. 49 / 40 übernommen, und er muss – samt der beschriebenen Modifikation des Anfangs zu »Darum ward gesendet der Prophet Elias« in der Endfassung – als zentraler Ausgangspunkt einer inhaltlichen Interpretation genommen werden. Es ging dem Komponisten im Schlussteil also vorrangig um das Jüngste Gericht, und hier insbesondere um die Heilszusage an die Gerechten. Dies unterstreichen die Texte zweier Sätze, die der Früh- und Endfassung gemeinsam sind, sowie der eines Satzteils, der erst in die Endfassung eingefügt wurde:

84 Darauf hat bereits Friedhelm Krummacher (Fn. 15, S. 333 f.) hingewiesen, und auch er konstatiert ein gemeinsames diastematisches Gerüst der Themen; da er indes nur die Fugensubjekte der Ouvertüre und des definitiven Schlusschors im Auge hat, unterscheidet sich dieses geringfügig von dem hier präsentierten.

Nr. 47 / 39: »Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich. Wonne und Freude werden sie ergreifen. Aber Trauern und Seufzen wird vor ihnen fliehen.«

Nr. 50 / 47A: »Wohlan, alle, die ihr durstig seid, kommt zum Wasser, kommt her zu ihm! und neigt euer Ohr, und kommt zu ihm, so wird eure Seele leben.«

Nr. 42, 1. Teil: »Aldann wird euer Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und eure Besserung wird schnell wachsen, und die Herrlichkeit des Herrn wird euch zu sich nehmen.«

Man mag den textlichen Inhalt der Nr. 49 / 41 »Aber einer erwacht von Mitternacht [...]« entweder auf die Ankunft des Messias, was häufiger geschieht, oder auf die Wiederkunft des Elias beziehen, was durch die motivische Korrespondenz zum Anfang der Nr. 49 / 40 begründet werden kann. Doch wird diese »personenbezogene«, futurische Eschatologie durch die dominierende Thematisierung des Jüngsten Gerichts als allgegenwärtige, »ereignisbezogene« Eschatologie in den Hintergrund gedrängt. Und während die Ankunft des Messias als Teil der Geschichte der menschlichen Zeit zugehört, so vollzieht sich die omnipräsente Erwartung des Jüngsten Gerichts in der Ewigkeit als »göttlicher Zeit«. Insofern korreliert auch die Kernaussage des Librettos mit der formalen Einrichtung des musikalischen Diskurses, der gleichsam zeitenthoßen jegliche teleologische Tendenz zu meiden sucht.

Inge Bily

Geographische Namen zwischen Saale und Neiße in der landeskundlichen Bearbeitung

I. Einleitung

»Studien über geographische Namen (Toponyme, Choronyme, Geonyme) können der sprachwissenschaftlichen, der historischen und nicht zuletzt der geographischen Erkenntnisfindung dienen. Oft sagen die Namen etwas aus über den Zustand der Landschaft zur Zeit der Landnahme, aber auch über die Menschen, die sich Land angeeignet und Siedlungen gegründet und manchmal auch wieder verlassen haben.«¹

Geographische Namen erlauben »Rückschlüsse auf längst vergangene Zustände des Lebensraums wie auch der Lebensgewohnheiten der Namengeber«². Für den Geographen ist die Namenforschung eine Hilfswissenschaft. Insbesondere der Bereich der Mikrotoponymie liefert der Geographie reiches Material, woraus sie längst verschwundene geo- und topographische Zustände zu rekonstruieren vermag. So enthalten geographische Namen u. a. Hinweise auf die frühere Ausdehnung von Weinbau und Bewaldung und andere Veränderungen der Vegetation ebenso wie auch Auskünfte über die Bodenbeschaffenheit. Dies erklärt, warum geographische Namen einen festen Platz in landeskundlichen Bearbeitungen haben.

1 Walter Sperling, *Bäume und Wald in den geographischen Namen Mitteleuropas: Die böhmischen Länder. Eine geographisch-statistisch-namenkundliche Bestandsaufnahme* (Namenkundliche Informationen, Beiheft 24), Leipzig 2007, S. 13.

2 Gerhard Bauer, »Namenforschung im Verhältnis zu anderen Forschungsdisziplinen«, in Ernst Eichler u. a. (Hg.), *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik*, 2. Teilband (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 11.1), Berlin/New York 1995, S. 8–23; darin: 4. Namenforschung und Geowissenschaften (S. 11–12), hier S. 11.

II. Zur Charakterisierung des Arbeitsgebietes³

Im Gebiet zwischen Elbe/Saale im Westen und Neiße im Osten, treffen wir auf vorslawische (alteuropäische und germanische), weiterhin auf slawische (altsorbische) und auf deutsche geographische Namen. In den östlichen Teilen dieses Gebietes, in der Ober- und Niederlausitz, gibt es außerdem jüngere ober- und niedersorbische Bildungen geographischer Namen.

Alteuropäische/indogermanische und germanische geographische Namen sind in unserem Arbeitsgebiet nur in geringerer Anzahl vertreten. Es handelt sich dabei überwiegend um Gewässernamen, z. B. die Namen von *Saale* und *Elbe*. Zu den germanischen Namen gehören z. B. die Gewässernamen *Schwarze Elster* und *Große Röder*. Einige dieser Gewässernamen werden unten genauer betrachtet.

In den Mittelpunkt unserer Ausführungen zu den Ortsnamen (im Folgenden mit ON abgekürzt) stellen wir die slawischen und deutschen Namen sowie einige Beispiele für slawisch-deutsche Namenkontakte, denn neben den Forschungsergebnissen aus Archäologie und Geschichte gelten Namen, darunter

3 Zu vergleichen sind vor allem: Hans Walther, »Namenforschung in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (DDR)«, in Eichler u. a. *Namenforschung* (Fn. 2), Bd. 1, S. 102–124; Hans Walther, »Sprachgeschichtlich-landesgeschichtliche, insbesondere siedlungsgeschichtliche Lehre und Forschung im mitteldeutschen Osten in der Nachfolge Rudolf Kötzschkes während der vergangenen fünf Jahrzehnte«, in Wieland Held und Uwe Schirmer (Hg.), *Rudolf Kötzschke und das Seminar für Landesgeschichte und Siedlungskunde an der Universität Leipzig. Heimstatt sächsischer Landeskunde* (Schriften der Rudolf-Kötzschke-Gesellschaft, Bd. 1), Beucha 1999, S. 145–188; *Namenforschung in der Deutschen Demokratischen Republik (1949–1984)*, Ein Forschungsbericht, vorgelegt zum XV. Internationalen Kongreß für Namenforschung, Leipzig 13.–17. August 1984 (Namenkundliche Informationen 45), Leipzig 1984; Ernst Eichler, *Ergebnisse der Namenforschung im deutsch-slawischen Berührungsgebiet* (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 122, H. 5), Berlin 1982; Rudolf Fischer, *Erkenntnisse und Aufgaben der slawistischen Namenforschung* (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 105, H. 1), Berlin 1959; Inge Bily, »Die Reihe ›Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte‹ begründet von Rudolf Fischer und Theodor Frings und fortgeführt von Ernst Eichler, Wolfgang Fleischer, Rudolf Große und Hans Walther«, in *Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Geschichte ausgewählter Arbeitsvorhaben*, im Auftrage der Akademie hg. von Heinz Penzlin, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 131–150; Dies., »Zu einigen namenkundlichen Projekten an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig«, in *ONOMA* 36 (2001), S. 7–24; vgl. weiterhin: Rudolf Schützeichel (unter Mitwirkung von Juan Zamora), *Bibliographie der Ortsnamenbücher des deutschen Sprachgebietes in Mitteleuropa* (Beiträge zur Namenforschung, Beiheft 26), Heidelberg 1988; Gabriele Kempf, *Bibliographie zur deutsch-slawischen Namenkunde*, Lfg. 1–3, Gießen 1976–78.

besonders Siedlungsnamen, als Nachweis für Siedlungs- und Sprachkontakt. Die sprachliche Analyse möglichst früh einsetzender und kontinuierlicher Namenüberlieferung in den historischen Quellen kann Siedlungs- und Sprachkontakte wie auch Namenkontinuität erhellen.

Als Ergebnis des slawisch-deutschen Sprachkontaktes trifft man in der Ober- und Niederlausitz noch heute auf obersorbisch-deutsche und niedersorbisch-deutsche Ortsnamenpaare. Diese werden klassifiziert als: 1. lautlich gebundene Namenpaare, z.B. deutsch *Reichenbach* – niedersorb. *Rychbach*; 2. semantisch gebundene Namenpaare, z. B. deutsch *Berg* – obersorb. *Hora* und 3. freie Namenpaare, z. B. deutsch *Spremberg* – niedersorb. *Grodk*. In den zweisprachigen Gebieten von Ober- und Niederlausitz sind diese Namenpaare auf Ortstafeln und Wegweisern verzeichnet.



Auch sogenannte – evtl. ethnische – Doppelsiedlungen mit gleichem Namen und einer späteren Differenzierung durch unterscheidende Bestimmungswörter (*Groß-/Klein-, Alt-/Neu-, Deutsch-/Wendisch-* u. ä., s.u. 4.6.) ermöglichen Rückschlüsse auf Sprach- und Namenkontakt. Ein Beispiel hierfür ist der ON *Großmöhla/Kleinmöhla*⁴, w. Gräfenhainichen, der in den Quellen wie folgt überliefert ist: 1200 *de utroque Mulaw* und ab 1547/49 mit unterscheidendem Bestimmungswort für *Kleinmöhla*: 1547/49 *Lutke Mulaw*.

Umbenennungen mit zumindest kurzzeitiger Mehrnamigkeit gelten ebenfalls als Indiz für Siedlungs- und Sprachkontakt. Dazu sind die nachfolgenden Belege von Siedlungsnamen zu vergleichen,

- so zum ON *Wohlsdorf*⁵ w. Köthen, der 989 als *villa Zitowe* und 986 als *de Walestorpe* belegt ist,
- sowie zum Namen der Wüstung †*Hohndorf*⁶ sw. Dommitzsch, der 1219 als *villa olim Niprodeuiz [...] nunc Hagendorph dicta* belegt ist.

Die in den historischen Belegen des 10. bzw. 13. Jahrhunderts dokumentierte Umbenennung dieser beiden Siedlungen wird als Folge einer deutschen Besiedlung interpretiert.

Ebenfalls auf slawisch-deutsche Kontakte kann aus der Entwicklung der Belege des folgenden Ortsnamens geschlossen werden:

*Naundorf*⁷ nö. Dessau, belegt 1159 als *Nuzedele et Nimiz*. Nach 1159 wurden *Nauzedele* und *Nimiz* zusammengelegt, wobei die deutsche Übersetzung des Namens *Nauzedele* »neue Siedlung« als neuer Name für den durch Zusammenlegung entstandenen Ort diente und fortan in den Quellen auch so überliefert ist, als: 1339 *Nyendorp*, 1589 *Naundorff*, 1867 *Naundorf*.

Im Gebiet zwischen Saale und Neiße finden sich weiterhin zahlreiche Beispiele für »Benennungsparallelismus bei der Eindeutschung«⁸, d. h. slawische

4 Inge Bily, *Ortsnamenbuch des Mittelelbegebietes* (Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte, Bd. 38), Berlin 1996 (= DS 38), S. 268–269.

5 DS 38, S. 394, S. 408.

6 DS 38, S. 197, S. 284; Ernst Eichler und Hans Walther, »Ortsnamenwechsel im Elbe-Saale-Gebiet. Wandlungen der Siedlungsstrukturen und ihre Auswirkungen auf die Siedlungsnamen«, in Rudolf Schützeichel (Hg.), *Ortsnamenwechsel. Bamberger Symposium. 1. bis 4. Oktober 1986* (Beiträge zur Namenforschung, Beiheft 24), Heidelberg 1986, S. 147–154.

7 DS 38, S. 276.

8 Hans Walther, »Benennungsparallelismus bei der Eindeutschung des Altsorbischen um Leipzig im hohen Mittelalter«, in Karlheinz Hengst, Dietlind Krüger und Hans Walther (Hg.), unter Mitarbeit von Inge Bily, *Wort und Name im deutsch-slavischem Sprachkontakt. Ernst Eichler von seinen Schülern und Freunden* (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe A: Slavistische Forschungen, Neue Folge, Bd. 20), Köln/Weimar/Wien 1997, S. 555–569, hier S. 560–561.

und deutsche Namen von Siedlungen, die sich in relativ geringer Entfernung voneinander befinden, haben in ihrer Ableitungsbasis dasselbe Benennungsmotiv, z. B. die *Kemnitz*-Ortsnamen mit Ableitungsbasen, die zum altsorb. Appellativum **kameń*⁹ ›Stein‹ gestellt werden und benachbarte deutsche Entsprechungen wie die Ortsnamen *Stein*, *Steina*, *Steinbach*, -berg, alle in der Region um Leipzig.

III. Geographische Namen zwischen Saale und Neiße

1. Landschaftsnamen

Landschaftsnamen (auch: Choronyme) sind Bezeichnungen für geographische Landschaften, z. B. *Harzvorland*, *Magdeburger Börde*, *Mansfelder Land*, *Tharandter Wald*, *Thüringer Becken*, *Oberlausitz*/obersorb. *Hornja Łužica*, *Niederlausitz*/niedersorb. *Dolna Łužyca*. Uwe Förster weist darauf hin, dass »die meisten älteren Landschaftsnamen einen Bezug zu den früher hier ansässigen Bewohnern haben, die Landschaft beschreiben oder eine Besonderheit herausstellen«¹⁰.

»Da Landschaft im weitesten Sinne ein Areal darstellt, in welchem die natürliche Ausstattung kaum, wenig, mäßig oder stark durch menschliche Einflüsse überprägt sein kann, darf nicht erwartet werden, dass Landschaften mit naturräumlichen Einheiten zusammenfallen müssen; das kann der Fall sein, trifft aber in der Regel nicht zu.«¹¹

9 Die Rekonstruktion der altsorbischen Grundform eines geographischen Namens erfolgt auf der Grundlage seiner historischen Überlieferung und unter Beachtung der Gesetzmäßigkeiten der slawischen historischen Lautlehre, des slawischen Namen- und Sprachvergleichs sowie des slawisch-deutschen Lautersatzes.

10 Uwe Förster, »Landschaftsnamen in Deutschland – Ein Spiegel von Natur- und Menschengeschichte«, in Uwe Förster, *Sprachpflege auf wissenschaftlicher Grundlage*, Mannheim 2000, S. 60–75 (= Erweiterte Fassung eines Beitrags in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Nr. 274 vom 24.11.1995, S. 9–10).

11 Herbert Liedtke, *Namen und Abgrenzungen von Landschaften in Deutschland. Mit einem Anhang von Uwe Förster: Zum grammatischen Geschlecht von Landschaftsnamen auf der amtlichen Übersichtskarte der Bundesrepublik Deutschland 1:1 000 000, Landschaften – Namen und Abgrenzungen* (Forschungen zur deutschen Landeskunde 239), Flensburg³2002, Beilage: Mehrfarbige Karte 1:1 000 000, Landschaften – Namen und Abgrenzungen, S. 14.

2. Berg- und Gebirgsnamen

Bergnamen (auch: Oronyme) sind Bezeichnungen für markante Geländeerhebungen, z. B. *Harz*, *Collm*. Daneben tragen auch Gebirgspässe und hochgelegene Weideflächen Namen.

Ein Gebirgsname dient zur Benennung mehrerer Berge, also einer zusammenhängenden und nach außen abgrenzbaren Gruppe von Anhöhen, und gehört zur Gattung der Landschaftsnamen (Choronyme), s. dort, vgl. zu dieser Namenklasse u. a. *Thüringer Wald*, *Thüringer Schiefergebirge*.

3. Gewässernamen

Gewässernamen (auch: Hydronyme) sind Bezeichnungen für Flüsse, Bäche, Kanäle, Seen, Teiche usw. Oft wird zusätzlich zwischen Namen fließender und stehender Gewässer unterschieden. Bei fließenden Gewässern ist zu beachten, dass sie oft abschnittsweise benannt sind. Dann spricht man von Flussabschnittsnamen.

3.1. Benennungsmotive der Gewässernamen

Die Benennung eines Gewässers erfolgt vor allem:

- nach dem Wasser bzw. seinen Eigenschaften, so z. B. nach der Farbe des Wassers (*Weissbach*),
- nach der Bewegung des Wassers, d. h. nach der Schnelligkeit bzw. Trägheit (*Schwill-*, *Hungerbach*),
- nach der Gestalt und Beschaffenheit des Flussbetts bzw. Ufers (*Breiten-*, *Tiefen-*, *Sandbach*),
- nach der Fauna, Flora oder dem Gelände im oder am Wasser (*Otterbach*, *Bergsee*),
- nach der Lage des Gewässers (*Hinterbach*),
- nach menschlichen Einrichtungen (*Mühl-*, *Damm*) oder auch
- nach dem Namen des ursprünglichen Nutznießers des Gewässers (*Geroldsbach*).

3.2. Alter der Gewässernamen

Nach ihrem *Alter* werden die Gewässernamen zwischen Saale und Neiße eingeteilt in:

a) *alteuropäische/indogermanische Gewässernamen*

Hierzu ist u. a. der Name der *Saale*¹² zu vergleichen, der 791 erstmals als *Sala* belegt ist. Für den Namen wird eine vorgerman. Grundform **Sala* rekonstruiert, die zu indogerman. **sal-* ›fließendes Wasser, Strömung‹ gestellt wird.

b) *germanische Gewässernamen*

Zu dieser Gruppe gehört der Name der *Schwarzen Elster*¹³, überliefert 1012/18 als *Elstra nigra* und 1177 als *Alstera*. Für den Namen wird eine german. Grundform **Alistra* rekonstruiert, die zur indogerman. Wurzel **-el/-ol* ›fließen, strömen‹ gestellt wird.

Die alteuropäischen/indogermanischen und auch die germanischen Gewässernamen weisen in ihrem Benennungsmotiv oftmals auf ein Wort/eine Wurzel in der Bedeutung ›Wasser, fließen‹.

c) *slawische Gewässernamen*

Zu den slawischen Gewässernamen gehört u. a. der Name *Dobra*(bach)¹⁴ ö. Großenhain, belegt 1292 als *Dobera* und 1399 als *Dober*. Als altsorb. Grundform wird für den Gewässernamen **Dobra* angesetzt, zu altsorb. **dobry* ›gut, günstig‹, hier auch in der Bedeutung ›reich (an Fischen)‹. Die weibl. Endung (-a) der adjektivischen Namensform ist am ehesten aus dem Bezug zum altsorb. Appellativum **rěka* ›Fluss‹ zu erklären. Slawischer Herkunft ist auch der Name der *Lomnitz*¹⁵ sö. Radeburg, der 1313 als *Lomenitz* überliefert ist. Als altsorb. Grundform wird für diesen Gewässernamen **Łomnica* angesetzt, zum altsorb.

12 Ernst Eichler und Hans Walther, *Untersuchungen zur Ortsnamenkunde und Sprach- und Siedlungsgeschichte des Gebietes zwischen mittlerer Saale und Weißer Elster* (Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte, Bd. 35), Berlin 1984 (= DS 35), S. 94f. mit Literatur; DS 38, S. 92.

13 Hans Walther, *Namenkundliche Beiträge zur Siedlungsgeschichte des Saale- und Mittelbegebietes bis zum Ende des 9. Jahrhunderts* (Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte, Bd. 26), Berlin 1971 (= DS 26), S. 236, mit Literatur; DS 38, S. 93.

14 Dietrich Hanspach und Haik Thomas Porada (Hg.), *Großenhainer Pflege. Eine landeskundliche Bestandsaufnahme im Raum Großenhain und Radeburg* (Landschaften in Deutschland. Werte der deutschen Heimat, Bd. 70), Köln/Weimar 2008 (= Großenhainer Pflege), S. 166–167.

15 Hans Walther, »Historische Gewässernamenschichten als Zeugnisse der Sprach-, Kultur- und Siedlungsgeschichte«, Karte GII4 und Beiheft zur Karte, S. 34, in *Atlas zur Geschichte und Landeskunde von Sachsen*, Leipzig/Dresden 2004.



Appellativum **lom* ›Windbruch‹, also ein ›Bach, an dem es (viel) Windbruch gibt/gab‹.

d) deutsche Gewässernamen

Hierzu gehören u. a. die heute noch in ihrem Benennungsmotiv durchsichtigen Gewässernamen, wie: *Biber-*, *Erl-*, *Hasel-*, *Hopfen-*, *Krebs-* und *Kalte(n)-* bach.

4. Siedlungsnamen

Nach den Ableitungsbasen unterscheidet man Ortsnamen (auch: Siedlungsnamen, Oikonyme), die aus Appellativa (Gattungsnamen) und solche, die aus Personennamen abgeleitet sind.

Bei den auf *Appellativa* zurückgehenden *slawischen Ortsnamen* begegnen sowohl *einfache* wie auch *abgeleitete* Bildungen (Suffigierungen), bei den *deutschen Ortsnamen einfache* Bildungen und *Komposita* (Zusammensetzungen).

Neben den Ortsnamen, die auf Appellativa zurückgehen, bilden die aus *Personennamen* abgeleiteten Ortsnamen die zweite große Gruppe. Sie enthalten als Bestimmungswort einen Personennamen als Namen des Grundherren oder Ortsgründers. Diese Ortsnamen sind zu erklären als ›Siedlung eines ...‹

oder ›Leute des ...‹. Als Namen des Grundherren oder Ortsgründers begegnen uns in den Ortsnamen des Gebietes zwischen Saale und Neiße sowohl *deutsche* wie auch *slawische* Personennamen.

4.1. *Slawische Ortsnamen*

Nach phonologischer, namentypologischer und semantisch-lexikalischer Analyse der Ortsnamen und unter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse von Siedlungsgeschichte und Archäologie können für das Gebiet zwischen Saale und Neiße slawische Orts-, Gewässer- und Landschaftsnamen als Ergebnis der slawischen Besiedlung seit dem 7. Jahrhundert, d. h. zum Ende der Völkerwanderungszeit, nachgewiesen werden. Die in diesen Raum einwandernden slawischen Stämme kamen in ein Gebiet, das nicht völlig von germanischen Stämmen verlassen war. So bezeichnet H. Brachmann »das untere Saale-Mulde-Gebiet [...] archäologisch als einen der wenigen Kontakträume germanischer und slawischer Besiedlung zwischen Elbe/Saale und Oder«¹⁶ und geht von einem zeitlichen und räumlichen Zusammentreffen slawischer Siedler und germanischer Vorbesiedler aus. Die archäologische Forschung belegt Kontakte zwischen Germanen und Slawen in Liebersee bei Belgern und Dessau-Mosigkau an der Elbe. Joachim Herrmann spricht von »Kontinuität der Siedlungsgefülle (nicht unbedingt der einzelnen Siedlungen) [...] im Elbegebiet um Riesa. In Liebersee bei Torgau z. B. konnte ein Gräberfeld ausgegraben werden, in dem an germanische Körperbestattungen sieben slawische Brandbestattungen anschlossen. In eben diesen Gebieten finden sich auch Kontinuitäten in der materiellen Kultur, vor allem in der Keramik.«¹⁷ Germanisch-slawische Kontinuität konnte auch die

16 Vgl. Hans Brachmann, »Rekonstruktion einer frühgeschichtlichen Altlandschaft. Mit Hilfe archäologischer, namenkundlicher und historischer Quellen«, in *Onomastica Slavogermanica* XII (1979), S. 75–88, besonders S. 77.

17 Vgl. Joachim Herrmann, »Das Ende der Völkerwanderungszeit: Slavische Wanderungen und die germanisch-slavischen Siedlungsgrenzen in Mitteleuropa«, in Vsevolod Setschkareff, Peter Rehder und Herta Schmid (Hg.), *Ars Philologica Slavica. Festschrift für Heinrich Kunstmann* (Sagners slavistische Sammlungen, Bd. 15), München 1988, S. 184–190, besonders S. 189, wo u. a. verwiesen wird auf: Hans-Ulrich Voß, *Untersuchungen zur Geschichte der germanischen Besiedlung zwischen Elbe/Saale und Oder/Neiße im 3.–7. Jahrhundert*, Diss. (Masch.), Berlin 1986. Vgl. auch Joachim Herrmann, *Siedlung, Wirtschaft und Gesellschaft der slawischen Stämme zwischen Oder/Neiße und Elbe*, Berlin 1968; Klaus Kroitzsch, »Die Rettungsgrabung aus dem Gräberfeld bei Liebersee, Kr. Torgau, in den Jahren 1978–1979. Vorbericht«, in *Ausgrabungen und Funde* 26 (1981), S. 40–44; Ders., »Die Nekropole bei Liebersee, Kr. Torgau«, in Heinz-Joachim Vogt (Hg.), *Archäologische Feld-*

»Ausgrabung eines frühslawischen Kastenbrunnens [...], der enge Verbindungen zu spätgermanischen Brunnen gleichen Konstruktionstyps erkennen läßt« bei »Untersuchungen in den Gemarkungen Eythra und Bösdorf« belegen.¹⁸ Im 7. Jahrhundert reichte das Siedlungsgebiet der Germanen im Osten nur noch bis zur unteren Saale¹⁹, was auch durch die Verbreitung von Ortsnamen bestätigt wird, denn stellt man unter den frühesten Ortsnennungen des Mittelbegebietes, d. h. des nordwestlichen Teils des altsorbischen Sprachraumes, die Verbreitung von Slavica und Nicht-Slavica gegenüber, so sind letztere, bis auf wenige Ausnahmen, fast ausschließlich auf die Altsiedelgebiete im westlichen Teil des Mittelbegebietes begrenzt. Es wird davon ausgegangen, dass in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts die Saale im Großen und Ganzen zur Grenze zwischen Sorben und den westlich von ihnen siedelnden Sachsen, Thüringern und Franken wurde.²⁰

4.1.1. Slawische Ortsnamen aus Appellativa (Gattungsnamen)

4.1.1.1. Einfache Bildungen

Zu den *einfachen* Bildungen werden Ortsnamen gerechnet, die aus einem Appellativum (Gattungsname) ohne Anfügung eines namenbildenden Morphems (Suffixes) zum Namen wurden. Diese einfachen Bildungen sind insgesamt weniger zahlreich als die abgeleiteten, suffigierten Ortsnamen. Einfache unabhgeleitete Bildungen sind z. B.:

forschungen in Sachsen. *Fünfzig Jahre Landesmuseum für Vorgeschichte Dresden* (Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalpflege, Beiheft 18), Berlin 1988, S. 238–242.

18 Heinz-Joachim Vogt, »Tätigkeitsbericht des Landesmuseums für Vorgeschichte Dresden für die Jahre 1985 bis 1987«, in *Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalpflege* 33 (1989), S. 7–14, besonders S. 11; weiterhin Lothar Herklotz und Dieter Stuchly, »Frühslawischer Kastenbrunnen mit Holzfunden aus Eythra, Kr. Leipzig-Land«, in *Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalpflege* 31 (1987), S. 219–241.

19 Vgl. Hansjürgen Brachmann, *Slawische Stämme an Elbe und Saale. Zu ihrer Geschichte und Kultur im 6. bis 10. Jahrhundert – auf Grund archäologischer Quellen*, Berlin 1978, S. 167 f., S. 87; Berthold Schmidt, »Thüringer – Franken – Sachsen – Slawen. Gesellschaftliche Veränderungen vom 6. bis 8. Jahrhundert in Mitteldeutschland«, in *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 75 (1992), S. 313–323.

20 Vgl. Paul Grimm, *Die vor- und frühgeschichtlichen Burgwälle der Bezirke Halle und Magdeburg*, Berlin 1958, S. 51; weiterhin: Joachim Herrmann (Hg.), *Die Slawen in Deutschland. Ein Handbuch*, Neubearbeitung, Berlin ²1985, Abb. 102, S. 213: Fränkische und slawische Burgen im 8./9. Jahrhundert.

- der ON *Rostig*²¹ sö. Großenhain und der WüstungsN †*Rostack*²² w. Dresden. Für beide Ortsnamen wird eine altsorb. Grundform **Roztok* angesetzt, die zum altsorb. Appellativum **roztok* ›Stelle, wo sich ein Gewässer trennt oder vereinigt‹, auch ›Wasserscheide‹ gestellt wird. Dieses Appellativum ist in slawischen Orts- und Flurnamen gut belegt, so auch im Namen der Stadt *Rostock* an der Ostsee, wo das Benennungsmotiv auf die Mündung der Warnow in die Ostsee Bezug nimmt.
- Ein Beispiel für einen deutschen unabgeleiteten Ortsnamen ist der ON *Berg*²³, obersorb. *Hora* sw. Bad Muskau, überliefert 1392 als (Hans von dem) *Berge*, also eine ›Siedlung am/auf dem Berg‹.

4.1.1.2. Ableitungen

Weit häufiger als die einfachen slawischen Ortsnamenbildungen aus Appellativa sind Ortsnamen, die durch *Ableitung*, d. h. durch Anfügen eines ortsnamenbildenden Suffixes entstanden sind.

- So ist mit dem slawischen Suffix *-ica* der ON *Lauschütz*²⁴, niedersorb. *Łužyca* nw. Guben gebildet (historische Überlieferung: 1416/1426 *Lvsicz*). Für den Ortsnamen wird eine altsorb. Grundform **Łužica*, zum altsorb. Appellativum **łuža* ›Lache, Pfütze‹ angesetzt. Bezeichnet wird ein ›Ort an einer sumpfigen Stelle‹. Das Appellativum ist auch noch im aktuellen Sprachgebrauch des Ober- und Niedersorbischen belegt, vgl. obersorb. und niedersorb. *łuža* ›Lache, Pfütze‹. Hier ist ebenfalls der Landschaftsname *Lausitz* anzuschließen mit der obersorb. Namensform *Łužica* und der niedersorb. Entsprechung *Łužyca*.
- Mit dem slawischen Suffix *-ava* ist der ON *Zittau*²⁵, obersorb. *Žitawa*, sw. Görlitz gebildet (historische Überlieferung: 1238 f. Chastolau, Henricus *de Sitavia*). Für den Ortsnamen wird eine altsorb. Grundform **Žitava*, zum altsorb. Appellativum **žito* ›Getreide, Roggen, Korn‹ angesetzt. Es handelt sich demnach um einen ›Getreideort‹.

21 Ernst Eichler und Hans Walther (Hg.), Ernst Eichler, Volkmar Hellfritzsch, Hans Walther und Erika Weber (Bearb.), *Historisches Ortsnamenbuch von Sachsen*, Bd. I–III, Berlin 2001 (= Hist. ONB Sachsen), Bd. 2, S. 311; Großenhainer Pflege, S. 128.

22 Hist. ONB Sachsen 2, S. 311.

23 Ernst Eichler und Hans Walther, *Ortsnamenbuch der Oberlausitz. Studien zur Toponymie der Kreise Bautzen, Bischofswerda, Görlitz, Hoyerswerda, Kamenz, Löbau, Niesky, Senftenberg, Weißwasser und Zittau. I* (Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte, Bd. 28), Berlin 1975 (= DS 28), S. 23; Hist. ONB Sachsen 1, S. 56 f.

24 Siegfried Körner, *Ortsnamenbuch der Niederlausitz* (Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte, Bd. 36), Berlin 1993 (= DS 36), S. 182.

25 DS 28, S. 349; Hist. ONB Sachsen 2, S. 645 f.

4.1.2. Slawische Ortsnamen aus Personennamen

Bei den Ableitungsbasen der aus Personennamen abgeleiteten Ortsnamen wird allgemein nach Bildungen mit einem *zweigliedrigen slawischen Vollnamen* (z. B. Bogomił, Dalimir, L'uborad, Miroslav, Radogost, Sławomir o. ä.) oder einem *slawischen Kurznamen* (L'ubaš, Milich, Miłoš, Trebuch o. ä.) unterschieden.

4.1.2.1. Zur Struktur und Bildungsweise der slawischen Ortsnamen aus Personennamen

Hinsichtlich der *Struktur* der slawischen Ortsnamen aus Personennamen entfällt der weitaus größte Teil auf suffigierte Bildungen. Dies sind a) *possessivische, auf einen Besitz hinweisende* und b) *patronymische, auf die Zugehörigkeit zu einem Sippenverband hinweisende* Ortsnamenbildungen.

a) Possessivische, d. h. auf einen Besitz hinweisende Ortsnamen

Dies sind Ortsnamenbildungen mit den slawischen Suffixen *-j-*, *-ov-* und *-in-*.

- Das auf Besitzverhältnisse hinweisende *-j-*-Suffix ist im ON *Mühlrose*²⁶, obersorb. *Miloraz* w. Weißwasser (überliefert 1536 als *Milleros*) sowie im ON *Müllrose*²⁷ nw. Eisenhüttenstadt (belegt 1285 als *Melraze*) enthalten. Die beiden Ortsnamen werden als ›Siedlung eines *Milorad*‹ erklärt. Es sind Bildungen mit dem slawischen Personennamen *Milorad*, dessen Bestandteile zu slawisch *mily* ›lieb‹ und slawisch *rad* ›gern‹ zu stellen sind.
- Personennamen verbinden sich aber auch mit dem ebenfalls auf Besitzverhältnisse hinweisenden Suffix *-ov-*. Ein Beispiel hierfür ist der Name des Ortes *Reppichau*²⁸ sö. Aken. Dieser Ortsname wurde durch den Verfasser des Sachsenspiegels, Eike von Repgow, weit bekannt. In seiner historischen Schreibung bildet der Ortsname die Grundlage für den späteren Familiennamen, einen sogenannten Herkunftsnamen. Die historische Überlieferung setzt für den ON *Reppichau* mit einem Beleg aus dem 12. Jahrhundert ein: 1159 *in Ripechove*. Es wird eine altsorb. Grundform **Rěpechov-* angesetzt, zum altsorb. Personennamen **Rěpech*. Bezeichnet wird demnach die ›Siedlung eines Rěpech‹.

26 DS 28, S. 191 f.; Ernst Eichler, *Slawische Ortsnamen zwischen Saale und Neiße. Ein Kompendium*, Bd. 1–4, Bautzen 1985, 1987, 1993, 2010 (= Eichler Slaw. ON) 3, S. 198; Hist. ONB Sachsen 2, S. 63.

27 DS 36, S. 196; Eichler Slaw. ON 3, S. 198.

28 DS 38, S. 321 f.; Eichler Slaw. ON 2, S. 152 f.

- Weit aus seltener sind die aus Personennamen abgeleiteten und auf Besitzverhältnisse hinweisenden Ortsnamen mit dem *-in*-Suffix. Als Beispiel kann hier der ON *Bautzen*²⁹, obersorb. *Budyšin* ö. Dresden gelten, der 1012/18 als *Budusin* und *Budisin* belegt ist. Als altsorb. Grundform wird **Budyšin* angesetzt. Bezeichnet wird eine ›Siedlung eines Budydych bzw. Budyš‹, zum altsorb. PersN **Budydych* bzw. **Budyš*.

b) Patronymische Ortsnamen, d. h. auf die Zugehörigkeit zu einem Sippenverband hinweisende Ortsnamen

Dies sind Bildungen mit dem Suffix *-ici* bzw. *-ovici*.

Hierzu sind u. a. die folgenden Ortsnamen zu stellen: *Drögnitz*³⁰ bei Neiden, n. Torgau (überliefert 1142 als *Drogenize*), für das eine altsorb. Grundform **Droganici* angesetzt wird. Es handelt sich um eine ›Siedlung der Leute eines Drogan‹. Der Ortsname *Drögnitz* wurde mit Hilfe des altsorb. Personennamens **Drogan* gebildet. Weiterhin gehört in diese Gruppe der Name der Wüstung †*Dobernitz*³¹ w. Moritz, ö. Riesa (überliefert 1236 als *Doberdanuwiz*). Für den Namen wird eine altsorb. Grundform **Dobrodanovici* angesetzt, eine ›Siedlung der Leute eines Dobrodan‹. Dem Namen der Wüstung *Dobernitz* liegt der altsorb. Personennamen **Dobrodan* zugrunde.

4.1.2.2. Konkurrenzformen zwischen Ortsnamen aus Personennamen und Ortsnamen aus Appellativa

Nicht selten kommt als Ableitungsbasis eines Ortsnamens sowohl ein Personennamen wie auch ein Appellativum (Gattungsname) in Betracht. Dann ist mitunter eine Entscheidung schwierig. Hier kann die Realprobe die entscheidende

29 DS 28, S. 20; Eichler Slaw. ON 1, S. 30; Hist. ONB Sachsen 1, S. 46 f.

30 DS 38, S. 154; Siegfried Körner, *Untersuchungen zur slawischen Namengeographie. I. Die patronymischen Ortsnamen im Altsorbischen* (Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte, Bd. 31), Berlin 1972 (= DS 31), S. 72; Eichler Slaw. ON 1, S. 107; Hist. ONB Sachsen 1, S. 220; Ernst Eichler (Hg.), unter der Leitung von Inge Bily, bearb. von Inge Bily, Bärbel Breinfeld und Manuela Züfle, *Atlas altsorbischer Ortsnamentypen. Studien zu toponymischen Arealen des altsorbischen Gebietes im westslawischen Sprachraum*, Heft 1: Stuttgart 2000; Heft 2: Stuttgart 2003; Heft 3/4 und Heft 5: Stuttgart 2004 (= Toponymischer Atlas), Heft 3/4, S. 55.

31 Ernst Eichler und Hans Walther, *Die Ortsnamen im Gau Daleminze. Studien zur Toponymie der Kreise Döbeln, Großenhain, Meißen, Oschatz und Riesa. I* (Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte, Bd. 20), Berlin 1966 (= DS 20), S. 62 f.; Ernst Eichler, *Studien zur Frühgeschichte slawischer Mundarten zwischen Saale und Neiße* (Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte, Bd. 19), Berlin 1965 (= DS 19), S. 208; DS 31, S. 67; Eichler Slaw. ON 1, S. 85; Hist. ONB Sachsen 1, S. 191; Toponymischer Atlas, Heft 2, S. 60.

Hilfe geben, so auch bei der Erklärung der Ortsnamen *Guben*³², niedersorb. Gubin nö. Cottbus (überliefert 1211 und 1222 als *Gubin*) und *Guben*³³ nö. Melpitz (überliefert 1332 als [Johannes *de*] *Gubbyn*). Die historische Überlieferung dieser beiden Ortsnamen lässt sowohl eine Herleitung aus dem Personennamen **Guba* zu altsorb. **guba* ›Lippe, Mund, Maul‹ zu wie auch eine Erklärung als ›Ort an der Mündung‹, zum altsorb. Appellativum **guba* ›Mündung‹. Die Realprobe, d. h. die Einbeziehung der örtlichen Gegebenheiten der jeweiligen Siedlung, stützt in beiden Fällen eine Erklärung als ›Ort an der Mündung‹, denn bei *Guben*, niedersorb. Gubin nö. Cottbus fließt die *Lubst* (poln. Lubsza) in die Neiße, und *Guben* nö. Melpitz liegt zwischen den Einmündungen der Bäche *Rote Furt* und *Schwarzer Graben*.

4.1.3. *Bewohnernamen*

Neben den slawischen Ortsnamen, die ein Appellativum oder einen Personennamen enthalten, bilden die ursprünglichen Bewohnernamen die dritte Gruppe. Es handelt sich dabei um Bezeichnungen von Menschengruppen, u. a. nach der Tätigkeit der Siedler. So sei auf den Namen der Wüstung †*Poppitz*³⁴ w. Dresden hingewiesen, der 1350 als *Popuwicz* überliefert ist. Aus dieser historischen Überlieferung wird eine altsorb. Grundform **Popovici* abgeleitet, die zum altsorb. Appellativum **pop* ›Priester, Pfaffe‹ gestellt wird. Es handelt sich demnach um die ›Siedlung der Leute eines Geistlichen/des Pfarrers‹.

4.2. *Deutsche Ortsnamen*

Bei den deutschen Ortsnamen unterscheidet man einfache (Simplizia) und zusammengesetzte Bildungen (Komposita). Letztere bestehen aus einem *Bestimmungswort* und einem *Grundwort*. Häufigstes Grundwort ist in unserem Arbeitsgebiet *-dorf*. Weiterhin sind vor allem die folgenden Grundwörter zu nennen: *-au*, *-bach*, *-berg*, *-burg*, *-feld*, *-furt*, *-hain/-hagen*, *-hausen*, *-heim*, *-holz*, *-ingen*, *-leben*, *-rode/-roda*, *-stedt/-stadt*, *-tal*, *-wald(e)*.

32 DS 36, S. 246; Eichler Slaw. ON 1, S. 182.

33 DS 38, S. 192 f.; Eichler Slaw. ON 1, S. 182.

34 Wolfgang Fleischer, *Namen und Mundart im Raum von Dresden. I* (Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte, Bd. 11), Berlin 1961 (= DS 11), S. 89 f.; Eichler Slaw. ON 3, S. 95; Hist. ONB Sachsen 2, S. 202.

4.2.1. Einfache Bildungen

Hier sind u. a. mehre Ortsnamen *Borna*³⁵ belegt (zu mittelhochdeutsch *brun(ne)*, mittelniederdeutsch *borne* ›Quelle, Brunnen‹) in der Bedeutung ›Siedlung am Born/Brunnen bzw. Quellwasser‹, weiterhin *Eich-* und *Eicha-*Orte³⁶ (zu mittelhochdeutsch *eich, eiche* ›Eiche‹ bzw. ›Eichenwald‹) als Hinweis auf eine ›Siedlung bei der (großen, auffälligen) Eiche‹ bzw. Siedlung am/im Eichenwald. Zu vergleichen sind außerdem die *Eich-*Namen³⁷ in Zusammensetzung, wie: *Eichardt, Eichart; Eichbusch, -graben, -laide* und *Eichigt* sowie mehrere *Roda-* bzw. *Röda-*Orte³⁸ zu althochdeutsch *rot, rod*, mitteldeutsch-niederdeutsch *rod* ›Rodung, urbar gemachtes Stück Land‹ in der Bedeutung ›Rodungssiedlung‹.

4.2.2. Komposita (zusammengesetzte Bildungen) aus Appellativa

Hier sind u. a. Ortsnamen zu vergleichen, wie:

- *Weißwasser*³⁹, obersorb. *Běła Woda* ö. Hoyerswerda, eine ›Siedlung am weißen Wasser, am hellen, klaren Bach‹, mit dem Grundwort *-wasser* und einem Bestimmungswort, das zu mittelhochdeutsch *wīz* ›weiß, glänzend‹ zu stellen ist. Die Bestimmung der Bestandteile eines Ortsnamens erfolgt auf der Grundlage seiner historischen Überlieferung in den Quellen, vgl. zum ON *Weißwasser* den Erstbeleg 1351 *Wyzzenwasser*.

Weiterhin sei auf die folgenden Ortsnamen aufmerksam gemacht:

- *Kaltwasser*⁴⁰ sö. Niesky mit dem Grundwort *-wasser* und dem Bestimmungswort *kalt*, d. h. es handelt sich um eine ›Siedlung am kalten Bach/ Gewässer‹,
- *Lauterbach*⁴¹ ›Siedlung am hellen, klaren Bach‹,
- *Steinbach*⁴² ›Siedlung am steinigen Bach‹,
- *Schön(e)feld*⁴³ ›Siedlung an/auf dem schönen Feld‹ und
- *Kalkreuth*⁴⁴ ›Rodungssiedlung auf Kalkboden‹.

35 Hist. ONB Sachsen 1, S. 95–96.

36 Hist. ONB Sachsen 1, S. 234–235.

37 Hist. ONB Sachsen 1, S. 235–236.

38 Hist. ONB Sachsen 2, S. 293–294.

39 DS 28, S. 333; Hist. ONB Sachsen 2, S. 571.

40 DS 28, S. 117; Hist. ONB Sachsen 1, S. 469.

41 Mehrfach im Hist. ONB Sachsen 1, S. 567–569.

42 Mehrfach im Hist. ONB Sachsen 2, S. 455–457.

43 Mehrfach im Hist. ONB Sachsen 2, S. 384–386.

44 DS 20, S. 127; Hist. ONB Sachsen 2, S. 457.

4.2.3 Komposita (zusammengesetzte Bildungen), die einen deutschen Personennamen enthalten

Zahlenmäßig stark vertreten sind Komposita, bestehend aus einem deutschen Personennamen und einem deutschen Grundwort. Zu vergleichen sind hier u. a. Ortsnamen wie:

- mehrfach nachgewiesenes *Cunnersdorf*⁴⁵ ›Dorfsiedlung eines Conrad‹,
- *Reinersdorf*⁴⁶ ö. Großenhain ›Dorfsiedlung eines Rei(n)mar‹,
- *Thiemendorf*, *Thiendorf*⁴⁷, heute Ortsteil von Pulsnitz, sw. Kamenz ›Dorfsiedlung eines Thiemo‹
- und *Lampertswalde*⁴⁸ ö. Großenhain ›Rodungsort eines Lamprecht‹.

4.3. Slawisch-deutsche und deutsch-slawische Mischnamen⁴⁹

Neben den rein deutschen und den rein slawischen Ortsnamenbildungen auf der Grundlage von Personennamen sind in unserem Arbeitsgebiet auch sogenannte Mischnamen belegt. Slawisch-deutsche bzw. deutsch-slawische Mischnamen (Hybride) werden als Ausdruck eines Sprach- und Namenkontaktes angesehen.

Die Begriffsbestimmung *Mischname/Hybrid* geht von den Bestandteilen des Ortsnamens aus: slawische bzw. deutsche Ableitungsbasis + deutsches Grundwort bzw. slawisches Ortsnamensuffix. Die Wortbildung des jeweiligen Ortsnamens ist entweder deutsch oder slawisch, je nach seinem wortbildenden Element, d. h. von deutscher Wortbildung ist bei Bildungen mit einem deutschen Grundwort (z. B. *-dorf*) auszugehen, und ein slawisches Ortsnamensuffix (z. B. das patronymische *-ici*-Suffix) weist auf slawische Wortbildung hin. H. Walther betont: »unseres Erachtens wäre es günstiger, hier überhaupt nur von ›Kontaktbildungen‹ im engeren sprachlichen wie auch im weiteren historischen Sinne oder ›bilingualen Kontamination‹ zu sprechen, da ›Mischung‹ nicht ganz den sprachlichen Vorgang trifft; denn die Namenbildung vollzieht sich dabei innerhalb des strukturellen Systems einer Sprache. Namen vom Typ *Arnoltitz* (< *Arnoltici*) lassen sich nur als im Munde slawischer Sprecher, solche vom Typ *Bogomilsdorf* nur in dem deutscher Sprecher gebildet verstehen.«⁵⁰

45 Mehrfach im Hist. ONB Sachsen 1, S. 165–167.

46 DS 20, S. 273; Hist. ONB Sachsen 2, S. 273; Großenhainer Pflege, S. 240.

47 Hist. ONB Sachsen 2, S. 501–502.

48 DS 20, S. 156; Hist. ONB Sachsen 1, S. 556; Großenhainer Pflege, S. 142.

49 Vgl. hierzu auch den Anhang mit einer Karte zur Verbreitung dieses Strukturtyps sowie einem Kommentar zur Karte und einer Liste der auf der Karte verzeichneten Orte.

50 DS 26, S. 111.

4.3.1. Slawisch-deutsche Mischnamen

d. h. slawischer (hier sorbischer) Personennamenname + deutsches Grundwort (oftmals *-dorf*). Zu vergleichen ist z. B. der ON *Bomsdorf*⁵¹, niedersorb. älter *Bónojce* nw. Guben (belegt 1310 als *Boemensdorf*). Der Ortsname *Bomsdorf* wird als ›Dorf eines *Bogumik*‹ erklärt und ist mit dem deutschen Grundwort *-dorf* und dem sorb. Personennamen *Bogumił* gebildet, dessen Bestandteile zu slawisch *bog* ›Gott‹ und slawisch *mily* ›lieb‹ zu stellen sind.

4.3.2. Deutsch-slawische Mischnamen

d. h. ein deutscher Personennamenname + slawisches Ortsnamensuffix. Zu vergleichen ist hier z. B. der ON *Brauna*⁵², obersorb. älter *Brunow* w. Kamenz. Auf der Grundlage des Erstbeleges von 1225 *Brunowe* wird eine altsorb. Grundform **Brūnov-* angesetzt. Es handelt sich also um einen ›Ort eines *Brūn*‹. Der Ortsname wurde mit dem slawischen Suffix *-ov-* und dem deutschen Personennamen *Brūn* gebildet.

Weiterhin sei der im Jahre 1251 als *Borkartiz* belegte deutsch-slawische Mischname †*Burkersdorf*⁵³ genannt, bestehend aus dem deutschen Personennamen *Burghard* und dem slawischen *-ici-* Suffix. Es wird eine altsorb. Grundform **Borkartici* angesetzt, also die ›Siedlung der Leute eines *Burghard*‹.

4.4. Integration slawischer Ortsnamen ins Deutsche

Bei der Integration slawischer Ortsnamen ins Deutsche erfolgte nicht selten eine strukturelle Adaption, d. h. eine Angleichung altsorbischer Ortsnamen an das deutsche Namensystem, wovon Ableitungsbasen ebenso wie Suffixe und Endungen betroffen sein können. Gelegentlich ist anhand der historischen Überlieferung auch ›sekundäre semantische Motivierung‹⁵⁴ nachzuweisen d. h. eine sekundäre Angleichung des altsorbischen Namens an Elemente der Superstratsprache, des Deutschen. Hierzu ist z. B. der ON *Maxdorf*⁵⁵ nw. Köthen zu vergleichen. Für den Ortsnamen ist folgende historische Überlieferung belegt:

51 DS 36, S. 129.

52 DS 28, S. 37; Hist. ONB Sachsen 1, S. 107.

53 DS 38, S. 142.

54 Karlheinz Hengst, »Sekundäre semantische Motivierung slawischer Lehnnamen im Deutschen«, in *Namenkundliche Informationen* 33 (1978), S. 25–33.

55 DS 38, S. 260–261.

1166 (Personenname) *Makecherve*, 1402 *Machstorff*, 1563 *Magkstorf*, *Makstorf*. Aus dieser Überlieferung wird eine altsorb. Grundform **Makočérv*- abgeleitet. Die Namensform *Maxdorf* beruht auf sekundärer semantischer Motivierung⁵⁶ mit Anlehnung an den deutschen Personennamen *Max* und Angleichung an die deutschen genetivischen Ortsnamen mit dem Grundwort *-dorf*.

Auf eine slawische Namensform geht der Name des Ortes *Großenhain*⁵⁷ nö. Riesa zurück. Der Erstbeleg von 1205 als *Ozzec* wird zu einer altsorb. Grundform **Osěk* gestellt, zum altsorb. Appellativum **osěk* ›Verhau‹. Bezeichnet wird also ein ›Platz, der durch einen Verhau geschützt ist‹. Seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts begegnet die deutsche Übersetzung *Hagen*, *Hain* (historische Überlieferung: 1224 Berwardus plebanus *de Hagen*) des ursprünglich slawischen Namens. Ab 1663 (historische Überlieferung: 1663 *Großen Hain*) erscheint der Zusatz *groß* zur Unterscheidung von den zahlreichen anderen *Hain*-Orten.

4.5. Deminutivische Ortsnamen

Einige Ortsnamen enthalten das Deminutivsuffix *-chen*, so der ON *Stölpchen*⁵⁸ ö. *Großenhain* (historische Überlieferung: 1406 *Stolpen*, ..., 1463 *Stolpichin*; altsorb. Grundform **Stolpno*), bei dem *-chen* bereits seit dem 15. Jahrhundert in der Überlieferung auftritt. Der ON *Skäßchen*⁵⁹ nö. *Großenhain* (historische Überlieferung: 1322 *Scassowchin*, *Schassowchin*) wurde mit Hilfe des Deminutivsuffixes *-chen* vom ON *Skassa* w. *Großenhain* abgeleitet. Nicht zuletzt sei auf *Döbritzchen*⁶⁰ s. *Großenhain* verwiesen. Hier übernahm der Zusatz *klein* (lat. *parvus*) zeitweilig die Funktion des Deminutivsuffixes, vgl. die historischen Belege: 1378 Dobirwicz *parvum* und 1418 *Cleynen* Dobruwicz.

4.6. Unterscheidende Bestimmungswörter (unterscheidende Zusätze)

Zu einer Reihe von Ortsnamen tritt im Laufe der Überlieferung ein unterscheidendes Bestimmungswort, wie *Groß-/Klein-*, *Alt-/Neu-*, *Hohen-/Unter-*, *Nieder-/Ober-*, *Deutsch-/Wendisch-* (*Wünschen-*), *Bad-*, *Mark(t)-*, *Langen-* u. ä. Zu

56 Hengst, Sekundäre semantische Motivierung (Fn. 54).

57 DS 20, S. 105; Eichler Slaw. ON 3, S. 44; Hist. ONB Sachsen 1, S. 362–363; Großenhainer Pflege, S. 100.

58 DS 20, S. 330; Eichler Slaw. ON 3, S. 239; Hist. ONB Sachsen 2, S. 466; Großenhainer Pflege, S. 184 und S. 70.

59 DS 20, S. 318; Eichler Slaw. ON 3, S. 256; Hist. ONB Sachsen 2, S. 426; Großenhainer Pflege, S. 86 und S. 70.

60 DS 20, S. 65; Hist. ONB Sachsen 1, S. 197; Großenhainer Pflege, S. 203 und S. 70.

vergleichen sind z. B. im Gebiet der Großenhainer Pflege⁶¹: *Groß-* in *Großdobritz*, *Großenhain* und *Großröhrsdorf*; *Klein-* in *Kleinkrauschütz*, *Kleinnaundorf* und *Kleinthiemig*, weiterhin *Groß-* und *Kleinraschütz*, außerdem *Nieder-* und *Oberschautitz* sowie *Neu-* und *Altleis*. *Nasseböhlen* verdankt sein unterscheidendes Bestimmungswort der Lage in einer feuchten Bachaue.

4.7. Semantische Klassifikation der Ortsnamen

Neben der Klassifikation nach ihrer Struktur und Bildung können die Ortsnamen auch nach der *Semantik*, d. h. nach der Bedeutung ihrer Ableitungsbasen, klassifiziert werden. Dabei wird gewöhnlich unterschieden zwischen a) *Naturnamen* und b) *Kulturnamen*.

a) Betrachten wir zunächst die *Naturnamen*. Sie enthalten u. a. Hinweise auf die Lage eines Siedlungsplatzes, auf Besonderheiten der Landschaft und des Bodens sowie auf Pflanzen und Tiere.

- Auf die Lage des Siedlungsplatzes ›am See‹ weist z. B. der ON *See*⁶², obersorb. *Jězor* w. Niesky (historische Überlieferung: um 1390 [Ulrich de] *Sehe*) hin. Dem deutschen Ortsnamen *See* entspricht auch die obersorb. Namensform *Jězor*, vgl. das obersorb. Appellativum *jězor* ›See‹.
- Auf eine Erhebung im Gelände bezieht sich der slawische ON *Guhra*⁶³, obersorb. *Hora* s. Königswartha (historische Überlieferung: 1312 [Ticzco de] *Gor*). Für diesen Ortsnamen wird eine altsorb. Grundform **Gora* bzw. **Gory* (Plural) angesetzt, zum altsorb. Appellativum **gora* ›Berg‹. Zu vergleichen ist außerdem heutiges obersorb. *hora* und niedersorb. *góra* ›Berg‹. Es handelt sich bei *Guhra* um eine ›Siedlung am/auf dem Berg‹. Hier ist ebenfalls der slawische ON *Belgern*⁶⁴ sö. Torgau anzuschließen (historische Überlieferung: 973 *Belgora*), für den eine altsorb. Grundform **Běla gora* ›weißer Berg‹ angesetzt wird, zu altsorb. **běly* ›weiß‹ und **gora* ›Berg‹. *Belgern* ist also eine ›Siedlung an einem weißen/hellen Berg‹. Auf Erhebungen weisen ebenfalls die zahlreichen *Kollm-* und *Kulm-*Ortsnamen im deutschslawischen Siedlungs- und Sprachkontaktgebiet zwischen Saale und Neiße hin, so der ON *Kollm*⁶⁵, obersorb. *Chołm* w. Niesky (historische Überliefe-

61 Inge Bily, »Zu den Ortsnamen und ihrer Bildung«, in *Großenhainer Pflege* S. 67–70, besonders S. 70.

62 DS 28, S. 283; Hist. ONB Sachsen 2, S. 399.

63 DS 28, S. 91; Eichler Slaw. ON 1, S. 183; Hist. ONB Sachsen 1, S. 374.

64 DS 38, S. 121; Eichler Slaw. ON 1, S. 34; Hist. ONB Sachsen 1, S. 53.

65 DS 28, S. 133 f.; Eichler Slaw. ON 2, S. 46; Hist. ONB Sachsen 1, S. 507.

zung: 1396 zu *Kolme*). Für *Kollm* wird eine altsorb. Grundform **Chołmno* bzw. **Chołmina* angesetzt, zum altsorb. Appellativum **chołm*/**chulm* ›Hügel‹. Bezeichnet wird eine ›Siedlung am/auf dem Hügel‹. Zu vergleichen ist auch obersorb. *chołm* und niedersorb. veraltet *chólm* ›Hügel‹.

- Auf die Lage des Siedlungsplatzes in einem feuchten Gebiet deuten Namen wie *Luga*⁶⁶, obersorb. *Łuh* s. Königswartha (historische Überlieferung: 1415 *Lugk*) und *Lug*⁶⁷, niedersorb. *Ług* ö. Finsterwalde (historische Überlieferung: 1460 *Lugk*) hin. Für beide Ortsnamen wird eine altsorb. Grundform **Ług* bzw. *Ługy* (Plural) angesetzt, zum altsorb. Appellativum *ług* ›Grassumpf‹. Zu vergleichen ist hierzu ebenfalls obersorb. *łuh*, älter *ług* und niedersorb. *ług* ›Grassumpf, sumpfige Niederung, Wiesenbruch‹. Das Appellativum *łuh* bzw. *ług* ist auch in Flurnamen der Ober- und Niederlausitz häufig belegt.

b) Nehmen Ortsnamen aus Appellativa auf die Siedlungstätigkeit des Menschen ganz allgemein Bezug und enthalten sie einen Hinweis auf Befestigungsanlagen, auf Landwirtschaft und Handwerk, auf religiöses und soziales Leben o. ä., so handelt es sich um *Kulturnamen*.

- Einen Hinweis auf die Siedlungstätigkeit der Bewohner gibt u. a. der slawische ON *Sedlitz*⁶⁸, obersorb. *Sedlišćo* nō. Senftenberg, der 1449 als *Sedelicz* belegt ist. Aus der historischen Überlieferung wird eine altsorb. Grundform **Sedlišče* abgeleitet, zu altsorb. **sedło* ›Sitz, Siedlung‹ bzw. auch altsorb. **sedlišče* in derselben Bedeutung. Zu vergleichen sind ebenfalls obersorb. *sedlišćo* ›Siedlung, Dorfstätte‹ und niedersorb. *sedlišćo* ›Ansiedlung‹. In diesem Zusammenhang sei auch der Name der Ortswüstung †*Starzeddel*⁶⁹ bei Neuzelle erwähnt, der 1268 als *Starzedel* belegt ist, und für den eine altsorb. Grundform **Stare sedło* ›alte Siedlung‹ angesetzt wird, zu altsorb. **stary* ›alt‹ und **sedło* ›Siedlung‹.
- Einen Bezug zur Vegetation stellen die Ableitungsbasen slawischer Ortsnamen wie *Gävernitz*⁷⁰ s. Großenhain (altsorb. **javor* ›Ahorn‹) und (*Klein-*) *Krauschütz*⁷¹ nō. Großenhain (altsorb. **gruš(v)a* ›Birne, Birnbaum‹) her.
- In den obersorb. Namenformen *Biskopicy* für *Bischdorf*⁷² ö. Löbau (über-

66 DS 28, S. 177; Eichler Slaw. ON 2, S. 155; Hist. ONB Sachsen 1, S. 626.

67 DS 36, S. 190; Eichler Slaw. ON 2, S. 155.

68 DS 28, S. 283; Eichler Slaw. ON 3, S. 224.

69 DS 36, S. 232.

70 DS 20, S. 83; Eichler Slaw. ON 1, S. 132; Hist. ONB Sachsen 1, S. 294; Großenhainer Pflege, S. 225.

71 DS 20, S. 145; Eichler Slaw. ON 2, S. 75; Hist. ONB Sachsen 1, S. 531.

72 DS 28, S. 30; Hist. ONB Sachsen 1, S. 74.

liefert 1227 als [Arnoldus, Waltherus *de*] *Biscofisdorf*) sowie *Bischheim*⁷³ sw. Kamenz (belegt 1225 als [Cunradus *de*] *Bischofesheim*) und auch *Bischofswerda*⁷⁴ w. Bautzen (belegt 1227 als *Biscofswerde*) liegt als Benennungsmotiv ein Bezug zu Besitzungen eines *Bischofs* vor. Zu vergleichen sind außerdem die Appellativa: obersorb. *biskop* und niedersorb. *biskup* ›Bischof‹.

5. Flurnamen

Flurnamen (auch: Flurbezeichnungen, Anonikonyme) sind Bezeichnungen für alle nicht bewohnten Örtlichkeiten. Sie dienen der Orientierung im Raum. Es handelt sich dabei um Benennungen von Wiesen, Äckern, Waldstücken u. ä., aber auch kleinerer Gewässer sowie von Uferabschnitten größerer Gewässer.

5.1. Struktur der Flurnamen

Wie Siedlungsnamen können die Flurnamen nach ihrer *Struktur* unterteilt werden in:

- a) Simplizia (einfache Namen), z. B. *Hag* ›Einfriedung‹, *Grund* ›Vertiefung; schmales, tief eingeschnittenes Tal; Schlucht‹, *Reut* ›Rodeland, Rodungssiedlung‹, *Warte* ›Siedlung, von der aus gelauert, ausgespäht, ausgeschaut wird‹
- b) und Komposita (zusammengesetzte Namen), z. B. *Flutgraben*, *Lehmberg*, *Mägdebrunnen*.

Die Komposita bestehen überwiegend aus zwei Wörtern. Nur ein geringer Teil ist dreigliedrig, z. B. *Apfelgartenacker*, *Heuhauswiese*. Die geringe Zahl solcher mehr als zwei Glieder umfassenden Komposita erklärt sich aus der Tendenz zur Kürzung längerer Wortverbindungen, die zu einer größeren Zahl von Klammerformen führte, wie *Flachs(rösten)tal*, *Silber(pappel)berg* u. ä.

Als Grundwörter der Komposita, d. h. der zusammengesetzten Flurnamen, dienen vorwiegend typische Flurwörter wie *Acker*, *Anger*, *Bach*, *Berg*, *Born*, *Brunnen*, *Feld*, *Fleck*, *Garten*, *Gelänge*, *Graben*, *Grube*, *Grund*, *Gut*, *Hain*, *Hart*, *Höhe*, *Holz*, *Hufe*, *Hügel*, *Land*, *Leite*, *Loch*, *Rain*, *Rand*, *Ried*, *Rode*, *Schlag*, *Steig*, *Stück*, *Teich*, *Wald*, *Weg*, *Weide*, *Wiese*, *Winkel*.

73 DS 28, S. 30; Hist. ONB Sachsen 1, S. 74–75.

74 DS 28, S. 31; Hist. ONB Sachsen 1, S. 75.

5.2. Semantik der Flurnamen

Wie die Siedlungsnamen können auch die Flurnamen nach der *Semantik*, d. h. der Bedeutung ihrer Ableitungsbasen bzw. ihrer Namenglieder, in Natur- und Kulturnamen unterteilt werden.

a) Naturnamen

Dazu gehören Flurnamen mit einem Hinweis auf die allgemeine Gestalt eines Flurstücks (*Winkel, Eck*), auf Bodenvertiefungen (*Grund, Dorfgraben, Lindental*), auf Erhebungen (*Berg, Höhe, Lehmberg*), auf die natürliche Bodenbeschaffenheit (*Gries, Schrot* als Hinweis auf feines Geröll), auf Wasser (*Am Bach, Flutgraben*), auf Wald und Bäume (*Am Wald, Gräfenhain*), auf Grasland (*Obere Wiese*), auf die Fauna (*Vogelsang, Fuchsloch*) usw.

b) Kulturnamen

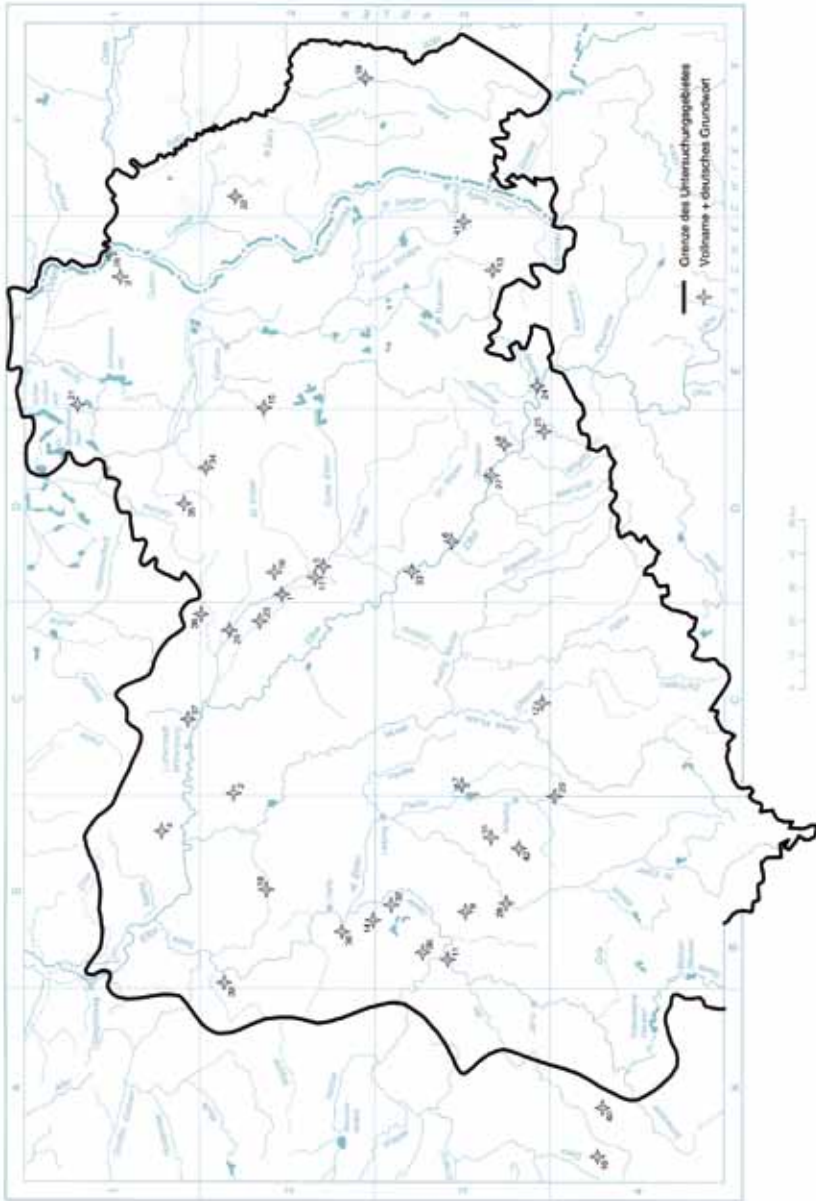
Kulturnamen bezeichnen Teile der Landschaft, die durch den Eingriff des Menschen umgestaltet und verändert wurden, so: Hinweise auf Rodungen (*Brand, Reut*), auf Nutzland (*Oberfeld, Kleiner Acker*), auf Wiesen- und Weideland (*Erlenwiese*), auf Viehzucht (*Kuhtrift, Gänsewiese*), auf Sonderkulturen (*Hopfungarten, Weinberg*), auf Maßeinheiten (*Morgen, Tagwerk*), auf Forstwirtschaft (*Pflanzgarten*), auf Sonderland (*Gemeinde, Allmende* für Flurstücke, die von der Allgemeinheit genutzt werden), auf Gewerbe (*Mühl* als Hinweis auf Mühlen, *Fischgrub* als Hinweis auf Fischfang), auf Abbau von Bodenschätzen (*Erzberg, Am Steinbruch*), auf technische Anlagen (*Am Wehr*), auf Verkehrswege (*Furtwiese, Eselsteig*), auf das Wehrwesen (*An der Heerstraße, Warte*), auf vor- und frühgeschichtliche Fundplätze (*Hünenfeld*), auf Herrschaftsverhältnisse und Abgabenwesen (*Herrenacker*), auf Rechtsverhältnisse (*Dingstatt, Galgenberg*), auf Religion und Kirche (*Klosterwiese, Pfaffenholz*), auf Volksglauben und Sagen (*Hexenacker, Teufelsgraben*).

Ein Zitat des Geographen Walter Sperling soll unsere Ausführungen abschließen: »Namen sind ein unverzichtbarer Bestandteil unserer räumlichen Umwelt [...]«⁷⁵. Daher sollten geographische Namen einen festen Platz in landeskundlichen Bearbeitungen haben.

⁷⁵ Walter Sperling, »Geographische Namen als interdisziplinäres Forschungsfeld. Disziplinhistorische und methodologische Aspekte«, in Heinz Peter Brogiato (Hg.), *Geographische Namen in ihrer Bedeutung für die landeskundliche Forschung und Darstellung. Referate des 8. Arbeitstreffens des Arbeitskreises »Landeskundliche Institute und Forschungsstellen in der Deutschen Akademie für Landeskunde«*, Trier 21.–23. Mai 1998 (Dokumentationszentrum für Deutsche Landeskunde. Universität Trier. Berichte und Dokumentationen 2), Trier 1999, S. 17–41, hier S. 31.

Anhang: Karte »Slawisch-deutsche Mischnamen des Strukturtyps Bogomitsdorf«⁷⁶

Typkarte 4: Zweigliedriger slawischer Vollname + deutsches Grundwort (Typ Bogomitsdorf)



⁷⁶ Grundlage dieser Karte ist die Karte Nr. 4 aus dem Atlas altsorbischer Ortsnamentypen (Toponymischer Atlas, Heft 2).

Kommentar zur Karte

Die Karte zeigt die Verbreitung der Ortsnamen des Gebietes zwischen Saale und Neiße, die zu den slawisch-deutschen Mischnamen des Strukturtyps *Bogomilsdorf* gehören. Dies sind Ortsnamen, die aus einem zweigliedrigen slawischen Personennamen, wie z. B. L'uborad, Miroslav, Radogost und einem deutschen Grundwort, meistens *-dorf*, bestehen.

Das Kartenbild zeigt eine Lokalisierung der Orte dieses Strukturtyps entlang der Gewässerläufe.

An Saale, Elbe und Schwarzer Elster sind die Orte regelrecht »aufgereiht«. Auch die Orte außerhalb dieser »Aufreihung« liegen fast durchweg an einem Gewässer, vgl. z. B. an der Mündung der Neiße in die Oder (Nr. 26, Nr. 3), im Gebiet zwischen Neiße und Bober (Nr. 22, Nr. 19) und an der Pleiße (Nr. 7, Nr. 29).

Weiterhin treten die folgenden Areale hervor:

- entlang der Saale besonders im Abschnitt zwischen Halle und Naumburg,
- entlang der Elbe zwischen Riesa und Pirna,
- entlang der Schwarzen Elster zwischen Jessen und Elsterwerda,
- im Gebiet um Altenburg.

Vereinzelte Nachweise begegnen:

- im Gebiet der mittleren Elbe (Nr. 4, Nr. 37, Nr. 2),
- in Thüringen, schon außerhalb des eigentlichen Arbeitsgebietes (Nr. 10, Nr. 40),
- in der Niederlausitz (Nr. 35, Nr. 34, Nr. 15) und
- in der Oberlausitz (Nr. 13, Nr. 41).

Alphabetische Liste⁷⁷ der Ortsnamen zur Karte

- [D2] 1. BOMSDORF n. Übigau: 1314 Bochemanzdorf
[C2] 2. †BOMSDORF n. Gräfenhainichen: 1200 Bomelstorff, 1207 Bogemelesdhorp
[E1] 3. BOMSDORF nw. Guben, niedersorb. Bónoyce: 1310 Boemensdorf, 1327 Bogemilsdorf
[B1] 4. †BOMSDORF s. Thießen, nö. Roßlau: 1315 Bomstorp, 1317 Bomelstorp
[D2] 5. ZOBERSDORF s. Bad Liebenwerda: 1376 Czaberstorph, 1405 Czoberstorff, 1441 Zcobirsdorff, 1460 Czabirsdorff
[D3] 6. ZASCHENDORF, (ALT-, NEU-) sö. Meißen: 1350 Zcaslawendorf
[C3] 7. †ZASCHLAUSDORF nw. Borna: vor 1150 (1105) Scazlausdorf

77 Die Liste der Ortsnamen enthält zu jedem Namenstichwort folgende Angaben: zunächst und in eckigen Klammern die Koordinaten des jeweiligen Ortes auf der Karte. Daran schließen sich die laufende Nummer des Ortes und sein Name, weiterhin die Lokalisierung des Ortes und nach einem Doppelpunkt die älteste historische Überlieferung des Namens an.

- [D3] 8. ZASCHENDORF nnw. Pirna: 1361 Zaslensdorff, 1378 Zczalawendorf
 [B3] 9. ZASCHENDORF nw. Zeitz: 1182 Zoscendorf (vermutlich hierzu), 1378 Czaschindorf
- [A4] 10. KETTMANNSHAUSEN sö. Arnstadt: um 1450 Kethemanzhusen, 1569 Kethmanshausen
- [B3] 11. †KOTTMERODE wnw. Naumburg: 1160 Kothemeroth
- [C3] 12. KÖTHENDORF ssö. Rochlitz: 1490 Kotmarstorff
- [E3] 13. KOTTMARSDORF s. Löbau: 1306 Khotdemersdorpp, Khotemersdorff
- [B2/3] 14. †MELMSDORF wnw. Merseburg: 1193 Melmerisdorf, 1206 Malmarestorp
- [D/E2] 15. NEBENDORF sö. Calau, niedersorb. Njabodojce: 1527 Nebindorf
- [D2] 16. NEXDORF w. Doberlug-Kirchhain, niedersorb. Nĕgojce: 1300 Nicranstorff
- [D2] 17. †NÜSSELSDORF zweifelhafte Wüstung nw. Bad Liebenwerda: 1487 Nysseldorf, 1543 Nüsseldorf
- [B2] 18. PRIESDORF sö. Köthen: (983) 14.–15. Jh. Preberesthorpe
- [F2] 19. ehem. dt. PRINZDORF, auch PRIMSDORF, nw. Bolesławiec / ehem. dt. Bunzlau, ehem. obersorb. Přemyslecy, heute poln. Przejęsław: 1454 Premelsdorf, 1460 Premylsdorff, 1593 Primsdorf
- [C2] 20. PREMSENDORF sö. Schweinitz: 1378 Premsendorff
- [E1] 21. PREMSDORF wsw. Beeskow, niedersorb. Pšemyšojce: 1460 Permsdorff, Premsdorf, 1496 Premßdurff
- [F2] 22. ehem. dt. BRINSDORF, nw. Żary / ehem. dt. Sorau, heute poln. Bronice: 1538 Prinstorff, 1541 Brondorf, 1658 Brinßdorf
- [C2] 23. RAHNISDORF sw. Herzberg: 1380 Rademerstorff
- [E3] 24. RATHMANNSDORF ö. Pirna: 1445 Rademstorff, 1446 Radmenstorff
- [D3] 25. ROTTWERNSDORF sö. Pirna: 1337 Rateberndorf
- [E1] 26. RATZDORF n. Guben, niedersorb. Radšow: 1316 Razlawestorph, Razlausdorp
- [D3] 27. (†)ROSSENDORF ö. Dresden: 1350 Roslawendorf, Roslendorf, 1429 Rossendorf
- [B3] 28. ROSSENDORF sw. Zeitz: 1487 Rossendorf, 1499 Rossendorf
- [B/C4] 29. †ROSSENDORF ö. Gößnitz, s. Altenburg: 1317 Rozzelawendorff, 1336 Roslawindorf
- [B2] 30. †ROSSELSDORF w. Halle: (Mitte 9. Jh.) Ende 11. Jh. Rozuualesdorpf
- [B3] 31. ZIPSENDORF w. Meuselwitz, ö. Zeitz: (1168) 14. Jh. Cybezlaundorf, (1268) 16. Jh. Zipzlawendorff
- [B3] 32. †SDIMISLSDORF s. Merseburg: 9. Jh. Zidimuslesdorpf
- [D3] 33. †SETLEBORESDORF sö. Riesa: (983) Kopie 18. Jh. Setleboresdorf
- [D2] 34. SCHLABENDORF sö. Luckau, niedersorb. Chošćišća: 1210 Zlauborendorf
- [D1] 35. †SCHLABE(R)SDORF wnw. Luckau: 1527 wuste mark Schlaberstorff
- [B3] 36. SCHLEBERODA n. Naumburg: 1308 Slauernode
- [C1] 37. †SCHMEILSDORF ö. Wittenberg: 1388–1440 Smilstorph, 1437 Smilstorff
- [C1/2] 38. SCHMIELSDORF n. Herzberg: 1419 Smylsdorf, 1424 Smylstorff
- [A/B2] 39. †TEICHENDORF sw. Aderstedt: 1194 Techemendorp
- [A4] 40. ehem. TEICHMANNSDORF, h. Ehrenstein sö. Arnstadt: 1217 Tichmannestorph
- [E3] 41. DEUTSCH-PAULSDORF sw. Görlitz, obersorb. Nĕmske Pawlecy: 1285 Pawilstorf, que olim Wizlawindorf vocabatur, 1377 Paulstorff, 1406 Pawilstorf
- [B3] 42. †ZAMISLSDORF sö. Zeitz: 1069 Zamvzlesdorf

Heidrun Wozel

Gegenwärtige Volksfeste und Brauchpflege in Sachsen als regionale Identifikations- und Wirtschaftsfaktoren

Volkskundliche Betrachtungsweisen

Als der Name »Volkskunde« in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufkam, wurde er in ähnlichem Sinne wie »Völkerkunde«, »Ethnographie« und »Ethnologie« vor allem in Werken zur Landesbeschreibung und Staatswissenschaft in enger Beziehung zu Geographie und Geschichte verwendet. 1981 veröffentlichte der Münchner Volkskundler Helge Gerndt den Band »Kultur als Forschungsfeld«, der, mehrfach aufgelegt und erweitert, von vielen Interessierten benutzt worden ist, weil er, über eine Einführung in das Fach Volkskunde hinausgehend, ein »kleines Panorama von Zugängen sichtbar machen wollte« und wissenschaftliche Fragestellungen exemplarisch aufzeigte.¹ Volkskunde wird überwiegend als eine empirisch arbeitende, sowohl historisch als auch soziologisch orientierte Kulturwissenschaft aufgefasst, die sich meist auf europäisches Kulturgut bezieht. Als »Erfahrungswissenschaft« geht sie unmittelbar von Beobachtung, Befragung und Objektüberlieferung (auch Schriftmaterial) aus und ist in ihrer Arbeitsweise von älteren Fachtraditionen hinsichtlich qualitativer, hermeneutischer Verfahren vorgeprägt. Mit der Untersuchung traditionsbedingter Zeugnisse im Alltagsleben trägt die Volkskunde zum Verständnis kultureller Lebensvorgänge bei.

Eine volkskundliche Untersuchung ist in der Regel »mehrdimensional« angelegt und wendet in einer geordneten Folge verschiedene Betrachtungsperspektiven an:

1. Das Vergleichen im Raum führt zur Konstatierung von Verbreitungsgebieten und Verbreitungsgrenzen – dahinter steht die Frage nach kulturlandschaftlichen oder kulturräumlichen Zusammenhängen bzw. nach Kulturgrenzen (Kulturraumforschung). Es seien an dieser Stelle beispielsweise die

1 Vgl. Helge Gerndt, *Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten*, hg. vom Institut für deutsche und vergleichende Volkskunde der Universität München (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Band 5, 2., erweiterte Auflage), München 1986, Vorwort.

Volkskundeatlanten und ihre Informationen über die räumliche Verbreitung kultureller Erscheinungen genannt.

2. Das Vergleichen in der Zeit führt zur Konstatierung von kontinuierlichen oder sprunghaften Abläufen und zeitlichen Schichtungen – dahinter steht die Frage nach kulturellem Wandel, nach Tradierungsprozessen und Kontinuitäten (Kulturgeschichtsforschung).

3. Das Vergleichen im sozialen Feld führt zur Konstatierung von Anpassungserscheinungen (Enkulturation, Akkulturation), Assimilationsbarrieren und sozialen Schichtungen. Gruppen- oder schichtenspezifischen Normen und Kulturmuster werden untersucht (Gruppenkultur-Forschung).

4. Das Vergleichen im psychischen Feld führt zur Konstatierung von »Weltbildern« und »Geistigkeiten« – dahinter steht die Frage nach individuellen oder kollektiven Motivationsfeldern und Verhaltensmustern, nach archetypischen Vorstellungen und Symbolverstehen (kulturelle Verhaltensforschung).

Im Laufe der Zeit hat sich ein spezieller »Sachkanon« herausgebildet. Eine traditionelle volkskundliche Regional- oder Ländermonographie behandelt etwa folgende Gebiete: Siedlung, Haus, Möbel, Gerät, Nahrung, Kleidung, Arbeit, Brauch, Spiel, Sport, Schauspiel, Tanz, Musik, Lied, Erzählung, Sprichwort, Lesestoff, Glaubensvorstellungen, Heilpraktik, Recht. Problematisch wird eine solche Auflösung der Alltagskultur in eine Materialiensumme dann, wenn die Sachgliederung nicht mehr als ein arbeitstechnisches Orientierungs- und Ordnungsmittel angesehen, sondern zu einem Abbild des jeweiligen Kulturgefüges erhoben wird.² Der Sachkanon korrespondiert mit spezielleren volkskundlichen Subdisziplinen: Hausforschung, Ergologie (Gerätekunde), Brauchforschung, Rechtliche Volkskunde – volkskundliche Bibliographien oder Handbücher sind oft entsprechend gegliedert.

Ein kleiner wissenschaftsgeschichtlicher Exkurs

Die Behauptung, dass der Anfang volkskundlichen Denkens im 15. Jahrhundert liegt, lässt in Lehrveranstaltungen viele Studenten interessiert aufhorchen. So wird in dem eingangs zitierten Band »Kultur als Forschungsfeld« davon ausgegangen, dass das Auffinden der völkerkundlichen Beschreibung des Tacitus, der »Germania«, dazu beigetragen hat, dass mit gesteigerter Aufmerksamkeit und einer notwendigen Distanz die Erscheinungen des zeitgenössischen Volks-

² Vgl. Helge Gerndt, *Studienskript Volkskunde: eine Handreichung für Studierende*, hg. vom Institut für deutsche und vergleichende Volkskunde der Universität München (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Band 12), München 1990, S. 75–76.

lebens mit den bei Tacitus geschilderten Lebensverhältnissen verglichen worden sind. Das Bewusstwerden des Alltags im Humanismus wurde als erster Schritt in einer »Geschichte volkskundlichen Fragens« charakterisiert.³ In der Barockzeit verlagerte sich das Interesse stärker auf »curiosa«. Erst die Epoche der Aufklärung setzte die Beschreibung des Alltagslebens in größerem Umfang fort. Nicht nur Boden-, Wetter-, Wirtschafts- und Sozialverhältnisse wurden aufgezeichnet, sondern auch Erscheinungen der Alltagskultur: die Gewohnheiten im Bauen und Wohnen, bei Kleidung und Nahrung, bei der Arbeit und beim Feiern von Festen. Neben die Beschreibungen des Volkslebens durch die Aufklärer trat gegen Ende des 18. Jahrhunderts die gründliche, über die Frage der Zweckmäßigkeit hinausgehende Einzelbetrachtung, die Interpretation. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts folgte der Schritt zur Zusammenschau. 1858 forderte der Kulturhistoriker und Journalist Wilhelm Heinrich Riehl die »Erkenntnis des Volkslebens« aus der ganzen Fülle seiner Äußerungen, der geistigen Überlieferung und der materiellen Ausprägungen. Mit dem Vortrag »Die Volkskunde als Wissenschaft« wurde von ihm erstmals die Volkskunde als eigenständiges Fach postuliert, das aus der vergleichenden Beobachtung seine Gesetze entwickelt. Auch Jacob Grimm und Wilhelm Mannhardt (1875/77 entstand nach einer umfangreichen Befragung sein Werk »Wald- und Feldkulte«) präferierten eine vergleichende Arbeitsweise. Die Untersuchungen konnten in eine einheitliche Wissenschaft münden.

Kulturraumforschung seit den 1920er Jahren

Die kulturräumliche Volkskunde hat sich aus der Dialektgeographie entwickelt. Sowohl in den »Kulturströmungen« der Rheinlande wie in den »Kulturräumen« des mitteldeutschen Ostens fiel ihr lediglich die Aufgabe zu, von der Sprachgeschichte herausgearbeitete Räume aufzufüllen und zu untermauern. Breite Quellensammlungen fehlten zunächst.

1925 führte die Universität Bonn einen interdisziplinären Kurs durch, an dem der Sprachwissenschaftler Theodor Frings, der Landeshistoriker Hermann Aubin, der Volkskundler Josef Müller und der Kunsthistoriker Heribert Reiners beteiligt waren. Die Ergebnisse des Kurses wurden 1926 unter dem Titel »Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden« veröffentlicht. Dieses Buch stellte einen neuen methodischen Ansatz der geschichtlichen Landeskunde vor, denn kulturräumliche Phänomene, zu denen die Wissenschaftler auch Festbräuche zählten, wurden kartographisch verzeichnet und in

3 Gerndt, Kultur als Forschungsfeld (Fn. 1), S. 20–22.

ihrer Abhängigkeit von exogenen Determinanten – wie naturräumlichen Verhältnissen, politischer Geschichte, Wirtschaftsgeschichte, Verkehrswegen und konfessionellen Verteilungen – interpretiert. Als Theodor Frings bald darauf an der Universität Leipzig ein ähnliches Projekt durchführte, bezog er die Geographen Wolfgang Ebert, den Landeshistoriker Rudolf Kötzschke, die Wortgeographin Käthe Gleisberg und den Volkskundler Gerhard Streitberg ein und veröffentlichte 1936 die Ergebnisse unter dem Titel »Kulturräume und Kulturströmungen im mitteldeutschen Osten«.

Für den volkskundlichen Teil hatten im Rheinland eigene Erhebungen die Grundlage bilden können. Gerhard Streitberg dagegen musste auf inzwischen publiziertes Material aus der Erhebung zum Atlas der deutschen Volkskunde (ADV) von 1933 zurückgreifen, das sich allerdings nur auf das Weihnachtsfest bezog. Allen an dem Projekt Beteiligten war klar, dass sich aus den Umfrageergebnissen zu einem einzigen Fest keine volkskundliche Gliederung des sächsisch-thüringischen Raumes ableiten ließ. Streitbergs Text galt damals als Versuch, den Weg für weitere Untersuchungen zu weisen.⁴ Es ist hervorzuheben, dass in diesen Projekten der Universitäten Bonn und Leipzig die Herausbildung der Phänomene als Ergebnis vielschichtiger und veränderbarer Determinanten gewertet wurde. Der Historiker Karl Lamprecht gliederte seinem an der Universität Leipzig 1909 gegründeten Institut für Kultur- und Universalgeschichte eine Abteilung Volkskunde an; die Leitung übernahm Eugen Mogk.

Nach 1945 waren es vor allem die volkskundlichen Institute der Universitäten Bonn und Münster, die den kulturräumlichen Ansatz weiterführten und durch die Kombination der räumlichen Daten mit Serienquellen weiterentwickelten. Denn an beiden Instituten lagerte und lagert das ADV-Material und ein Schwerpunkt der kulturräumlichen Arbeit war und ist die Auswertung dieser Daten in Form von Karten und Kommentaren.⁵

In Münster entwickelte Günter Wiegelmann theoretische Grundpositionen zur regionalen Gliederung der Kultur, die eine lebhafte Diskussion mit Helge Gerndt und Dieter Kramer auslösten.⁶ Während der Arbeit am Atlas der deutschen Volkskunde (1955–68) veröffentlichte Wiegelmann 1961 seinen

4 Vgl. Christoph Kühn, »Festbrauch- und Kulturraumforschung im Rheinland und auch in Sachsen«, in Landesverein Sächsischer Heimatschutz e. V., Arbeitsgruppe Festforschung des Fachbereiches Volkskunde/Volkskunst (Hg.), *Volksfeste in Sachsen*, Tagungsheft zur Tagung »Kontinuität und Wandel in der Gestaltung Sächsischer Volksfeste der Gegenwart«, Dresden 1994, S. 30–33.

5 Ebd., S. 30–31.

6 Günter Wiegelmann, »Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle«, in Günter Wiegelmann (Hg.), *Grundlagen der Europäischen Ethnologie*, Band 1, 2., erweiterte Auflage, Münster 1995.

ersten Beitrag zu Fragen der kulturräumlichen Gliederung. Weitere theoretische Konzepte folgten, in denen er unter anderem die Meinung vertrat, dass bei einer umfassenden, wirklich befriedigenden Gliederung der volkstümlichen Kultur mehrere Wissenschaften zusammenwirken müssen. Außer der Volkskunde seien dies Geschichtliche Landeskunde, Mundartforschung und Anthropogeographie.⁷

Forschungsrichtungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Nachdem im Nationalsozialismus eine rassenkundlich, volkserzieherisch und volkstumpflegerisch ausgerichtete Volkskunde propagiert worden war, kam es nach dem Zweiten Weltkrieg zur notwendigen Neuorientierung. 1946 veröffentlichte Richard Weiß die »Volkskunde der Schweiz«.⁸ Diese Zusammenschau einer regional begrenzten Volkskultur wurde allgemein als vorbildlich anerkannt. Weiß unterschied zwischen objektivem und subjektivem Raum. Der anhand der äußeren Merkmale topografisch recht genau zu fassenden objektiven Raumstruktur stellte er den in der Vorstellung der Menschen vorhandenen Heimatraum gegenüber.

Seit den 60er Jahren herrschte eine Tendenz zur kritischen Überprüfung und Erweiterung des volkskundlichen Aufgabenbereichs. Auf einer Klausurtagung in Falkenstein wurde 1970 die Kulturvermittlung als zentrales Problem der Volkskunde herausgestellt. Das Ergebnis waren stärker historisch-beschreibende Untersuchungen vergangenen Alltagslebens – entweder nach der »Exakt-Historischen« Methode der sogenannten Münchner Schule oder unter den Prämissen marxistischer Geschichtsschreibung in der ehemaligen DDR. Es wurden aber auch quantitativ arbeitende Innovations- und Diffusionsstudien zur materiellen Kultur durchgeführt, ebenso wie qualitativ-interpretierende Gemeinde- und Regionalforschungen. Es wurden interethnische Probleme, speziell Akkulturation, abgehandelt, Lebensweltfragen sozialkritisch bearbeitet oder gesellschaftliche Bewusstseinsvorgänge durch eine biographisch ausgerichtete Erzählforschung untersucht. Schließlich sei noch auf vielfältige empirische und theoretische Einzelstudien zur gegenwärtigen wie zur historischen Alltagskultur der industrialisierten Gesellschaft hingewiesen.⁹

7 Ebd., S.127–128.

8 Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz. Grundriß*, Erlenbach-Zürich 1946.

9 Ingeborg Weber-Kellermann und Andreas C. Bimmer, *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart 1985; Wolfgang

In den 70er Jahren wurden in den alten Bundesländern einige Volkskunde-Institute umbenannt – mit der Bezeichnung »Ethnologie«. International wurden die Fachbezeichnungen Ethnologie und Ethnographie häufig verwendet. In Skandinavien sprach man von »folkklivsforskning«, Volkslebensforschung und regionaler Ethnologie, in Ost- und Südeuropa allgemein von Ethnologie oder Ethnographie, während sich die entsprechende Wissenschaft in den angelsächsischen Ländern vielfach unter dem Dach einer Kultur- oder Sozialanthropologie vereinigt fand. Ein Teilgebiet, die Erforschung der sprachlichen Überlieferungen, vor allem der Sagen und Märchen, wurde international als Folkloristik bezeichnet.

1974 wurden auf einer Fachkonferenz wichtige kulturanalytische Forschungsschwerpunkte vorgestellt: Kulturprozess und Kulturökonomie, Herrschaft und Kultur, Tradition und Wandel, Kulturraum und Identität, Massenkultur und Subkultur, Kulturindustrie und Kreativität, Vermittlung und Kommunikation, Gruppe und Individuum, Norm und Verhalten, Enkulturation und Akkulturation. Das Erkenntnisinteresse der Wissenschaft Volkskunde ist heute in besonderem Maße auf kulturelle Dynamik, auf Kulturprozesse gerichtet. Volkskunde versteht sich mehr denn je als Kulturwissenschaft, deren Spezifikum nicht Kulturgeschichte oder Kultursoziologie sein soll, sondern das Kulturelle, mit dem menschliche Lebensgemeinschaften sich voneinander unterscheiden, mit dem sie ihre Prioritäten setzen und mit dem sie sich Spielräume in den Sachzwängen der Lebenswelt sichern.¹⁰ Zu den Themen moderner Kulturforschung zählen die Analyse erzählter Lebensläufe, lebensgeschichtlicher Orientierungen und subjektiver Geschichtserfahrung, die Beobachtung kultureller Probleme mit der »zweiten Wirklichkeit«, dem Medienmarkt und Medienkonsum, kultursoziologische Untersuchungen zur modernen Bilderwelt, Forschungen zu »modernen Sagen«, Horrorgeschichten und Alltagsängsten, Forschungen zur Freizeitgestaltung und zum Massentourismus, aber auch zu den Veränderungen im ländlichen Raum, verbunden mit Fragen der Dorferneuerung.

Jacobeit, *Bäuerliche Arbeit und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der deutschen Volkskunde*, Berlin 1965; Gerndt, Studienskript *Volkskunde* (Fn. 2), S. 30.

¹⁰ Vgl. Dieter Kramer, *Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Aufsätze zu Volkskunde und Kulturtheorie*, Marburg 1997, S. 17 ff.

Das Projekt »Volksfeste in Sachsen«

1993 ging von der damaligen Arbeitsgruppe Volkskunde am Institut für Geschichte der Technischen Universität Dresden, Lehrstuhl für Sächsische Landesgeschichte (Lehrstuhlinhaber Professor K. Blaschke) die Initiative zu einem Projekt »Volksfeste in Sachsen« aus. Ein allgemein verständlicher Projektname wurde im Hinblick auf die notwendige breite Popularisierung des Anliegens gewählt. Als Partner konnte der Landesverein Sächsischer Heimatschutz e.V. (gegründet 1908) gewonnen werden, der in seinem Fachbereich Volkskunde/Volkskunst eine große Zahl engagierter Mitglieder, Ortsgruppen und -verbände aus Sachsen vereinte und als Dachverband der Heimatvereine im Präsidium »Tag der Sachsen« einen Sitz hat. Vor allem im Hinblick auf eine Materialsammlung zu Festen und Bräuchen im gesamten Bundesland Sachsen erwies sich die Partnerschaft als sinnvoll und fruchtbar. Das Projekt wurde von den Sächsischen Staatsministerien für Kultus und für Landwirtschaft, Ernährung und Forsten, von der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung und dem Sächsischen Städte- und Gemeindetag gefördert. Zur Bewältigung der einzelnen Arbeitsschritte – Materialsammlung, quantitative Erfassung mit standardisierten Fragebögen sowie qualitative Verfahren zur Vertiefung der Kenntnisse (teilnehmende Beobachtung, Studium von Akten, Festschriften und Tourismusprospekten) – bildete sich im Landesverein Sächsischer Heimatschutz e.V. die Arbeitsgruppe Festforschung, der Volkskundler aus ganz Sachsen angehörten.

Projektziele

Ausgehend von der Beobachtung, dass die Anlässe und die Gestaltung von Festen, die Träger und die Finanzierungsmöglichkeiten von den sich wandelnden gesellschaftlichen Veränderungen in den neuen Bundesländern beeinflusst und geprägt wurden, sollte dieser Prozess auf dem Gebiet der Festforschung verfolgt und dokumentiert werden. In der Phase des gesellschaftlichen Umbruchs wurden Vereine gegründet oder – nach Unterbrechung der Vereinstätigkeit in der DDR – wiederbelebt. Die These, dass durch die örtlichen Vereine seit 1990 vielerorts eine Neuinszenierung und Revitalisierung von Festen und Bräuchen stattfand, sollte auf der Grundlage einer erstmaligen landesweiten Erfassung überprüft werden und es sollte Grundlagenmaterial für weiterführende landesgeschichtliche und volkskundliche Forschungen sowie für die nun wieder mögliche Lehrtätigkeit zusammengetragen werden. Im Rahmen der volkskundlichen Lehrveranstaltungen am Lehrstuhl für Sächsische Landes-

geschichte wurde im Wintersemester 1994/95 ein Proseminar »Brauchtum und Festwerk in Sachsen seit dem 16. Jahrhundert« und im Wintersemester 1996/97 ein Proseminar »Kontinuität und Wandel im sächsischen Brauchtum vom Mittelalter bis zur Gegenwart« (beides Heidrun Wozel) gehalten. Studentinnen und Studenten beschäftigten sich mit Mikrostudien zu einzelnen Festen und Bräuchen.

Feste besitzen neben dem kulturellen, wirtschaftlichen bzw. touristischen Bezug einen bedeutenden Identifikationswert für Veranstalter und Besucher. Sie sind Indikatoren für das lokale und regionale Selbstverständnis. Durch sie wird die »Territorialität« des Menschen, die innere Gebundenheit an einen Raum, eine Region, die »Heimat«, erkennbar. Mit Wiedereinführen der Länderstrukturen im Osten Deutschlands wurde in Sachsen ein auf das eigene Bundesland bezogenes Identitätsgefühl und Heimatbewusstsein auch politisch gestärkt.

Bei der auf sächsische Regionen (Vogtland, Erzgebirge, Leipziger und Dresdner Raum, Sächsische Schweiz und Lausitz) bezogenen Auswertung konnten volkskundliche Betrachtungsweisen erprobt und Einsichten in die räumliche Verbreitung kultureller Erscheinungen gewonnen werden.

Projekte in Vergangenheit und Gegenwart als Orientierungsrahmen

Ein Vergleich der Ergebnisse im gesamtdeutschen Rahmen wurde für das Projekt ins Auge gefasst, allerdings musste berücksichtigt werden, dass das gesellschaftliche Umfeld über Jahrzehnte ein anderes war. In den 1930er Jahren erfasste eine von der Landesstelle für Volksforschung und Volkstumspflege durchgeführte schriftliche Befragung neben anderen Bräuchen auch Volksfeste und ihre Verbreitung in Sachsen. Die Frage nach der Durchführung von Festumzügen hatte im Mittelpunkt gestanden. 1933 brachte der »Grundriss der Sächsischen Volkskunde« in seinem Anhang einen Jahresweiser für die Volksfeste in Sachsen, der auf den Umfragen für den Deutschen Volkskunde-Atlas zu den regelmäßig, an festen Terminen stattfindenden öffentlichen Festen beruhte. Von der Abteilung Volkskunde des Deutschen Seminars der Technischen Universität Dresden waren für 316 Tage des Jahres die Feste aufgelistet worden. Allerdings fehlten neben den Angaben zu Festdatum und -dauer oftmals auch die präzisen Namen der Veranstaltungen.¹¹ Die historisch arbeitende

11 Vgl. Herbert Bellmann, »Jahresweiser für die Volksfeste in Sachsen«, in Walter Frenzel, Fritz Karg und Adolf Spamer (Hg.), *Grundriss der Sächsischen Volkskunde*, Band 2, Leipzig 1933, S. 65 ff.

Brauchforschung, die sich seit Adolf Spamer in München entwickelt hatte, wurde insbesondere von Hans Moser und Karl-Sigismund Kramer vertreten und mündete letztlich in die historische Erforschung des Alltags. In der DDR erschienen Veröffentlichungen des Zentralhauses für Volkskunst und später des Zentralhauses für Kulturarbeit in Leipzig mit Festkalendern und historisch-archivalisch orientierten Brauchbeschreibungen.

Die in den siebziger Jahren in Westdeutschland stark zunehmenden Arbeiten zum öffentlichen Festwesen gründeten sich auf eine ständig wachsende Zahl von Orts-, Heimat- und Volksfesten, für die jeweils eine möglichst lange Tradition reklamiert wurde, sowohl im Interesse von Tourismus und Kommerz, als auch zur Steigerung lokaler Identifizierung der Bewohner selbst. Für die Festforschung erwies sich hierbei »Folklorismus« als das Schlüsselkonzept zur Analyse der Feststrukturen und Festgeschichte, aber auch zur Erhellung der Anspruchswirklichkeitsebene von Traditionsideologien. Hans Moser hat, ausgehend von historischen Brauchbeschreibungen, die Beobachtungen gemacht, dass in der Gegenwart geübte Bräuche von Veranstaltern und Chronisten teilweise als auf »uralter Tradition basierend« dargestellt werden, in Wirklichkeit aber erst kurz zuvor wiederbelebt und mit neuen Brauchelementen und -requisiten ausgestattet worden waren. Moser nannte diese Erscheinung »Folklorismus« und prägte damit einen Begriff, der die Brauchforschung nachhaltig beeinflusste.¹² Vor der Beobachtung des Hessentages, der seit 1972 in Marburg begangen wird – eine Verquickung von landespolitischer Intention, volkstümlicher Fröhlichkeit und der Berufung auf die guten hessischen Traditionen in Vergangenheit und Zukunft – prägte der Volkskundler Wolfgang Brückner den Begriff des »politischen Folklorismus«.¹³

Als 1983 an der Abteilung Volkskunde der Universität Mainz unter der Leitung von Herbert Schwedt die Untersuchung von Bräuchen in Rheinland-Pfalz und Saarland aufgenommen wurde, hatte die Beschäftigung mit öffentlicher Festkultur hier bereits Tradition. In den siebziger Jahren war eine Studie zum integrativen Charakter der Mainzer Fastnacht durchgeführt worden. Zwischen 1981 und 1983 folgte ein Forschungsprojekt zu Abwanderungsgebieten in den Randlagen von Rheinland-Pfalz, bei dem die Auswirkungen von Migration und einer daraus entstandenen »Restraummentalität« auf die regionale und örtliche Identität und somit auch auf die Festkultur und das Feierverhalten betrachtet wurden. Im Festbrauchprojekt sollte es nicht nur um die geographi-

12 Vgl. Weber-Kellermann und Bimmer, Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie (Fn. 9), S. 123–124.

13 Vgl. Wolfgang Brückner, »Heimat und Demokratie. Gedanken zum politischen Folklorismus in Westdeutschland«, in *Zeitschrift für Volkskunde* 61 (1965), S. 205–213.

sche Verbreitung von Bräuchen gehen, sondern auch um die Frage nach den Existenz- und Entwicklungsbedingungen, denen Feste und Bräuche unterworfen sind, und um die Frage nach den Vorstellungen und Ideen der Menschen von ihren Festen und Bräuchen, von dem, was in ihren Augen schön, richtig und wünschenswert ist, und von dem, was es nicht ist.¹⁴

In den Jahren 1976/77 hatte das Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität in Frankfurt am Main eine Erhebung »Frankfurter Feste« durchgeführt, konnte jedoch bei der Auswertung nur auf 200 ausgefüllte Fragebogen (von insgesamt 1200) zurückgreifen. Die Erhebungen in Rheinland-Pfalz und im Saarland, in Lippe/Westfalen und in Bayern hatten mehr Erfolg. 1989 unternahm die Fachstelle Volkskunde im Lippischen Heimatbund eine Fragebogenerhebung zum öffentlichen Festwesen der Gegenwart.

Der sächsische Fragebogen orientierte sich nicht nur an diesen Projekten, sondern auch an der Umfrage des Instituts für deutsche und vergleichende Volkskunde der Universität München aus dem Jahr 1977, die von sämtlichen Gemeinden des Bundeslandes Bayern öffentliche Feste erfasste. 1992 führte darüber hinaus die Hessische Vereinigung für Volkskunde eine wissenschaftliche Jahrestagung unter dem Thema »Geschichtsbilder – Ortsjubiläen in Hessen« durch und wandte sich den nach ihrer Meinung »massenhaft gefeierten Ortsjubiläen« zu.¹⁵

Das sächsische Festforschungsprojekt war das erste in den neuen Bundesländern. 1998 veröffentlichte dann die Volkskundliche Kommission für Thüringen e.V. gemeinsam mit der Thüringischen Vereinigung für Volkskunde e.V. die Beiträge zweier Tagungen, die in den Jahren 1996 und 1997 im Zusammenhang mit dem Projekt »Thüringer Festkultur« ausgerichtet worden waren.¹⁶ Nachdem 1999 in Gotha eine weitere Tagung zu dem Projekt stattgefunden hatte, wurden diese Ergebnisse 2001 veröffentlicht.¹⁷ 2007 hat die Landeszent-

14 Kühn, »Festbrauch- und Kulturraumforschung« (Fn. 4), S. 31.

15 Vgl. Johanna Rolshoven und Martin Scharfe (Hg.), *Geschichtsbilder. Ortsjubiläen in Hessen* (Beiträge zur Kulturforschung 1), Marburg 1994, Vorwort S. 8.

16 Vgl. Gudrun Braune, Peter Fauser und Helga Raschke (Hg.), *Öffentlich feiern. Zur Festkultur in Thüringen (1). Tagungen Erfurt 1996 und Kammerforst 1997*, hg. im Auftrag der Volkskundlichen Kommission für Thüringen e.V. und der Thüringischen Vereinigung für Volkskunde e. V. (Thüringer Hefte für Volkskunde, Band 6), Erfurt 1998.

17 Vgl. Gudrun Braune, Peter Fauser und Helga Raschke (Hg.), *Feste im Landkreis Gotha und im Unstrut-Hainich-Kreis. Zur Festkultur in Thüringen (2). Tagungen Bad Langensalza 1997, Kammerforst 1997, Gotha 1999*, hg. im Auftrag der Volkskundlichen Kommission für Thüringen e.V. und der Thüringischen Vereinigung für Volkskunde e.V. (Thüringer Hefte für Volkskunde, Band 7), Erfurt 2001.

rale für politische Bildung gemeinsam mit dem Landesverein Sächsischer Heimatschutz e.V. den Band »Sachsen. Heimatgeschichte, Volkskunde, Denkmalpflege, Dorfgestaltung, Natur und Landschaft« herausgegeben. »Die Geschichte Sachsens in ihrer regionalen Vielfalt, die Natur in ihrer Differenziertheit und das kulturelle Erbe in seinen Traditionslinien werden im vorliegenden Band an ausgewählten Beispielen dargestellt.¹⁸ Als gutes Beispiel für eine exemplarische Untersuchung von »Land und Leuten« in kleinen Gebieten ist der Band »Dresdner Heide. Geschichte, Natur, Kultur« zu bezeichnen, der gleichfalls vom Landesverein herausgegeben worden ist.¹⁹

Eine Initiative aus jüngster Zeit soll noch erwähnt werden: »Mensch und Kulturlandschaft. Historische und aktuelle Strategien im Umgang mit Landschaft« war der Titel einer Tagung der Gruppe der volkskundlichen Landesstellen und der Volkskundlichen Kommission für Sachsen-Anhalt e.V. in Kooperation mit dem Landesheimatbund Sachsen-Anhalt e.V. und dem Haus der Geschichte Wittenberg (PFLUG e.V.) im April 2010 in Wittenberg. Ziel war eine zweckbestimmte Definition prägender, kulturlandschaftlicher Besonderheiten, um sie bei der Neugestaltung der Landschaft fördern und auch wirtschaftlich nutzbar machen zu können.

Ergebnisse des Projekts »Volksfeste in Sachsen« und Rahmenbedingungen heute

Seit 1990 fand in Sachsen vielerorts eine Neuinszenierung und Revitalisierung von Bräuchen statt. Die Bestandsaufnahme ergab, dass alte Traditionen (z. B. Schützenbräuche, Kirmesfeiern) im örtlichen Kulturerbe wieder verankert sind und in vielen Gemeinden eine bemerkenswerte Vielfalt festgestellt werden konnte, die sich in der Abfolge von alten und neuen Festen im Jahreslauf widerspiegelte.

In den 695 Fragebögen, die 1994 zur Auswertung vorlagen, wurden allein 243 Dorf- und Heimatfeste registriert. Es dominierten kulturelle Veranstaltungen, sogenannte bunte Programme, Veranstaltungen für Kinder und Jugendliche sowie Vorführungen von berufs- oder vereinspezifischen Aufgaben (z. B. Vogel- und Scheibenschießen, Turnübungen, Tanzdarbietungen, Feuer-

18 Sächsische Landeszentrale für politische Bildung und Landesverein Sächsischer Heimatschutz e.V. (Hg.), *Sachsen. Heimatgeschichte, Volkskunde, Denkmalpflege, Dorfgestaltung, Natur und Landschaft*, Dresden 2007.

19 Landesverein Sächsischer Heimatschutz e.V. (Hg.), *Dresdner Heide. Geschichte, Natur, Kultur*, Dresden 2008.

wehrübungen). Neben bunten Programmen, in denen »jedem etwas geboten werden sollte«, gab es auch Veranstaltungen, in denen die Selbstpräsentation der jeweiligen Gemeinde eine thematische Klammer bot. So wurde etwa ein charakteristisches Bauwerk zum Mittelpunkt des Festes, eine museal präsentierte technische Konstruktion oder eine landschaftliche Besonderheit (u. a. die Quelle eines Flusses, ein markanter Berg mit Aussichtsturm). Neben zahlreichen Sport-, Park-, Garten-, Bad-, Brunnen-, Quell-, Blumen-, Mühlen-, Tierpark- oder Schulfesten verzeichnet der sächsische Festkalender beispielsweise Dampflo- und Straßenbahnfeste in Dresden, das Schauflößen in Muldenberg, das Auszugsfest der Torgauer Geharnischten, das Trabantfahrertreffen in Zwickau, die Köhlerfeste in Tharandt und Sosa, das Bingenfest in Geyer, die Hammerfeste in Frohnau und Wildenthal, das Saigerhüttenfest in Olbernhau, das Kalkofenfest in Lengfeld, das Beierfelder Löffelmacherfest, das Leinölfest in Pockau, die Stadt- und Festungstage auf der Festung Königstein, den Eibauer Bier- und Traditionszug – Feste, die sich wegen des immensen organisatorischen und finanziellen Aufwandes um Besucher aus ganz Sachsen bemühen.

Generell haben sich sowohl die Zahl als auch die Bezeichnungen der sächsischen Feste vervielfacht. Bei der kalendarischen Zuordnung der Festdaten heben sich die »festreichen« Sommermonate ab. Alte Faschings- und Heischebräuche wurden nach 1990 für die Ortsansässigen wiederbelebt, unter ihnen das Brezelsingen in Peritz in der Großenhainer Gegend, nördlich von Dresden und das Bärenleiten oder Bärenlöten in Elsnig und Taura im Leipziger Raum. Die Öffentlichkeit war in diesen Fällen ausgeschlossen.

Das statistische Material belegte, dass nach den generellen Vereinsverboten in der DDR in den 1990er Jahren wieder vorrangig Vereine als Veranstalter und Festträger fungierten. Durch die Teilnahme an Wettkämpfen und Umzügen konnten sie ihre Vereinsideen von Erhaltung und Pflege des Brauchtums und der Tracht, der sportlichen Betätigung, der Wahrung gemeinnütziger Interessen an die Öffentlichkeit tragen. Finanzielle Gesichtspunkte haben großen Einfluss auf die Festgestaltung, denn die Vereinsgelder sind knapp. Das traf in besonderem Maße für die ersten Jahre nach der Neugründung oder Wiederbelebung der Vereine zu. Durch die Mitwirkung bei überregionalen Festen, z. B. dem »Tag der Sachsen« (seit 1992) und dem »Tag der Vogtländer« (seit 1996) bestand zuweilen die Gelegenheit, die Vereinskasse aufzubessern, Trachten nähen zu lassen und Festwagen zu gestalten. Solche Veranstaltungen befriedigen nicht nur das Bedürfnis der Vereinsmitglieder nach Selbstdarstellung und Identifikation in einem größeren Zusammenhang. Sie ermöglichen auch die Kommunikation mit anderen Vereinen und den Vergleich mit ihnen.

Die Zahl der Vereine, die für einen eng begrenzten Handlungsraum und Zweck wirksam werden wollen, hat sich in den letzten Jahren erheblich vergrößert. Zugleich ist von einem altersbedingten Wechsel der Festorganisatoren und sonstigen Verantwortungsträger mit entsprechendem Organisationsgeschick und Traditionsbewusstsein zu neuen Festträgern auszugehen, die wegen der ausbleibenden Zuschüsse der Kommerzialisierung von Festen größere Beachtung schenken müssen.

Die Wirtschafts- und Sozialstruktur ist besonders im ländlichen Bereich von großen Veränderungen geprägt. Durch das Geburtendefizit, selektive arbeitsmarktbestimmte Abwanderung, den Abbau von Einrichtungen der sozialen Infrastruktur und den Wegfall von wohnungsnahen Arbeitsplätzen sowie durch Arbeitslose und Überlastigkeit der nichterwerbstätigen gegenüber der erwerbstätigen Bevölkerung geht das Einwohnerpotenzial zurück. Neben der Verwaltungsreform auf Kreisebene haben sich vor allem infolge der auf Gemeindeebene erforderlichen zusammenlegenden Maßnahmen neue Zuordnungsmuster ergeben. Beim verwaltungstechnischen Umbau wurde die gemeindefinanzielle Ausstattung verringert, so dass hier Ressourcen für die örtliche Festgestaltung und Brauchpflege nur noch eingeschränkt zur Verfügung stehen. Im Juni 2010 wurde beispielsweise im Finanzausschuss des Stadtrates von Radebeul darüber gestritten, ob die finanzielle Bezuschussung der öffentlichen Feste in der bisherigen Höhe belassen werden kann oder Einschränkungen beschlossen werden müssen. Andererseits musste man eingestehen, dass der Ausgleich mit Sponsorengeldern zwar angestrebt, aber derzeit schwierig sei und nicht ausreichend gesichert werden kann.²⁰ Die Finanzkraft ortsansässiger Betriebe für solche Zusatzausgaben ist häufig begrenzt.

Wirtschaftliche Interessen spielen heute bei der Ausrichtung von Festen eine größere Rolle als zuvor. Es geht darum, die Mittel zur Veranstaltung selbst aufzubringen, Sponsoren zu finden und möglichst mit Gewinn abzuschließen, um eine Wiederholung gewährleisten zu können. Die Interessen des Fremdenverkehrs werden stärker berücksichtigt und z.B. historische Anlässe für touristische Programmangebote genutzt. Häufiger als früher finden Bauernmärkte mit Schauvorführungen von Landwirtschaftsvereinen statt. Hier geht es zugleich um eine werbewirksame Präsentation heimischer Erzeugnisse, die zunächst durch die wirtschaftliche Umgestaltung in den neuen Bundesländern als notwendig angesehen wurde, jetzt aber auch, insbesondere für Handwerksbetriebe und Werkstätten aus wirtschaftlich unterentwickelten Regionen, eine

²⁰ Uwe Hoffmann, »Feste in der Diskussion. Kritiker rütteln an Festkultur in Radebeul und bemängeln Geldverschwendung beim Coswiger Stadtfest«, in *Dresdner Neueste Nachrichten*, 8.6.2010, S. 19.

unverzichtbare Verkaufswerbung ermöglichen. In den Festumzügen werden seit 1989 zunehmend neben Bildern, Gruppen und Festwagen zur Orts- und Landesgeschichte auch ortstypisches Handwerk und Gewerbe vorgestellt. Handwerkermärkte und Handwerkerstraßen, Tage der offenen Werkstätten mit Vorführung von Arbeitstechniken und Handarbeitskursen haben zahlenmäßig zugenommen, zugleich sinkt der Anteil der Werkstätten, die noch nach alten handwerklichen Techniken arbeiten (z. B. Blaudrucker, Böttcher, Drechsler). Seit 1990 sind die Mittelaltermärkte mit dem Verkauf von Naturprodukten und nachempfundenen mittelalterlichen Lebensbedingungen – einschließlich historischer Kostümierung – im Aufwind. Agenturen reisen damit durch die Lande und »vermarkten« das Mittelalter-Erlebnis im historischen Ambiente von Burgen, Schlössern und Stadtmauern. Sie übernehmen aber auch die Durchführung anderer Feste. In welchem Umfang in den letzten Jahren Veranstaltungsagenturen die Festgestaltung für die Kommunen übernommen haben, muss überprüft werden.

Von den Festen der Berufsgruppen sind die Schifferfeste (Schifferfastnacht) an der Oberelbe, in der Sächsischen Schweiz, und die Wein- und Winzerfeste im Elbtal zwischen Meißen und Pillnitz erhalten geblieben. Die Zahl der Winzer hat zugenommen, doch Elbschiffer gibt es heute kaum noch, so dass die Schifferfeste von Menschen aus vielen Berufs- und Altersgruppen gestaltet werden. Im Erzgebirge, wo der Bergbau in mehr als fünf Jahrhunderten als vorherrschender Erwerbszweig ein gemeinschaftsbildendes und standesbetontes Brauchtum der Bergleute gefördert hatte und Bergparaden im Bergmannshabit, begleitet von Bergmannskapellen, zum beeindruckenden Höhepunkt vieler Feste geworden sind, sind auch neue Feste entstanden, deren Ursprung im hier ansässigen Heimgewerbe liegt: Schwibbogenfeste, Pyramidenfeste, Spielzeugmacherfeste. Zweifellos haben diese Feste einen werblichen Hintergrund, doch ist die lokale Identifikation der brauchübenden Gruppen nicht zu übersehen. Jung und Alt beteiligt sich am Festzug mit sichtlicher Freude am Gestalten »lebendigen Spielzeugs«. Diese an Berufstraditionen gebundenen Feste haben regionale Schwerpunkte. Oft werden sie in die touristische Konzeption von »Themen-Straßen« eingebunden (Weinstraße im Elbtal, Silberstraße im Erzgebirge, Ferienstraße »Handwerk erleben« in der Oberlausitz). Es ist zu erkennen, dass mit der Reprivatisierung im Handwerk verschiedene Arbeits- und Festbräuche wieder auflebten, die in der DDR weggefallen waren. Die Handwerksinsignien, die Innungsladen und -fahnen, haben größere Bedeutung bei Feiern und Zusammenkünften erlangt.

Die Kartierung von Schützenbräuchen durch die Studenten des Kartographischen Institutes der Technischen Universität Dresden hat eine durchgängige

Verbreitung bestätigt.²¹ Auf einer Sachsenkarte wurde die Verbreitung von Jahresfeuern (z. B. Walpurgis- und Hexenfeuer) verdeutlicht. Eine starke Zunahme ist bei den Osterfeuern zu verzeichnen. Häufig sind die Ursprünge und die Prägungen der Bräuche in den vergangenen Jahrhunderten bei den Zuschauern nicht bekannt. Insbesondere in der Kenntnis christlicher Inhalte besteht ein Defizit – nicht nur bei den jüngeren Festbesuchern. In diesem Fall wirkt die ideologische Beeinflussung in der DDR nach und kann nur durch sachkundige Aufarbeitung und Information zur Geschichte des Brauches überwunden werden. Von einem Mitglied der Arbeitsgruppe Festforschung wurde das Fragebogenmaterial für die sorbische Bevölkerung in Sachsen aufgearbeitet. Generell zeigte sich zur Wahrung und Erhaltung sorbischer Identität ein Festhalten an traditionellen Festen und Bräuchen, bei denen zwar Außenstehende als Zuschauer willkommen sind, die jedoch in erster Linie für und mit den sorbischen Einwohnern der Gemeinden gestaltet werden.

Die mündlichen Befragungen von Mitarbeitern der Gemeindeverwaltungen, von Vereinsmitgliedern, Inhabern von Unternehmen und Festbesuchern ließen mehrheitlich Erwartungen von der Förderung des Identitätsgefühls der Einwohner, von engagierter Brauch- und Heimatpflege, Belebung des gesellschaftlichen Lebens in der Gemeinde erkennen. Regionale Identität entsteht in und durch Öffentlichkeit, doch die soziologische Gemeindeforschung ist sich darüber einig, dass die Kommune als Lebenszusammenhang nicht mehr besteht, denn Arbeits- und Wohnort fallen häufig mittlerweile nicht mehr zusammen. Die daraus entstehende Zwangsmobilität korrespondiert mit einer mehr oder weniger freiwilligen Mobilität, die durch fehlende Infrastruktur erforderlich wird: kein großer Einkaufsmarkt, kein Schwimmbad, kein Krankenhaus, keine Fachärzte, kein Fitnessstudio ... Der Wohnort ist in diesem Fall nicht identisch mit dem Lebensraum. Gleichwohl erscheint die Kommune als bedeutsame Einheit – weil sie als Vorstellungsbild und Orientierungspunkt im Wissensvorrat der Menschen fest verankert ist. Der Lebenswelt-Begriff, die »Region«, orientiert sich jedoch am tatsächlichen Handlungsraum der Menschen. Die administrativen Einteilungen des Raumes werden dabei ignoriert.²² In einer 1995 veröffentlichten Studie »Wer oder was macht Region? Über-

21 Die Karten zu Jahresfeuern, Schützenbräuchen und Kirmes, Kirchweih, Ernte- und Erntedankfesten in Sachsen wurden im Sonderheft *Volksfeste in Sachsen* veröffentlicht: Landesverein Sächsischer Heimatschutz e.V., Arbeitsgruppe Festforschung des Fachbereichs Volkskunde/Volkskunst (Hg.), *Volksfeste in Sachsen. Dokumentation und Festkalender*, Dresden 1998.

22 Reimar Brinkmann und Frank Seibel, »Wer oder was macht Region? Überlegungen zur Möglichkeit regionaler Identität«, in Heinz Schilling und Beatrice Ploch (Hg.), *Region. Heimatn der individualisierten Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1995, S. 33–34.

legungen zur Möglichkeit regionaler Identität« gingen die Verfasser von ihren Beobachtungen bei einer Beratung im Landratsamt in Lauterbach (Vogelsbergkreis) aus, zu der sich die Arbeitsgruppe »Regionalidentität« im Rahmen eines aus EU-Mitteln finanzierten Projektes »Regionalmarketing« zusammengefunden hatte. Die Arbeitsgruppe setzte sich aus Vertretern der Kommunen, des Landkreises, der Sparkasse, der Industrie- und Handelskammer sowie einem Journalisten, Vertreter einer lokalen Kulturinitiative, zusammen. Das Vorhandensein einer kollektiven Identität im Vogelsbergkreis wurde von ihr a priori ausgeschlossen, die Notwendigkeit einer solchen postuliert und die »Machbarkeit« von Identität vorausgesetzt.²³ Die Beobachtung veranlasste die Autoren der Studie, der Genese einer kollektiven, räumlich determinierten Identität nachzuspüren. Sie kamen unter anderem zu dem Ergebnis, dass eine Region durchaus die Chance bietet, als räumlich Ganzes erfahrbar zu sein und dass es durchaus verschiedene und konkurrierende Vorstellungen über eine Region in einer Region geben kann, von unterschiedlichen Kollektiven, die sich dort konstituieren. Der Prozess der Identitätsbildung wird verstanden zum einen als ein Hineinwachsen des Einzelnen in eine durch vielerlei Institutionalisierungen objektiv gewordene Wirklichkeit, zum anderen als ein stetiger Interaktionsprozess zwischen dem Einzelnen und seiner alltäglichen Umwelt, wodurch auch diese Alltagswelt als in einem stetigen Prozess gradueller Wandlungen zu verstehen ist. Feste und Bräuche unterliegen Wandlungen, weisen jedoch auch langfristig fortbestehende Merkmale auf, so dass sie zur Identitätsbildung beitragen können. Die Region kann einen übergreifenden Raum bilden, der von den hier lebenden Menschen als Heimat erlebt und erfahren wird.

23 Ebd., S. 22 ff.

Diskussionen

Bülent Uçar

Zur Beheimatung des Islam, der Islamischen Theologie und des Islamischen Religionsunterrichts in Deutschland

1. Einleitung

Der Islam ist in Deutschland allgegenwärtig. Es gibt muslimische Nachbarn, Muslime im Kindergarten, in der Schule oder im Betrieb. In den Medien wird laufend zum Thema berichtet, etwa zur Deutschen Islamkonferenz, zum Islamischen Religionsunterricht oder zur Etablierung Islamischer Theologie an deutschen Universitäten. Trotzdem ist der Islam vielen Menschen in Deutschland noch fremd; es bestehen Ängste, Vorurteile und Ressentiments. Auf der anderen Seite fühlen sich auch viele Muslime in Deutschland geistig fremd.

Der Islam ist in diesem Land weiterhin die Religion einer ökonomisch und sozial benachteiligten Minorität. Integration und religiöse Eingliederung bleiben daher weiterhin eine große und vor allem langfristige Aufgabe. Bis es soweit sein wird, dass sich die Mehrheit der Muslime als »gleichwertige« Einheimische fühlen kann, wird es noch mindestens ein bis zwei Generationen brauchen. In den letzten Jahren veröffentlichte Studien bestätigen, dass es dieser Zeit bedarf, um kulturell und historisch verwurzelte Vorurteile abzubauen.¹

Doch wie weit ist der Islam in Deutschland mittlerweile angekommen? Wie entwickelt er sich weiter? Allen Vorurteilen und aller Skepsis zum Trotz

1 Siehe Renate Köcher, »Gefühle tiefer Fremdheit«, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.9.2001, S. 16; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Projekt Zuwanderung und Integration. Türken in Deutschland – Einstellungen zu Staat und Gesellschaft*, Sankt Augustin 2001; http://www.kas.de/wf/doc/kas_12-544-1-30.pdf?040415175005 (27.5.2011); ders., *Projekt Zuwanderung und Integration Türken in Deutschland II – Individuelle Perspektiven und Problemlagen*, Sankt Augustin 2002; http://www.kas.de/db_files/dokumente/arbeitspapiere/7_dokument_dok_pdf_201_1.pdf (27.5.2011); Gernot Rotter, »Das Islambild im Westen und das islamische Bild vom Westen«, in Christoph Burgmer (Hg.), *Der Islam – Eine Einführung durch Experten*, Mainz 1998, S. 97–110, 105; Hartmann Wunderer, »Schrille Töne ... Zum Schwierigen Verhältnis von Deutschen, Türken und Islam«, in *Sozialwissenschaftliche Informationen* 30 (2001), S. 3–9; Wolfgang G. Lerch, »Im Wandel der Zeiten: Das Bild des Islams im ›Westen‹«, in *Ost-West Europäische Perspektiven* 5 (2004), S. 34–41.

haben sich am Ende doch wohl die meisten Menschen mit der multireligiösen Situation in Deutschland abgefunden. Die Mehrheit der Muslime fühlt sich in Deutschland auch durchaus zu Hause.² Vor diesem Hintergrund sind die Muslime in Deutschland auf dem Weg, ein gleichberechtigter und normaler Bestandteil der Gesellschaft neben anderen Religionsgemeinschaften zu sein. Lange wurden islamische Theologen und Imame von den muslimischen Gemeinden aus den Herkunftsländern nach Deutschland eingeladen. Staatliche Stellen in Deutschland hatten wenig Interesse an einer Entwicklung islamischer Theologie in Deutschland. Diese strukturelle Diskriminierung der Muslime resultiert daraus, dass der Islam nicht als vollgültige Religionsgemeinschaft anerkannt ist und daher nicht alle damit verbundenen Rechte besitzt, wie etwa die Einrichtung von Islamischem Religionsunterricht, Theologischen Fakultäten etc. Erst in den letzten Jahren wurde die Bedeutung des Themas für die religiöse Partizipation und Integration der Muslime von nahezu allen politischen und gesellschaftlich relevanten Akteuren verstanden und anerkannt.

Ich möchte mich im Folgenden der Frage, ob und wie der Islam zu Deutschland gehört, aus drei Blickwinkeln annähern:

Der erste Blick betrifft den Islamischen Religionsunterricht und die Entwicklung Islamischer Theologie an deutschen Universitäten. Der zweite nimmt das Verhältnis zwischen Scharia und Verfassungsstaat in den Fokus. Der dritte betrachtet allgemein die Frage, warum der Islam angeblich nicht zu Deutschland gehören soll.

Empirisch ist noch wenig untersucht, wie es um den Islam in Deutschland bestellt ist. Die Forschung steckt in den Kinderschuhen, viele Daten sind einfach noch nicht erhoben, geschweige denn ausgewertet. Fest steht, dass inzwischen über vier Millionen Muslime in Deutschland leben und der Islam somit zur drittgrößten Glaubensgemeinschaft geworden ist. Die Meisten davon sind hier geboren und fühlen sich hier zu Hause; die allgemeine Religionsfreiheit erlaubt auch ihren Glauben. Von dieser Seite ist der Islam also durchaus in Deutschland heimisch geworden. Wie aber sieht es mit der allgemeinen Anerkennung in der Mehrheitsgesellschaft aus? Sollte man überhaupt noch von Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft sprechen, wenn es um die Frage geht, ob der Islam in Deutschland heimisch ist? Vielleicht liegt das Ziel eher darin, die Grenzen zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft aufzuweichen und eine Gesellschaft anzustreben, die in ihrer Vielfalt gemeinsam in Deutschland beheimatet ist. Im Blick auf dieses Ziel müssen wir allerdings noch ein ganzes Stück Wegs zurücklegen. Die hier erstrebte Gemeinsamkeit betrifft ja nicht nur so

² Vgl. von Wilamowitz-Moellendorff, Projekt Zuwanderung (Fn. 1); ders., Projekt Zuwanderung II (Fn. 1).

etwas wie Nachbarschaft, Freundschaft oder den Arbeitsplatz, sondern das gesamtgesellschaftliche Miteinander. Dazu bedarf es der Öffnung, des Dialogs, des Respekts und der Toleranz auf allen Seiten. Solange die Religionsfreiheit bloß auf dem Papier steht oder bloß rechtlich umgesetzt wird, gibt es kaum Probleme im gesellschaftlichen Zusammenleben. Erst wenn das Recht auf Religionsfreiheit de facto umgesetzt werden soll, treten die Konflikte auf. Der Bau von Moscheen – auch mit Minaretten –, der Gebetsruf, die kopftuchtragende Lehrerin, ja sogar mittlerweile Schülerin, Kassiererin und Ärztin; der Wunsch auf Gleichbehandlung und Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft, all dies sind und bleiben ungelöste Probleme in der Islamdebatte in Deutschland. Von den Rechten, die allen anderen Religionsgemeinschaften zustehen, wie etwa der massiven staatlichen Förderung, dem Bau von konfessionellen Kindergärten, Schulen, Hochschulen, Krankenhäusern, Altersheimen, Förderwerken etc. sind die Muslime weit entfernt. Selbst die Forderung danach wird gleich so missverstanden, als würde die Bildung einer Parallelgesellschaft beabsichtigt. Es sind aber auch einige vernünftige Schritte eingeleitet worden, die vielversprechend sind.

Einen Schritt in diese Richtung bieten sicherlich die Einführung des Islamischen Religionsunterrichts und die Etablierung Islamischer Theologie an deutschen Universitäten, welche einen wissenschaftlichen Dialog und die oben genannte notwendige Forschung ermöglicht und zudem wissenschaftliches Personal für die hier ansässigen Moscheen ausbildet.

2. Islamischer Religionsunterricht

Der Prozess der Beheimatung funktioniert in erster Linie über die hier lebenden muslimischen Kinder und Jugendlichen. Hier geboren und sozialisiert, sind sie bereits stark mit Deutschland verbunden; die deutsche Sprache beherrschen sie ganz selbstverständlich. Ihre Religion findet aber häufig de facto quasi in einer anderen Welt statt, in der Familie und in der Moschee, wo eine andere Sprache gesprochen wird und andere Traditionen gepflegt werden. Dies stellt erst einmal keine Schwierigkeit dar, solange sich diese beiden »Welten« nicht berühren. Ins Schwimmen kommen muslimische Kinder und Jugendliche jedoch in dem Augenblick, wenn sie über ihren Glauben ins Gespräch kommen wollen und zwar außerhalb ihrer Gemeinde. Hier fehlt ihnen schlicht und einfach das Vokabular. Christliche deutsche Fachbegriffe meinen vielleicht Ähnliches, lassen sich jedoch nicht einfach adäquat einsetzen, so sie denn überhaupt bekannt sind.

Muslimischen Kindern und Jugendlichen in Deutschland fehlt die religiöse Sprachfähigkeit, was sich im Versuch des Austauschs ungefähr so schwierig

gestaltet, als wollte ich mit meiner Alltagssprache einen medizinischen Fachvortrag halten. Man stelle sich vor, was mit der Menge und der Intensität der Vorurteile geschehen wäre, hätten Kinder und Jugendliche bereits in den letzten zehn Jahren frei und selbstverständlich über ihre Religion Auskunft geben können.

Dass Islamischer Religionsunterricht nun auf dem Wege ist, schulisches Regelfach wie der evangelische und katholische Religionsunterricht zu werden, hat also im Bezug zum Dialog und zur Öffnung einen sehr hohen Stellenwert. Nicht vergessen werden dürfen natürlich die Akzeptanzsteigerung gegenüber dem Islam allgemein, der gesteigerte muslimische Selbstwert der Schülerinnen und Schüler, die ihre Religion an ihrem Lernort angekommen und ernst genommen sehen. So bedeutet Islamischer Religionsunterricht für die Beheimatung des Islam im Besonderen in Deutschland einen gewaltigen Fortschritt.

3. Imamausbildung in Deutschland

Mittlerweile hat sich die Einsicht in der Politik durchgesetzt, dass islamisch-theologische Einrichtungen im universitären Bereich aufgebaut und ein Islamischer Religionsunterricht flächendeckend eingeführt werden sollen. Die Islam-Wissenschaften konstituieren sich in Deutschland völlig neu und deshalb beobachten gerade viele Muslime diese Entwicklung sehr kritisch. Nach der causa Kalisch in Münster scheinen die Parteien meiner Einschätzung nach sensibler geworden zu sein. Will das Projekt nicht auf der Akzeptanzebene scheitern, muss für die muslimische Minderheit in Deutschland dasselbe gelten, was auch für die Kirchen gilt, d. h. Teilhabe und Gleichberechtigung etwa bei der Berufung der Lehrenden und Lehrplanentwicklung. Niemand möchte schließlich bevormundet werden, auch nicht im Namen einer tatsächlichen oder selbsternannten Aufklärung.

Hochschuldozenten für Islamische Theologie werden die Aufgabe haben, auf der Basis nachvollziehbaren und akzeptablen theologischen Wissens die religiösen Autoritäten und Imame für die Zukunft der Muslime in Deutschland auszubilden. Hierbei werden sie zahlreiche Faktoren zu beachten haben. In diesem Zusammenhang sind eine ausgewogene Grundpositionierung und guter Wille von allen Seiten unverzichtbar und zwingend erforderlich. Die Beteiligten müssen sich dessen bewusst sein, dass das Terrain hohe Komplexität aufweist.

Zu einseitige Ausrichtungen würden dieses sensible Projekt zum Scheitern verurteilen. Gegen jeden Versuch, die Entwicklung der Islamischen Theologie von außen bevormunden zu wollen und ihr im Gewand von Wissenschaftlich-

keit etwa einen Methodenmonismus vorzuschreiben, wird von den Muslimen Einspruch erhoben werden. Ebenso werden einseitige Eingrenzungen der islamischen Wissenschaften durch staatliche Stellen einer authentischen und für die meisten Muslime akzeptablen Entwicklung im Wege stehen.

Islamische Theologie wird sich mit Blick auf die religiöse Lebenspraxis der Muslime, basierend auf den Glaubensgrundlagen ebenso wie auf Primärquellen, auf wissenschaftlichem Niveau analytisch-reflektiv auszurichten haben. Hierbei kann es nicht um bloße Verkündigung religiöser Überzeugungen gehen. Vielmehr werden diese Glaubenswahrheiten aus der Binnenperspektive der Angehörigen der Glaubensgemeinschaft reflektiert und in die jeweilige Zeit hineingelesen werden müssen. Islamische Theologen und Gelehrte subsumieren so normative Texte unter die Lebensrealitäten. Sie stellen diese in den jeweils neuen Kontext.

Die Begründung der eigenen Überzeugungen in einer plural verfassten Gesellschaft mit Blick auf die Probleme der Zeit macht eine Dialogorientierung und eine auf Vernunft basierende argumentative Auseinandersetzung der Theologie notwendig. Kernfrage der Theologie ist und bleibt der Sinn des Lebens und die Frage und Suche nach Gott. Alle anderen Themenblöcke kreisen um diesen großen inneren Kern. Hierzu gehören u. a. die existenzielle Auseinandersetzung mit der Vergänglichkeit des Menschen, dem Tod und Ende, der Jenseitsfrage, der Frage nach dem Maß für ein ethisch verantwortbares Leben und nach der Offenbarung.

Alles in allem bleibt die Qualität der Ausbildung elementar wichtig für die Akzeptanz und Bildung der religiösen Autorität. Diese Ausbildung wird sich, will sie auf Augenhöhe mit christlichen Theologien agieren, an bestimmten Maßstäben zu orientieren haben. Bekenntnisorientierung geht mit dialogischer Offenheit einher; konfessionelle Gebundenheit richtet sich zugleich auf interreligiöse Komponenten; Kontroversität orientiert sich am Konsens; schließlich bezieht sich die Ganzheitlichkeit auf die Korrelation. Islamische Theologen sind nicht nur aufgrund der Interessen der Muslime in Deutschland auszubilden, sondern auch, um sich qualitativ an gesellschaftlichen und ethischen Debatten beteiligen zu können.

Und genau hierin liegt ein weiterer Schritt der Beheimatung. Wünschenswert sind hier ausgebildete islamische Theologen aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft, um im Dialog, im Austausch zu stehen und Transparenz zu ermöglichen, so dass Unsicherheiten und Ängsten entgegengetreten und Vertrauen geschaffen wird.

4. Scharia und Verfassungsstaat

Immer wieder ist zu hören, dass Muslime und Demokratie, beziehungsweise Islam und Verfassungsstaat nicht vereinbar seien, da der Islam bereits mit einem eigenen Rechtssystem, der Scharia, ausgestattet ist, das in seiner Funktionsweise, in seiner Tradition und seinen Auslegungs- und Umsetzungsmechanismen von einer rechtsstaatlichen Verfassung mit ihren Judikativ-, Exekutiv- und Legislativinstanzen differiert.

In seiner wörtlichen Bedeutung bedeutet Scharia »breiter Weg«, bzw. »Weg, der aus der Wüste zur Tränke und Quelle führt«. ³ Sie bestimmt mit ihrem Regelwerk menschliches Verhalten gegenüber dem Schöpfer, den Mitmenschen, der Natur und des Individuums gegenüber sich selbst. Bereits hier wird der umfassende Geltungsbereich der Scharia deutlich. ⁴

Demgegenüber erfolgt die Definition von Recht durch zeitgenössische muslimische Gelehrte folgendermaßen: Das gesellschaftliche Zusammenleben regeln Normen, die durch die Autorität einer Staatsgewalt Anwendung finden. ⁵ Über diesen Rechtsbegriff hinausgehend hat die Scharia auch Auswirkungen auf Gottesdienst und Ethik und schließt Moralvorstellungen und genuin religiöse Vorschriften mit ein, die vom Recht im westlichen Sinne unberührt bleiben. So besteht zwischen den Begrifflichkeiten »Recht« und »Scharia« keine semantische Gleichheit und folglich kann ihre Gleichsetzung zwar nicht als falsch, jedoch als insgesamt unvollständig angesehen werden. ⁶

Die Scharia strahlt mit ihren Auswirkungen auf Ethik und Moralvorstellungen in den privaten Bereich hinein, der von rechtlichen Regelungen unberührt bleibt. Gerade hier gehen Glaube und islamisches Recht ganz natürlich miteinander konform. Dennoch versuchen gegenwärtig zahlreiche muslimische Gelehrte die staatliche Rechtssetzung von religiösen Normen zu befreien, mit der Begründung, diese Normen hätten ihren Geltungsanspruch ausschließ-

3 Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden 31958, S. 424; Ibn Manzûr, *Lisân al-'arab*, Beirut 1955, Bd. 8, S. 175; Andreas Renz, »Offenbarung als ›Wegweisung‹ – Glaube als Weg. Soteriologische Metaphern in Judentum, Christentum und Islam«, in Hansjörg Schmid, Andreas Renz und Jutta Sperber (Hg.), *Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?*, Stuttgart 2004, S. 71; siehe im Koran auch 42/13, 5/48, 45/18.

4 Süleyman Uludağ, *İslam siyaset ilişkileri*, Istanbul 1998, S. 196 ff.; Hayrettin Karaman, *İslam hukuk tarihi*, Istanbul ²1989, S. 23; Davut İltas, *Sosyal Şartlar Bağlamında Kurani Kerimdeki hukuki hükümler*, Kayseri 1996, S. 9/100–101; Norman Calder, »Shari'a«, in *EI NE*, Bd. 11, S. 321; vgl. auch Koran 45/18, 42/13, 5/48.

5 Karaman, *İslam hukuk tarihi* (Fn. 4), S. 23.

6 İltas, *Sosyal Şartlar Bağlamında* (Fn. 4), S. 100–101.

lich auf persönlicher, privater Ebene und Religion wolle schließlich nicht den Staat bekehren und zu frommem Wesen erziehen, sondern die einzelnen Individuen.⁷

4.1. Zusammenhang von Islam und Welt

Die Trennung in »religiös« und »weltlich« gibt es als solche im Islam nicht. Jede weltliche Handlung mit ihr innewohnender religiöser Intention bekommt im Islam einen religiösen Eigenwert. Staat und Religion, bzw. Welt und Religion, gelten seit jeher in der herrschenden Lehre als *Zwillingsbrüder*. Die Welt stellt das Saatfeld für das Jenseits dar, beides ist eins und lässt sich nicht künstlich in zwei verschiedene Bereiche aufteilen.⁸ Ein Ungleichgewicht mit stärkerer Gewichtung auf der weltlichen Seite führt zur Verminderung oder gar dem Ausschluss der Religion bei politischen Entscheidungsfindungen, so dass womöglich letztendlich Menschen für sich die Stellung Gottes beanspruchen und behaupten, sie hätten Macht über Leben und Tod. Ein Ungleichgewicht auf der anderen Seite zugunsten einer religiösen Fundierung des Staates kann gerade in der islamischen Welt zur Diktatur eines de-facto-Klerus führen.

So haben islamische Gelehrte zwar schon immer eine Einheit von Staat und Religion gefordert, jedoch nicht in dem Sinne, dass Theologen oder islamisch ausgedrückt die 'Ulamā' Staatsführer werden sollten. Al-Ġazzālī (gest. 1111) beispielsweise, einer der einflussreichsten und m. E. fälschlich als engstirnig dargestellten Gelehrten des Mittelalters, warnt islamische Gelehrte davor, in die Dienste der politischen Machthaber zu treten. Diese Öffnung des menschlichen Geistes hin zum Weltlichen würde die Religion in Gestalt der Gelehrten dem Missbrauch anbieten. Gelehrte sollten ein Selbstverständnis der Kontrollinstanz entwickeln, sich selbst als Warner und Kritiker verstehen. Es gehe aus tiefster Glaubensüberzeugung heraus ohne Angst vor Repressalien um die Verteidigung der Rechte der Schwachen, was jedoch nur dann effektiv machbar sei, wenn sich islamische Gelehrte nicht von Politik und Machtstrukturen vereinnahmen ließen.⁹

7 Vgl. bspw. Mehmet Emin Gerger, *Sagci, Solcu ve Islamcılara göre din, siyaset ve laiklik*, Istanbul 1991; Ahmed Selim, *Din, medeniyet ve laiklik*, Istanbul 1991, S. 291–378.

8 Siehe für zahlreiche Nachweise hierzu Süleyman Uludağ, »Dünya«, in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. 10, İstanbul 1994, S. 22–25.

9 Al-Ġazzālī, *Ihyā' ulūm ad-dīn*, Bd. 1, Istanbul 1972, S. 51, 109, 174. Er begründet dies allerdings damit, dass die Herrscher ungerecht seien und die Gelehrten bei Kontakt mit diesen die Fatwas den Wünschen dieser Herrscher entsprechend ausrichten müssten.

Doch ergeben sich menschliche Werte im Islam aus den Vorgaben Gottes oder können sie aufgrund reiner Vernunft erkannt und festgelegt werden?

Ob Vernunft maßgeblich zur Erkennung und Festlegung ethischer Maßstäbe beiträgt, ist in der Islamischen Theologie umstritten.¹⁰ Es gibt islamische Gelehrte, die dies mit der Begründung, Gott orientiere sich grundsätzlich durchgehend an einer bestimmten Hikma, an positiven Werten und am Wohl der Menschen, bejahen. Die gesamte Scharia beruhe daher auf Weisheit, Gerechtigkeit und Maşlaḥa.¹¹ Demnach seien sämtliche Normen der Scharia gerecht und von der Idee der Weisheit und der Barmherzigkeit geprägt und durchdrungen.¹²

4.2. Wertebildung im Verfassungsstaat

Die Werte, auf denen der weltanschaulich neutrale Staat basiert, fußen auf überzeitlichen Normen, die gesamtstaatlich, also auch von den Religionen, getragen und gefordert werden – hier beispielsweise Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenwürde, Solidarität und Frieden.

Nach Böckenförde leben demokratische Gesellschaften von Voraussetzungen, die sie selbst nicht schaffen und erst recht nicht garantieren können. Religionen können hier mit ihrem Wahrheitsanspruch Hilfe bereitstellen.¹³ Diesem Gedankengang weiter folgend kann hier keinesfalls ausgeschlossen werden, dass der Glaube der Mehrheitsgesellschaft das Gemeinwesen mitgeprägt. So wird eine stark im Christentum verankerte Gesellschaft sich eine andere Grundordnung, basierend auf den im Gewissen eines jeden bestehenden ethischen Über-

10 Ali Bardakoğlu, »Hüsün ve Kubh konusunda aklın rolü ve İmam Maturidi«, in *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Dergisi 1987, S. 59–75; Ali Pekcan, *İslam hukukunda gaye problemi: Zaruriyyat – Hacıyyat – Tahsiniyyat*, İstanbul 2003, S. 41 f.

11 Abū al-Ḥusain al-Baṣrī, *Kitāb al-mu'tamad fī uşūl al-fiqh*, 2 Bde., ed. M. Ḥamīdallāh, Dasmakus 1964 (ND Beirut 1983), Bd. 2, S. 315; al-Ġuwainī, *al-Burhān fī uşūl al-fiqh*, Kairo 1400, Bd. 1, S. 87.

12 Ibn Qayyim al-Ġauzīya, *I'lām al-muwaqqi 'in 'an rabb al-'ālamīn*, 4 Bde., Beirut o. J., Bd. 3, S. 3.

13 Andere haben sich so sehr dem Zeitgeist geöffnet und gehen mit der Forderung nach der Toleranz soweit, dass sie selbst den Wahrheitsanspruch der Religionen für diskriminierend bewerten. Şinasi Gündüz, »Religiöse Minderheiten und gesellschaftliche Gleichberechtigung in Zivilgesellschaften«, in Deutsche Botschaft Ankara (Hg.), *Islam und Europa als der Thema der deutsch-türkischen Zusammenarbeit. III. Religion und Tradition: Determinanten moderner Zivilgesellschaften?*, Tarabya, 12./13. Juni 2004, Ankara 2004, S. 59–64, 60.

zeugungen, geben als eine muslimische, buddhistische oder areligiöse Gesellschaft. Auswirkungen dieser Glaubensprägung durch die Mehrheitsgesellschaft kann man z. B. in Deutschland gut im Bereich schulischer Erziehungsziele erkennen. Christliche Vorstellungen können in den Schulgesetzen vieler Bundesländer gefunden werden, diese werden dort deutlich benannt, jedoch ohne andere Überzeugungen zu verbieten oder zu diskriminieren.

4.3. Werte im Verfassungsstaat aus islamischer Sicht

Da der weltanschaulich neutrale Staat auf Werten, auf überzeitlichen Normen, die gesamtstaatlich akzeptiert sind, fußt und diese auch von den Religionen getragen und gefordert werden, liegt hier erst einmal kein Widerspruch zwischen Verfassungsstaat und Scharia vor. Mit Werten wie Menschenwürde, Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden wird sich ein Großteil aller Menschen weltweit identifizieren können.

Was bedeutet dies nun für die Muslime in Deutschland im Zusammenhang mit einer durch die christliche Geschichte beeinflussten Verfassungsordnung, die Gleichberechtigung und Religionsfreiheit gewährt? Ausschlaggebend für Akzeptanz und Effektivität einer Verfassungsordnung im Sinne des Islams und der Menschen allgemein sollte meines Erachtens nicht ihre religiöse Legitimierung sein, sondern die gewährten Freiheiten in der jeweiligen Gesellschaft und die Einhaltung überzeitlicher Menschenrechte, die sich – wie oben angemerkt – immer bezogen auf die jeweilige Kultur und den zeitlich politischen und sozialen Kontext konkretisieren.¹⁴

4.4. Konsequenzen für Politik und Religion im Verfassungsstaat

Wie oben dargestellt basieren Politik und Religion auf einem ähnlichen Wertesystem und können folglich nicht zwei völlig unterschiedliche und unvereinbare Systeme darstellen.

Die Konsequenz für den Verfassungsstaat sieht dann folgendermaßen aus: Religionen sollten für Politiker Inspirationsquelle und Wegweiser sein, ohne

¹⁴ Siehe hierzu auch die Position des einflussreichen türkischen Predigers Fethullah Gülen, »Demokratie sollte auch eine metaphysische Dimension haben«, in *Zaman*, Sonderbeilage Juni 2004, S. 17 f.; siehe zu seiner Person auch Bülent Uçar, *Recht als Mittel zur Reform*, Würzburg 2005, S. 201 f.

Politik zu tragen und zu legitimieren, was ein entstehendes Ungleichgewicht zwischen den verschiedenen Religionen zur Folge hätte und Freiheit und Gleichheit infrage stellen würde. Auf der anderen Seite können und sollten sich Religionen auch in der Politik zeigen und einbringen.

Da politische Strukturen von Menschen geschaffen wurden und als solche erst einmal keinen Eigenwert haben, müssen sie sich immer wieder begründen und legitimieren. Es gilt, dieses kritische Bewusstsein zu schärfen, so dass der Glaubende alles Etablierte entsprechend zu hinterfragen vermag.¹⁵

Hier stehen wir aktuell noch vor Schwierigkeiten, da die Einbringung muslimischer Fragestellungen und Kritik leider noch immer durch Ignoranz, kulturkämpferische Islamkritik und Angsttreiberei behindert wird. Als Folge besteht eine Reihe von verfestigten Vorurteilen und Phobien.¹⁶ Diese festgefahrenen Sichtweisen gilt es aufzuweichen, um Dialog, Mitsprache und die Etablierung einer religiösen Ethik im politischen Rahmen zu ermöglichen.

Hier wird es sich als entscheidend für die Akzeptanz und die Etablierung religiöser Ethik im politischen Raum erweisen, die jeweilige Kernbotschaft des Christentums und des Islam deutlich zu benennen und sichtbar zu leben.

Schwierig gestaltet es sich hier, dass die politische Moderne und ihre Mechanismen bisher von islamischen Gelehrten kaum thematisiert werden, und wenn, dann in dem Bemühen, diese in apologetischer Weise islamisch zu vereinnahmen oder abzulehnen.

4.5. Brennpunkte zwischen Scharia und Verfassungsstaat

Spannungen zwischen Scharia und Verfassungsstaat entstehen beispielsweise in Bezug auf Symbole wie das Kopftuch, Fragen der Teilnahme am koedukativen Sport- und Schwimmunterricht, die Einhaltung der rituellen Gebete während der Schul- oder Arbeitszeit etc. Hier steht offen praktizierte Religiosität in einem Spannungsverhältnis zu einer anderen Vorstellung der Personenrolle der Frau. Unbestreitbar ist, dass Muslime und glaubende Menschen sich öffentlich zu ihrem Glauben bekennen dürfen. Sie dürfen zeigen, dass Gott sie ständig begleitet und in ihrem Wirken gewissermaßen näher ist als sie selbst.¹⁷ Bekennende Muslime sollten sich und ihrer Lebensform im Miteinander nicht

15 İlhami Güler, »Dünyanın başına gelen ›derin sapkınlık‹ dünyevileşme«, in ders., *Politik teoloji yazıları*, Ankara 2002, S. 9–38, 37.

16 Rotter, *Das Islambild* (Fn. 1); Wunderer, *Schrille Töne* (Fn. 1); Lerch, *Im Wandel der Zeiten* (Fn. 1).

17 Vgl. Sure 50,16.

schämen und diese nicht verstecken müssen. Entsprechend sind der islamische Gruß, das Gebet, die Basmala, die ständige Andacht Gottes (Zikrullah) bei allen Handlungen etc. der beständige Ausdruck des permanenten Handlungsbezugs des Islam im Leben der Muslime.

5. Ausblick

Zu unterstreichen bleibt der Aufklärungs- und Informationsbedarf in Bezug auf die Imamausbildung in Deutschland und die Verbindung von Scharia und Verfassungsstaat – sowohl für die Mehrheitsgesellschaft als auch für die Muslime selbst in ihrem Spannungsverhältnis von gelebtem Glauben und säkular geprägter politisch-sozialer Realität.

Zur Findung des eigenen Standpunktes sind die Religionen selbst und ihre Führer gefragt, das Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne, aktuellen Anforderungen, den Bedürfnissen der Menschen und den überzeitlichen Grundsätzen der Religion in einen Prozess zu begleiten, der im Sinne von Beheimatung Trennendes aufzuweichen und Verbindendes zu stärken vermag. Dies wird jedoch eine hier angekommene islamische Theologie benötigen, deren Aufbau mir sehr am Herzen liegt.

Hier geht es um aktive Mitgestaltung der Gesellschaft im sozialen und karitativen Bereich (Kindergärten, Schulen, Krankenhäuser, Altenheime, Universitäten etc.), denn auch hierin liegt Heimat: Wo ich zu Hause bin, engagiere ich mich, bringe mich ein, werde ich bewusst Teil des Ganzen – konform oder kritisch, leise oder laut, ganz wie es die Situation erfordert.

Auch – und gerade – so wird der Islam in Deutschland Profil bekommen durch Menschen, die sich zeigen. Dies fällt leider immer noch vielen Muslimen aufgrund ihrer Migrationsgeschichte schwer. Es wird immer wichtiger, dass auch Positionen der Muslime Einzug halten in Debatten zu ihrer rechtlichen Anerkennung und zu ihrer Stellung in der Mehrheitsgesellschaft. Schweigen unterstützt lediglich Vorurteile und Phobien.

Eine wirkliche gesellschaftliche Integration und die damit einhergehende Beheimatung und Identifikation mit dem Gemeinwesen braucht ganzheitliche Partizipation und ein Umdenken auf allen Ebenen. Diskursbeteiligung kann jedoch nur auf Augenhöhe stattfinden, wenn diese und gleiche oder zumindest ähnliche Voraussetzungen für alle Bürger gegeben sind. Dies gestaltet sich für Muslime in Deutschland schwierig, da sie von der Mehrheitsgesellschaft oft noch als Fremde, bestenfalls als Gäste wahrgenommen werden.¹⁸ Hier wären

18 Vgl. Köcher, Gefühle (Fn. 1).

»islamische Persönlichkeiten«, die intellektuell und sprachlich den Islam vor Ort repräsentieren können und auch bei der Mehrheitsgesellschaft Beachtung finden, hilfreich.

Im Alltag haben die Prediger und Rechtsgelehrten mit Freitagspredigt, Fernsehauftritten, frommen Zeitschriften und Internetportalen einen starken Einfluss auf die konkrete Lebensgestaltung frommer Muslime, was den Ruf nach hier ausgebildeten und sozialisierten islamischen Theologen nochmals deutlich unterstreicht. Es ist nötig und an der Zeit, dass sich islamische Theologen, Religions- und Rechtsgelehrte auf den Weg machen, um eine Versöhnung mit den Inhalten der politischen Moderne anzusteuern, denn ohne diese Ausöhnung wird sich das gesellschaftliche Zusammenleben in Zukunft nach wie vor deutlichen Diskrepanzen gegenüber sehen.

Es hat sich verdeutlicht, dass eine Verbindung von Scharia und Rechtsstaat, also der Zustand, in dem Muslime in Deutschland leben, keinesfalls als problemlos einzustufen ist und folglich ein wichtiger Schritt in der Weiterentwicklung Islamischer Theologie an deutschen Universitäten besteht. Eine wirkliche Beheimatung des Islam in Deutschland wird ohne hier beheimatete Theologen kaum oder nur oberflächlich möglich sein. Hoffnung machen die vielen Grundsteine, die bereits gelegt sind mit der Etablierung von Islamischer Theologie an deutschen Universitäten und der Ausbildung von islamischem religiösen Personal für die Moscheen und dem Einzug Islamischen Religionsunterrichts in die Schulen. Abschließend sei darauf hingewiesen, dass sich rund 90 % der Muslime in Deutschland als religiös und demokratisch zugleich bezeichnen, was auf eine Vereinbarkeit jenseits aller wissenschaftlicher Theorien hinweist. Vielleicht ist ja der normale Durchschnittsmuslim in Deutschland in seinem eigenen Beheimatungsprozess deutlich weiter, als der Wissenschaftler, der Journalist oder der Politiker glaubt.

Anja Pistor-Hatam

Nachdenken über eine Aussage: »Der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland«¹

In seiner Rede zum 20. Jahrestag der deutschen Einheit sagte Bundespräsident Christian Wulff: »Der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland.« Dieser Satz löste eine heftige Diskussion unter PolitikerInnen und FeuilletonistInnen aus. Dabei hatte der frühere Innenminister Wolfgang Schäuble bereits im März 2008 erklärt: »Der Islam ist längst ein Teil unseres Landes.« Falls es sich bei beiden Aussagen, wie zu vermuten ist, um Feststellungen handelt, stellt sich doch die Frage, warum die Aufregung zuletzt im Herbst 2010 wieder so groß war. In den vergangenen Jahren ist vor allem von PolitikerInnen und VertreterInnen der Medien immer wieder das ›christlich-jüdische Erbe‹ betont worden, welches das ›christliche Abendland‹ inzwischen offenbar weitgehend ersetzt hat. Dieses ›christlich-jüdische Erbe‹ wird hervorgehoben, um eine vermeintliche gemeinsame christlich-jüdische Tradition in Deutschland zu behaupten, welche sich gegen islamische Einflüsse abzugrenzen hat. Angesichts der Tatsache, dass die Diskriminierung, Vertreibung und Ermordung von Juden in Deutschland² noch keine siebzig Jahre her ist, dass es auch während der viel zitierten Aufklärung nur wenige nichtjüdische Deutsche waren, die sich für die Gleichberechtigung von Juden einsetzten, und dass bis heute in der Bundesrepublik nicht nur latenter, sondern auch offener Antisemitismus weit verbreitet ist, ist dieser plötzliche einseitige Schulterchluss im besten Falle bedenklich, im schlimmsten Falle eine Verhöhnung der jüdischen Opfer von Verfolgung, Diskriminierung und Vernichtung. Salomon Korn, Architekt und Vizepräsident des *Zentralrats der Juden in Deutschland*, hat in einem Interview mit der *Süddeutschen Zeitung* vom 26. Januar 2011 auf die Problematik dieser »Umar-

1 So Bundespräsident Christian Wulff in seiner Rede zum Tag der deutschen Einheit am 3. Oktober 2010, nachzulesen unter http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html (3.10.2010).

2 Salomon Korn spricht von einer Entwicklung »vom Juden in Deutschland über den deutschen Juden hin zum jüdischen Deutschen«. Er selbst sieht sich als jemand, der sich auf dem Weg vom »Juden in Deutschland zum deutschen Juden« befindet. <http://www.sueddeutsche.de/politik/interview-mit-salomon-korn-leitkultur-ist-nah-dran-an-kulturdiktatur-1.1050817> (26.1.2011).

mung« durch nichtjüdische Deutsche hingewiesen und bemerkt, dass sich so etwas wie »christlich-jüdische Wurzeln« in der deutschen Vergangenheit kaum finden ließen.³ Auf einmal wird das Judentum als Religion, wird jüdische Kultur entgegen jeder historischen Realität vereinnahmt und eingemeindet, weil es geboten scheint, eine vermeintliche Tradition gegenüber einem neuen Akteur zu betonen, der offensichtlich in erster Linie als Gegner und Gefahr wahrgenommen wird. Abgesehen von der Frage, was dies über das Verhältnis der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft zu ihrer jüdischen Minderheit aussagt – das o. g. Stichwort ›Umarmung‹ weist bereits darauf hin, dass es sich hierbei um einen Übergriff handelt und nicht etwa um einen Akt des Einverständnisses und des gegenseitigen Respekts⁴ – muss man sich fragen, welche Konsequenzen diese Erfindung einer angeblich ›christlich-jüdischen Tradition‹ in Deutschland für die dadurch ausgegrenzte *muslimische* Minderheit in diesem Land hat.

Zu Recht hat Wolfgang Benz, Professor für Geschichte und bis Mai 2011 Direktor des Berliner *Zentrums für Antisemitismusforschung*, darauf hingewiesen, dass sich durchaus Parallelen zwischen der gegenwärtigen Verunglimpfung von MuslimInnen (Gleichsetzung des Islams mit Terrorismus, muslimische Frauen als ›Gebärmaschinen‹ etc.) und der antisemitischen Polemik des 19. Jahrhunderts ziehen lassen.⁵ Besonders aggressiv reagieren Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft offenbar gerade dann, wenn die Angehörigen der ›anderen‹ Religion sich in der Gesellschaft emanzipieren und ein Teil von ihr werden, wenn sich die Synagoge als repräsentativer Teil des Stadtbildes etabliert oder die Moschee – mit oder ohne Minarett – als weithin sichtbares Symbol für die Existenz einer großen Zahl von MuslimInnen und ihres Glaubens aus dem Hinterhof geholt wird.⁶

Sogenannte ›Islamkritiker‹ oder BürgerInnen, die sich gegen den Bau von Moscheen einsetzen, vermischen häufig verschiedene gesellschaftspoli-

3 Ebd.

4 Wolfgang Benz spricht in diesem Zusammenhang von einem »aggressiven, aufgesetzten Philosemitismus«. Vgl. <http://www.sueddeutsche.de/politik/antisemiten-und-islamfeinde-hetzer-mit-parallelen-1.59486> (4.10.2010).

5 Ebd. Siehe hierzu auch das kürzlich erschienene Buch Wolfgang Benz, *Antisemitismus und Islamfeindlichkeit. Bilanz und Perspektiven*, Berlin 2011. Ignatz Bubis, der frühere Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, hat auf diese Ähnlichkeiten bereits in den 1990er Jahren hingewiesen. Vgl. Kai Hafez, »Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungen des Islambildes deutscher Medien«, in Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden 2009, S. 99–117, hier S. 99.

6 Siehe auch <http://www.tagesspiegel.de/politik/deutschland/historiker-wolfgang-benz-verteidigt-seine-thesen/1391584.html> (9.12.2008).

tische und religiöse Ebenen. Einerseits wird die Existenz von MuslimInnen in Deutschland, die bereits seit geraumer Zeit im öffentlichen Raum sichtbar ist, als bedrohlich empfunden, da zumindest ein Teil dieser Menschen durch »fremde« Kleidung, Sprachen, Gewohnheiten und religiöse Riten auffällt⁷ (das Essen muss hier ausgenommen werden, da die Vielfalt von Speisen deutlich positiver aufgenommen wird als die Vielfalt derjenigen, die diese Speisen traditionellerweise zubereiten). In einem säkularisierten Land wie Deutschland, in dem sich immer weniger Menschen aktiv dem christlichen Glauben zuwenden, scheint es vielen als Bedrohung, wenn die Angehörigen einer dem Christentum insgesamt doch recht ähnlichen monotheistischen Religion ihren Glauben tatsächlich leben, im öffentlichen wie im privaten Raum. Eine grundsätzliche Frage, die jedoch nur sehr selten gestellt wird, lautet, warum wir – im Sinne der normativen Mehrheit – uns von muslimischen Gläubigen, ihrer Anwesenheit, ihrer Kleidung oder ihren religiösen Riten bedroht fühlen. Weshalb rufen Kopftuch tragende Musliminnen in uns z. T. so starke Widerstände hervor, dass wir diese Kopfbedeckung nur mit Mühe dulden, sie aber nach Möglichkeit zumindest im öffentlichen Dienst einschränken wollen? Weshalb steht eine Kopfbedeckung als Symbol für eine Religion, die wesentlich komplexer, differenzierter und vielfältiger ist, als es ein Stück Stoff zum Ausdruck zu bringen vermag? Und weshalb fanden die populistischen und rassistischen Thesen eines Thilo Sarrazin so starken Anklang bei einem großen Teil der Bevölkerung dieses Landes?⁸ In der Auseinandersetzung mit Muslimen sollten auch solche Fragen, die wir an uns selbst richten müssen, eine Rolle spielen.

Andererseits gibt es eine berechtigte Angst vor islamistischem Terrorismus, der spätestens seit dem 11. September 2001 in das Zentrum des öffentlichen Interesses gerückt ist. Zusätzliche gewalttätige Ausschreitungen in muslimischen Ländern ebenso wie in solchen der »westlichen« Welt, wie sie nach der Veröf-

7 Zu weiteren Gründen für die »verbreitete Skepsis gegenüber dem Islam« vgl. Heiner Bielefeldt, »Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam«, in Schneiders, *Islamfeindlichkeit* (Fn. 5), S. 167–200, hier besonders S. 168–171.

8 Zur Auseinandersetzung mit der Definition von »Rassismus« in Deutschland, u. a. im Zusammenhang mit Sarrazins Thesen, vgl. Hendrik Cremer, »Was ist eigentlich Rassismus«, in *Tangram* 27 (2011), S. 101–104. Cremer verweist hier auf das sehr enge, mit den Verbrechen des Nationalsozialismus verbundene Verständnis von »Rassismus« in Deutschland, welches bereits vom UN-Ausschuss gegen Rassismus und der Europarats-Kommission gegen Rassismus kritisiert worden sei. Seiner Ansicht nach – und diese Ansicht vertritt eine große Zahl von RassismusforscherInnen – hat sich längst ein kulturalistisch begründeter Rassismus durchgesetzt, der Menschen nicht mehr aufgrund ihrer »Rasse«, sondern aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen angeblich homogenen Gruppen wie »Kulturen«, »Nationen«, »Ethnien« oder »Religionen« stereotyp beurteilt.

fentlichung der Muhammad-Karikaturen durch die dänische Zeitung *Jyllands Posten* im September 2005 zu beobachten waren, verstärken das Gefühl der Bedrohung durch ›den Islam‹. Gegen eine solche Gefahr helfen, wie im Falle aller Terrorisimen, klare politikwissenschaftliche Analysen, eine gründliche Arbeit der Geheimdienste und ein Maß an Sicherheitsvorkehrungen, welches zumindest einige Formen der Bedrohung verringern kann. Eine allgemeine Hysterie, die Muslime unter Generalverdacht stellt, ist sicherlich nicht hilfreich.

Aber was bedeutet die Aussage, ›der Islam‹ sei Teil unseres Landes und damit unserer Gesellschaft und unseres Alltags, und welche Konsequenzen ergeben sich für uns alle daraus? Beim Nachdenken über diese Frage gerät als erstes ›der Islam‹ als normative ebenso wie als gelebte Religion in den Blick. In der Fachwelt wird heute häufig von ›den Islamern‹ gesprochen, denn von einem Islam kann man höchstens in Hinblick auf die gemeinsamen Grundlagen sprechen, d.h. wenn man sich auf den Koran und seinen Propheten Mohammed bezieht. Ansonsten gibt es den Islam in Form verschiedener Glaubensrichtungen (Sunniten, Schiiten etc.), unterschiedlicher Rechtsschulen, vielfältiger gelebter Praxis, politischer Ideologien etc. Diese Religion ist ebenso wenig wie z. B. das Christentum ein handelndes Subjekt, das mit anderen derartigen Subjekten einen ›Krieg der Zivilisationen‹ führen könnte. Auch der Islam ist eine Religion, die seit ihrer Gründung einem ständigen Prozess der Veränderung und Neudefinition unterlag, ebenso wie die MuslimInnen, die sich mit ihrer Religion, deren Grundlagen sowie deren Bedeutung und Umsetzung im Alltag durchgehend auseinandersetzen – auch wenn VertreterInnen des modernen Islamismus gerne behaupten, es gebe einen zeitlosen, unwandelbaren Islam, der im Laufe der Zeit verfälscht worden sei. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den grundlegenden Bestandteilen des Islams ebenso wie mit der Geschichte seiner Doktrinen und Ideologien bedarf selbstverständlich fundierter Kenntnisse. Ohne die Beherrschung zumindest der arabischen Sprache, ohne ein Verständnis von den Entwicklungen, welche die islamische Theologie und Rechtsgelehrsamkeit im Verlaufe der Jahrhunderte genommen haben, ohne die Fähigkeit, heutige Entwicklungen entsprechend einordnen und bewerten zu können, ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem Islam nicht möglich. Die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen islamischen Ideologien, islamistischen Konzepten oder mit den unterschiedlichsten Ausprägungen muslimischen Lebens in Deutschland bedarf grundsätzlich einer von Respekt getragenen, liberalen und aufgeklärten Diskussionskultur.⁹ Zu dieser

⁹ Heiner Bielefeldt nennt drei Aspekte, die seiner Ansicht nach beim Umgang mit den Ängsten vor ›dem Islam‹ besonders wichtig sind: »Es sind dies (1) der Verzicht auf monokausale Erklärungen, insbesondere solcher Erklärungen, die einseitig bei kulturellen oder

Diskussionskultur gehört in besonderem Maße die Suche nach einer ›Kultur der Verständigung‹¹⁰ anstelle von Ausgrenzung, Stereotypisierung und Bevormundung. Im Gegensatz zu dieser ›Kultur der Verständigung‹ und der geforderten aufgeklärten Diskussionskultur wird die Debatte um ›den Islam‹ in ihren unterschiedlichen Facetten allzu häufig auf eine Art und Weise geführt, die der frühere Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan, nach den Anschlägen des 11. September 2001 und den darauf folgenden pauschalen Verurteilungen des Islams und der MuslimInnen als ›Islamophobie‹ bezeichnete. Dieser Begriff meint »*negativ-stereotype Haltungen* gegenüber dem Islam und seinen tatsächlichen oder mutmaßlichen Angehörigen. Eine islamophobe Einstellung kann sich unter anderem in verbalen Herabsetzungen und Verunglimpfungen, strukturellen Diskriminierungen oder auch tatsächlichen Angriffen gegenüber Menschen mit muslimischem Hintergrund ausdrücken«¹¹ – damit beinhaltet sie klassische rassistische Verhaltensmuster. MuslimInnen werden auf ihr tatsächliches oder vermeintliches Muslimsein reduziert und es werden ihnen stereotype Verhaltensmuster zugeschrieben, die manch einer sogar auf Vererbung zurückführt. Insofern ist die Islamophobie auch eine Form des kulturalistisch begründeten Rassismus.¹²

Eine ›Kultur der Verständigung‹, die den Rahmen für eine aufgeklärte Diskussionskultur gibt, blendet die Probleme nicht aus. Sie tut nicht so, als gäbe es keine Ängste, sozialen Spannungen, Aggressionen, unterschiedliche Lebenswelten, Überzeugungen und Traditionen der verschiedenen Menschen und Gruppierungen in diesem Land. Es geht ihr nicht um ein buntes, harmoniesüchtiges ›Multikulti‹, sondern darum, dass tatsächlich eine Verständigung stattfindet, die Vielfalt wahrnimmt, zulässt und respektiert. Die Basis für eine Verständigung zwischen MuslimInnen und NichtmuslimInnen, zwischen Aufnahmegesellschaft und EinwanderInnen, zwischen Schwarz/*peoples of colour* und Weiß ist jedoch die Bereitschaft, sich aufeinander einzulassen und als gleichberechtigte PartnerInnen miteinander umzugehen. Abgesehen von der notwendigen Fähigkeit, Kritik sowohl konstruktiv zu üben als auch

religiösen Faktoren ansetzen; (2) die Überwindung kulturessentialistischer Vorstellungen von einem zeitlosen Wesen des Islam; (3) ein Verständnis von Aufklärung, das diese als unabgeschlossene gesamtgesellschaftliche Lerngeschichte begreift.« Bielefeldt, *Islambild* (Fn. 7), S. 171. Ein gelungenes Beispiel hierfür ist das folgende Buch: Patrick Bahners, *Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam. Eine Streitschrift*, München 2011.

10 Für eine ›Kultur der Verständigung‹ zwischen Menschen unterschiedlicher Hautfarbe und Herkunft setzt sich der Verein *Phoenix e. V.* ein, der für seine antirassistische Arbeit im September 2010 den Aachener Friedenspreis erhielt. Vgl. <http://www.phoenix-ev.org/>.

11 Bielefeldt, *Islambild* (Fn. 7), S. 182.

12 Siehe hierzu auch ebd., S. 183.

anzunehmen und umzusetzen, verlangt die ›Kultur der Verständigung‹ von der Mehrheit im Sinne der oben gestellten Fragen, sich selbst kritisch zu reflektieren, eigene Denkmuster und Verhaltensweisen zu hinterfragen und den RepräsentantInnen von Minderheiten im Großen wie im Kleinen einen Freiraum einzuräumen, ihnen zuzuhören und ihre Sicht der Dinge zu respektieren. Die ›Umarmung‹ einer Minderheit, wie sie Salomon Korn hinsichtlich der ›christlich-jüdischen Tradition‹ konstatiert, birgt jedoch eher die Gefahr ihrer Erstickung. Im günstigsten Fall kann eine solche ›Kultur der Verständigung‹ – wie im Falle des Moscheebaus in Duisburg-Marxloh – dazu führen, dass Vorurteile und Vorbehalte bereits im Vorfeld ausgeräumt werden und der Umzug einer Moschee aus dem Hinterhof in das Stadtbild mit Hilfe und in Zusammenarbeit aller Beteiligten gelingt.

Gehört der Islam also zu Deutschland? Im Sinne der Feststellung einer sozialpolitischen und historischen Realität ist das sicherlich der Fall. Doch zeigen die weiterhin andauernden Reaktionen auf die Rede des Bundespräsidenten Wulff, dass es hier nicht um die *Feststellung* von Tatsachen, sondern um das *Akzeptieren* von Realitäten und um die Verteidigung ideologischer Grundhaltungen geht. Wenn ›der Islam‹ und ›die Muslime‹ als ›das Andere‹ schlechthin begriffen werden, wenn man diese Konstruktionen weiterhin benötigt, um sich in Abgrenzung zu ihnen ständig selbst zu definieren und zu erfinden, weil ›das Eigene‹ ›das Fremde‹ benötigt, ist es schwierig, diese Andersartigkeit aufzubrechen. ›Der Islam‹ und ›die Muslime‹ werden erst dann zu Deutschland gehören, wenn ihre politische und gesellschaftliche Teilhabe in allen Bereichen des Lebens selbstverständlich sein wird. Letztlich geht es also um die Bereitschaft aller und die Möglichkeit für alle, auf der Grundlage des Grundgesetzes und der darin verankerten menschenrechtlichen Prinzipien gleichberechtigt an dieser Gesellschaft teilzuhaben. Es geht um Toleranz und mehr noch, um Respekt vor den unterschiedlichen Lebensentwürfen und der Vielfalt der Menschen und ihrer Lebenswelten in diesem Land.

Richard Saage

Was ist der Mensch?

Anmerkungen zum Stand der Anthropologie-Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland¹

Der interdisziplinären Arbeitsgruppe *Humanprojekt – Zur Stellung des Menschen in der Natur* der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) ist zu danken, dass sie die Initiative zu der Anthologie »Was ist der Mensch?« ergriffen hat. Der philosophische Titel des Buches darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass an ihm Geistes- und Naturwissenschaftler gleichermaßen beteiligt sind: Das Spektrum deckt u. a. sowohl Zoologie, Neurobiologie, Entwicklungsbiologie, Medizin, Psychiatrie, Kognitionswissenschaften, evolutionäre Anthropologie als auch Philosophie, Soziologie, Linguistik, Medienwissenschaften, Geschichte, Theologie (Christentum, Judentum, Islam), Südostasienwissenschaft, Romanistik, Germanistik etc. ab. Zu Wort kommen außerdem Schriftsteller, Politiker, Richter, Bischöfe und Wissenschaftsmanager, welche die Relevanz der anthropologischen Fragestellung auch für den öffentlichen Raum belegen. Aber das große Verdienst dieser Publikation besteht nicht nur darin, dass sie dem neu erwachten öffentlichen Interesse an anthropologischen Fragestellungen interdisziplinär Rechnung trägt. Zu loben ist darüber hinaus, dass die Publikation die ganze pluralistische Bandbreite anthropologischer Perspektiven und konkurrierender Menschenbilder dokumentiert, welche neben der europäisch-amerikanischen Welt den indischen, asiatischen und arabischen Kulturraum mit umfasst. Sie avanciert damit zu einer Pflichtlektüre für alle, welche sich über den aktuellen Stand der Auseinandersetzung über die *conditio humana* (Plessner) informieren wollen: ein Bedürfnis, das im Zuge des Diskurses über die technische Verbesserung des Menschen (*human enhancement*) in jüngster Zeit zu Recht eine beträchtliche öffentliche Aufmerksamkeit für sich reklamieren kann.

In den 79 Kurzkommentaren zur Frage »Was ist der Mensch?« spiegelt sich eine Vielfalt der Antwortmöglichkeiten, die auf den ersten Blick den Leser

1 Der vorliegende Aufsatz bezieht sich auf die Anthologie: Detlev Ganten, Volker Gerhardt, Jan-Christoph Heilinger und Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Was ist der Mensch?*, Berlin/New York 2008. [Alle folgenden Quellenangaben (außer die in Fn. 4, 28, 43, 66, 69, 75, 77, 83, 91, 93) beziehen sich auf diesen Sammelband.]

verwirren und ihn vielleicht überfordern kann, wenn er wissen will, welcher Kommentar der eigenen Auffassung am meisten entspricht. So heißt es angesichts der Fülle sehr unterschiedlich akzentuierter »Menschenbilder« in einer Stellungnahme: »Was ist der Mensch? Ich weiß es nicht. Verzeihen Sie diese Kapitulation!«² Tatsächlich ist diese Überforderung durchaus geeignet, einem epistemischen Relativismus den Weg zu bahnen, wenn man sich die heterogenen Stoßrichtungen der in dem vorliegenden Band abgedruckten Beiträge vor Augen führt. Verstärkt wird diese Möglichkeit auch dadurch, dass die Herausgeber des Bandes keinen Versuch unternehmen, die einzelnen Beiträge unter übergeordneten Gesichtspunkten zu strukturieren. Offensichtlich soll mit diesem Verzicht der Offenheit der anthropologischen Fragestellung Rechnung getragen werden. So begnügt sich der abschließende Essay damit, die in der Textsammlung immer wieder auftauchenden Topoi lediglich zu benennen.³ Doch sollte solche Bescheidenheit eine vorsichtige, aus der inhaltlichen Auseinandersetzung resultierende Systematisierung heterogener anthropologischer Aussagen nicht ausschließen, weil sonst die Gefahr besteht, die in diesem Band versammelten Stellungnahmen der analytischen Beliebigkeit preiszugeben.

Helmuth Plessner hat in seinem großen Werk »Die Stufen des Organischen und der Mensch« (1928) den Vorschlag gemacht, drei große Strömungen zu unterscheiden: spiritualistisch motivierte Ansätze, »die unvermeidliche Künstlichkeit der menschlichen Natur auf den Geist«⁴ zurückzuführen; naturwissenschaftliche Versuche, im Menschen das letzte Kapitel der Zoologie zu sehen und schließlich Paradigmen, in denen der »ganze Mensch« als Einheit seiner animalischen und seiner soziokulturellen Natur gedeutet wird. Fasziniert von den Fortschritten der Biologie, die sich im Windschatten der Darwinschen Evolutionstheorie vollzogen, weigerte er sich ebenso wie die anderen Vertreter der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Gehlen, Portmann etc.), aus dieser Leitwissenschaft naturalistische Schlüsse zu ziehen. »Man mag das«, so formuliert es einer der Autoren des vorliegenden Bandes, »als kompensatorisches Rettungsunternehmen für die traditionellen Deutungen des Menschen auffassen, als anachronistischen Versuch, die eigene Spezies aus der Tierreihe, aus der heraus sie entstanden ist, sozusagen wieder hinauszudefinieren. Jedoch sehe ich darin im Gegenteil einen bis heute gültigen Rahmen für die Interpretation auch der neuesten naturwissenschaftlichen Menschenfor-

2 Ferdinand Hucho, »Kapitulation« (s. Fn. 1), S. 122.

3 Vgl. Jan-Christoph Heilinger, »Nachdenken über den Menschen« (s. Fn. 1), S. 283.

4 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, zweite, um Vorwort, Nachtrag und Register erweiterte Auflage, Berlin 1965, S. 311.

schung«. ⁵ Die systematische Frage, die an den vorliegenden Sammelband zu richten ist, könnte also sein: Hat sich diese Topografie anthropologischer Deutungen in der Sicht der Philosophischen Anthropologie 80 Jahre später grundlegend verändert? Oder ist die anthropologische Diskussion strukturell diesem Paradigma verhaftet geblieben?

Unter der Voraussetzung dieses Problemhorizontes liegt es also nahe, die vorliegenden Texte nach folgenden Gesichtspunkten auszuwerten: 1. Hat sich der anthropologische Spiritualismus in seiner religiösen und kulturalistischen Spielart heute im Vergleich zur Zwischenkriegszeit neu erfunden oder folgt er alten Spuren? 2. Wird heute die Position des biologischen Naturalismus im Vergleich zu seinem Profil in der Weimarer Republik strukturell anders formuliert? 3. Hat sich die Entwicklung der Anthropologie des »ganzen Menschen« als dritter Weg zwischen dem religiösen bzw. kulturalistischen Spiritualismus einerseits und dem biologischen Naturalismus andererseits bis in die Gegenwart fortgesetzt?

I.

In dem vorliegenden Sammelband gibt es keinen Beitrag, der bestreiten würde, dass ohne den Rekurs auf Kultur im weitesten Sinne keine Chance besteht, eine hinreichende Antwort auf die Frage zu geben, was der Mensch sei. Der über Jahrhunderte hegemoniale abendländische Königsweg einer Konzeption der Entstehung der Kultur in der Antike, im Mittelalter, in der Frühen Neuzeit und selbst noch in der Gegenwart verweist sowohl für die christliche wie für die jüdische Theologie auf die Prämisse, dass das kulturelle Profil des Menschen nur entlang der Vergleichsachse der Übereinstimmung und Differenz zwischen Gott und den Menschen zu ermitteln ist. Nicht die Emergenz aus und die Verwurzelung im Tierreich ist die gemeinsame Schnittmenge, an der die christlich-jüdische Erklärung und die Ableitung der Sonderrolle des Menschen im Kosmos ansetzen. Vielmehr ist die Komparatistik von *Gott* her, vom *Geist* her zielführend; sie setzt also nicht »unten«, an der Naturbasis, d. h. im Tierreich, an, sondern verfährt umgekehrt: Es ist die Differenz und die Übereinstimmung mit dem Göttlichen, was »Kultur« ermöglicht und dadurch den Menschen zum Menschen macht.

Diese Prämisse bringt einer der Beiträger des vorliegenden Bandes, Walter Mixa, auf die Formel, der Mensch lasse »sich zureichend nur von ›oben

⁵ Karl-Siegbert Rehberg, »Eine merkwürdig ›alte‹ Antwort auf eine noch ältere Frage« (s. Fn. 1), S. 213.

her« erklären».⁶ Er erinnert daran, dass die »Kirchenväter, die Gottesidee des Platonismus christlich transformierend, [...] sich des schönen Begriffs ›logos spermatikos‹ [bedienten], der als göttliches Samenkorn gewissermaßen in die menschliche Seele als Erkenntnisgrund eingesenkt wurde. Es handelt sich also nicht um ein sekundäres, hinzugewonnenes Wissen, von dem auch abgesehen werden könnte, das also akzidentell wäre, sondern um ein wesentliches, dem menschlichen Geist konstitutives Seinswissen».⁷ Zwar könne der Mensch nur als Abbild Gottes verstanden werden. Doch wenn sich Gott im Menschen dergestalt auch nur unvollkommen spiegele, so eigene ihm dennoch die Tendenz einer »inneren Bewegung zum Absoluten, zum Vollkommenen hin«⁸: In dieser Teleologie, so müssen wir die christlich-katholische Perspektive Mixas interpretieren, liegt die Bedingung der Möglichkeit von Kultur und damit des Menschseins begründet.

Ähnlich argumentiert aus christlich-protestantischer Sicht Wolfgang Huber. Der Schöpfungsgedanke sei ein Hinweis darauf, »dass die Würde, die jedem menschlichen Wesen eignet, nichts Erworbenes, sondern Zugespprochenes ist, zugesprochen von einer Instanz, die dem menschlichen Zugriff entzogen ist«.⁹ Gehen wir davon aus, dass »Würde« immer auch von kulturellen Kontexten abhängig ist und sich nur in diesem Rahmen als normative Größe durchzuhalten vermag, so weisen beide Größen in ihrer Diesseitigkeit über sich hinaus: Sie finden ihren letzten Bezugspunkt in ihrer Beziehung zu Gott. Auch Dan Diner arbeitet am Beispiel eines Textes von Raphael Hirsch (1808–1888) den spiritualistischen Kern des jüdischen Menschenbildes heraus, das sich gegen jede anthropozentrische und naturalistische Interpretation sperrt. »Der Mensch wird zum Menschen erst im Befolgen der göttlichen Gebote – als Geschöpf und Diener Gottes. Und dies im Bewusstsein der Freiheit, der Freiheit der Unterordnung unter das Gesetz. Ohne den göttlichen Funken des gesetzten Gebotes verfehle der Mensch sein Menschsein. In der Erfüllung des göttlichen Gebotes von Gerechtigkeit und Liebe als Ausdruck der Schöpfung erlange der Mensch erst sein Menschsein. Wer Gottes Wille erfüllt, wer die Geschöpfe in seinem Kreise gefördert und nicht beeinträchtigt hatte, der war Mensch«.¹⁰

Es ist sicherlich ein Verdienst der vorliegenden Anthologie, den Beweis erbracht zu haben, dass der religiöse Spiritualismus in der Anthropologie nicht

6 Walter Mixa, »Zur Frage nach dem Wesen des Menschen aus theologischer Sicht« (s. Fn. 1), S. 183.

7 Ebd., S. 182.

8 Ebd., S. 183.

9 Wolfgang Huber, »Drei Beziehungen« (s. Fn. 1), S. 119.

10 Dan Diner, »Über das Menschsein« (s. Fn. 1), S. 41.

nur dem christlich-jüdischen Kulturkreis zuzuordnen ist. Zwar tritt in der islamischen Welt, wie Gudrun Krämer hervorhebt, der Gott des Koran durchaus mit körperlichen Attributen auf. »Und doch soll er ausdrücklich nicht körperlich gedacht werden, von einem menschlichen Körper ganz zu schweigen. Anthropomorphismus ist den islamischen Theologen ein Gräuel. [...] Der Mensch ist [...] der Treuhänder Gottes auf Erden, von ihm mit Würde ausgestattet – aber er ist nicht das Ebenbild Gottes«. ¹¹ Diese enorme Spiritualisierung der *conditio humana*, welche die des Katholizismus und Protestantismus sogar noch übertrifft, zieht eine radikale Leibfeindschaft nach sich, welche die animalische Natur des Menschen als sogenannte »Triebseele« mit dem Satan gleichsetzt. ¹² Von hier aus verwundert es nicht, dass »die modernen Debatten zu genetischer Prägung, Umwelt, Erziehung und individuelle Verantwortung [...] bislang noch wenig Widerhall in muslimischen Kreisen gefunden« ¹³ haben. Umgekehrt entspricht der radikalen Spiritualisierung des Islam auch, dass die von ihm geforderte Hingabe an Gott der Emanzipation der Kultur von theologischer Bevormundung weitaus weniger Spielräume einräumt als dies im Christen- und Judentum der Fall ist. Wenngleich in milderer Formen verlaufend, steht die Spiritualisierung auch im Zentrum der buddhistischen Perspektive, wie Michael von Brück in seinem Beitrag zeigt. Ziel im Buddhismus ist das Erreichen des Nirwana, das sich definiert durch die Erlösung von körperlich-biologischen Phänomenen wie Geburt, Krankheit, Alter und Tod, ¹⁴ aber auch von Emotionen wie Gier und Hass. »Wenn das Bewusstsein völlig gereinigt ist von den genannten leidverursachenden Emotionen, ist das ich-hafte Begehren überwunden, die vollkommene Freiheit von Projektion und damit das Nirwana erreicht«. ¹⁵

Aber auch die von indischen Gurus vertretene Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, ignoriert vollständig die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zur physiologischen Konstitution des Menschen. Stattdessen rekurriert sie auf die persönlich spirituelle Erfahrung der Wahrheit – Gottes oder dessen, was man die absolute Realität nennen könnte. ¹⁶ Laut Aurobindo (1872–1950) »befindet sich der Mensch wie alle Lebewesen in einer natürlichen Entwicklung und wird in ein höheres Prinzip bzw. in die Gottheit münden. Diese Evolution richtet sich nicht nach Außen, sondern nach Innen bzw. ins Feld des Spirituel-

11 Gudrun Krämer, »Ja, er kann. Islam als *empowerment*« (s. Fn. 1), S. 159 f.

12 Hamideh Mohagheghi, »Der Mensch im Qur'an« (s. Fn. 1), S. 185.

13 Krämer, Ja, er kann (Fn. 11), S. 160.

14 Michael von Brück, »Zum Menschenbild im Buddhismus« (s. Fn. 1), S. 252.

15 Ebd., S. 255.

16 Rajendra Dengle, »An ›Indian‹ Perspective« (s. Fn. 1), S. 37.

len«. ¹⁷ Es ist also – wie im christlich-jüdischen und islamischen Menschenbild – eine Teleologie zum Göttlichen unterstellt, deren Realisierung den Menschen als solchen überhaupt erst konstituiert. Die von den Gurus vertretene Anthropologie zielt also auf die Bewusstmachung des menschlichen Innenlebens und auf die Erkenntnis des falschen Selbstbildes ab, welches Menschen von sich selbst entwerfen. Dessen Zerstörung ist die Voraussetzung einer katastasischen Läuterung, in deren Rahmen sich das Selbst von dem Schrott (rubbish) reinigt, der sich über Jahre angesammelt hat, wodurch der Weg zu einem gesunden Leben geebnet wird. ¹⁸ Zugleich verbindet diese transformierende Erfahrung den Einzelnen mit anderen Individuen, die sie ebenfalls gemacht haben. ¹⁹

Zusammenfassend wird gesagt werden können, dass die religiös-spirituell inspirierte Anthropologie wenig zur Erklärung des Menschen als eines Kulturwesens beizutragen vermag. Kulturerzeugung- und Kulturgenuß setzen nämlich zweierlei voraus. Von Menschen geschaffen, die von ihrem Körper und der mit ihm verbundenen Sinnlichkeit nicht abstrahieren können, lebt gerade die Kultur von der Einsicht, »dass wir unsere Zelte nicht nur im Strom des Bewusstseins aufgeschlagen haben. Das qualitative Erleben verbindet uns mit allem Lebendigen, und an ihm wird jede Geist-Metaphysik zunichte, die uns eine Heimat in der leibfreien Welt jenseits des Biologischen zuweisen möchte«. ²⁰ Andererseits ist, wie Jürgen Mittelstraß hervorhebt, das »Maß der Welt [...] immer noch der Mensch, nicht die Natur und auch nicht eine transzendente Instanz, also etwas Göttliches, das der Mensch doch nur nach seinem Bilde formt. Das wiederum bedeutet, dass er auch für sich selbst ein Maß bestimmen muss, das ein menschliches Maß ist und sich sowohl gegen seine drohende *Verwissenschaftlichung* als auch gegen seine drohende eigene *Ideologisierung* richten muss«. ²¹ Worum es gehe, sei, dass wir die *conditio humana* als unverfügbares Gut gegen ihre naturalistischen und spiritualistischen Gegner verteidigen. Gelingt dies nicht, so blieben »Götter und Maschinen und beide teilen nicht, was uns zu Menschen macht – unsere Wärme, unseren Geruch, unser Glück und unser Leid, unsere Nachdenklichkeit«. ²²

Natürlich gibt es voluntaristische Versuche, zwischen einer Anthropologie des biologischen Menschen und dem religiösen Spiritualismus Brücken zu

17 Shrutu Jain, »... man is full of divine possibilities« (s. Fn. 1), S. 123.

18 Dengele, *Indian Perspective* (Fn. 16), S. 38.

19 Ebd., S. 39.

20 Matthias Jung, »Nomaden im Zweistromland« (s. Fn. 1), S. 134.

21 Jürgen Mittelstraß, »Neun nachdenkliche Bemerkungen zur Frage: Was ist der Mensch?« (s. Fn. 1), S. 180.

22 Ebd.

bauen. Aber Ansätze dieser Art sind wenig überzeugend. So betonen einerseits Oliver Müller und Jan Christoph Heilinger die in der Evolution verankerte Körperlichkeit des Menschen. Andererseits stellen sie als gleichberechtigten Faktor die religiöse Finalität des Menschen heraus: »Der Mensch bedarf als endliches Wesen des Unendlichen. [...] Der Mensch ist das Wesen der metaphysischen Sehnsucht. Der Mensch ist, wenn auch nicht unbedingt ein Gottfinder, so doch ein Gottsucher«. ²³ Hier findet eine unvermittelte und apodiktische Weiterung in Richtung auf den spiritualistischen Ansatz statt, der quer steht zum Paradigma des biologischen Naturalismus: Dessen Vergleichsebene zielt nicht auf die Übereinstimmung bzw. Differenz mit dem Göttlichen (spiritualistischer Ansatz), sondern auf die Kontinuität mit der Tierwelt. Wenn man so will, hat die Anthropologie sich zu entscheiden, ob sie die Biologie oder die Theologie zur Leitwissenschaft erhebt. Im ersten Fall hat sie sich mit naturwissenschaftlichen Fakten, im zweiten Fall mit Glaubensgewissheiten auseinanderzusetzen. Ein *mixtum compositum* läuft auf einen Eklektizismus hinaus, der die anthropologische Problematik eher verdunkelt als erhellt.

Nun hat freilich der religiös spiritualistische Ansatz, den Menschen zu denken, bei allen Differenzen eine entscheidende Übereinstimmung mit der kulturalistischen Auflösung der Anthropologie in den Pluralismus von Menschenbildern. Zwar unterscheidet sich der kulturalistische Ansatz vom religiösen dadurch, dass er auf alle ontologischen Aussagen und Wesensbestimmungen des Menschen verzichtet. Es gebe weder eine konsistente Anthropologie noch lasse sich eine solche von einem ontologischen Standpunkt aus konzipieren. Versuche dieser Art, so Konrad Paul Liessmann, hätten jegliche Plausibilität verloren. Die einzige Frage, die sich halten lasse, laute: »Welches Bild machen die Menschen von sich selbst? Anstelle vermeintlicher anthropologischer Gewissheiten treten Modelle und Konzepte, die den Menschen immer wieder neu entwerfen. Wir können die umformulierte Frage nach dem Menschen aber noch einmal transformieren: Was sagen die Bilder, die wir von uns selbst entwerfen, über uns aus? Welchen Phantasmen, Ängsten und Sehnsüchten sind diese Bilder entsprungen, nach welchen Bedürfnissen und Motiven werden sie konstruiert? Die Frage nach dem Menschen ist eine Frage nach dem Bild, das der Mensch von sich schafft und nach dem er sich schaffen möchte. [...] Das Bild, die Imagination bleibt das entscheidende Moment in der Selbstschaffung des Menschen. Nicht: Wer sind wir? Ist die entscheidende Frage, sondern: Wie sehen wir uns?«. ²⁴

23 Oliver Müller und Jan-Christoph Heilinger, »Zehn Thesen zur ›Natur des Menschen‹« (s. Fn. 1), S. 196.

24 Konrad Paul Liessmann, »Das, was nicht sein soll« (s. Fn. 1), S. 166 f.

Andererseits konvergiert der kulturalistische Ansatz mit dem religiös-spiritualistischen Paradigma in der Frage der Entstehung der Kultur: Diese wird zwar nicht auf Gott, wohl aber auf sich selbst zurückgeführt. Sie stellt eine Art »Selbstzeugung« dar, deren Ursprünge auf die kreativen Potenzen des Menschen, also doch wieder einseitig auf den »Geist«, zurückgeführt wird. In dem Maße, wie der Kulturalismus die Anthropologie durch die Konstruktion kulturell imprägnierter »Menschenbilder« ersetzt, kommt er zu dem Schluss: »Den Menschen gibt es nicht, es gibt eine Vielfalt von Kulturen und Gemeinschaften, die untereinander zu wenig gemeinsam haben, dass man »essentialistisch« festlegen könne, was das Charakteristische des Menschen sei.«²⁵ Die alte anthropologische Frage lasse »sich nur übersetzt in eine normativ-ethische aufrechterhalten. Wie sollte der Mensch sein? Wie sollten Menschen miteinander umgehen? Was macht ein gelungenes Leben aus?«²⁶ Aber diese Ethisierung der Anthropologie ist ihrerseits problematisch. Julian Nida-Rümelin muss selbst zugeben, dass die Übersetzung anthropologischer in ethische Fragen keineswegs die Klärung erübrigt, »was zur menschlichen Natur gehört.«²⁷ Man sieht also: Auch der kulturalistische Konstruktivismus führt in letzter Instanz Kultur auf kulturelle Phänomene zurück. Er setzt in seinen Prämissen voraus, was er erklären will.

Wenn das Defizit des religiös spirituellen und des kulturalistischen Ansatzes darin besteht, »Gott« oder den »Geist« und nicht die »dem Menschen spezifische Naturgrundlage«²⁸ als Ursache der Kultur anzusehen, stellt sich die Frage, welche Lösungsvorschläge die naturalistischen Theorieansätze machen, die gleichfalls in der vorliegenden Anthropologie dokumentiert sind.

II.

Wie die einschlägigen, in dem vorliegenden Band dokumentierten Positionen zeigen, ist der biologisch-naturalistische Ansatz der äußerste Gegenpol zu der religiös und kulturalistisch inspirierten Sicht des Menschen. Seine Wurzeln sind in einer Version der Evolutionstheorie Darwins zu suchen, die ihn als biologisches Wesen mit spezifischen Eigenschaften neben anderen tierischen

25 Julian Nida-Rümelin, »Die anthropologische als normativ-ethische Frage« (s. Fn. 1), S. 197.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Plessner, Stufen (Fn. 4), S. 312.

Wesen in die Kontinuität seiner naturgeschichtlichen Herkunft einordnet – ohne Anspruch auf eine Sonderrolle im Kosmos.

Tatsächlich ist der evolutive Gradualismus zwischen der Tierwelt und der Menschheit das Markenzeichen des biologischen Naturalismus. Zumindest der Mensch der westlichen Welt, so Andreas Elepfandt, habe sein Selbstbild immer auch über den Kontrast zu Tieren gewonnen; sei es als *animal rationale* oder als Wesen mit einer von Gott verliehenen Seele, die dem Tier fehle. Darwin habe »mit seiner Theorie der Evolution durch natürliche Selektion diesen kategorialen Kontrast eingerissen, er sah eine Kontinuität zwischen Tieren und Menschen auch im emotionalen Bereich. Diese Sicht ist durch die modernen Untersuchungen voll bestätigt worden. Die Ähnlichkeiten zur mentalen Struktur insbesondere unserer nächsten Verwandten, der Menschenaffen, sind frappierend. Auch unsere Moral und unsere Gerechtigkeitsempfindungen haben angeborene evolutive Wurzeln.«²⁹ Offenbar bildet diesem Ansatz zufolge »die seit Darwin gültige Auffassung von der Abstammung des Menschen aus dem Tierreich – von Freud noch als eine der epochalen Kränkungen der Menschheit aufgefasst – [...] heute die unhinterfragte methodische Basis der Biologie vom Menschen.«³⁰ Ihr Rahmen, so Eckart Voland, bietet für eine Ausnahme des Menschen keinen Platz. »Dies ergibt sich unentrinnbar aus der Wirkweise der natürlichen Selektion. Kein Programm, das sich aus welchen Gründen auch immer selektiv nicht bewährt hat, also seine eigene erfolgreiche Replikation nicht bewerkstelligen konnte, steckt in unserem Genom. In keinem von uns.«³¹

Daher erweise sich die These als falsch, dem Menschen Einzigartigkeit zuzusprechen, weil seine vermeintliche Emanzipation vom Evolutionsprozess niemals stattgefunden habe. Es gebe weder empirische Hinweise noch eine gesicherte theologie- und teleologiefreie Theorie, »die diesen angeblichen Sonderweg erklären könnte.«³² Als »reines Produkt des evolutionären Geschehens« erwiesen sich die Menschen ebenso wie die anderen Lebewesen als Exekutoren der in ihnen angelegten biologischen Programme.³³ Aber auch der Versuch Ernst Haeckels, durch Einschleusung des teleologischen Prinzips in die Evolutionstheorie eine Sonderstellung des Menschen zu begründen, wird zurückgewiesen. »Die Darwinische Evolution ist kein finalistisches Prinzip, kennt kein Ziel und folglich keinen Fortschritt und keine Höherentwicklung, bestenfalls

29 Andreas Elepfandt, »Ganz Tier und ganz Kulturwesen« (s. Fn. 1), S. 57.

30 Kristian Köchy, »Die Natur des Menschen und die Naturwissenschaften« (s. Fn. 1), S. 150.

31 Eckart Voland, »Was für eine Frage!« (s. Fn. 1), S. 247.

32 Ebd., S. 246.

33 Ebd., S. 246 f.

Komplexitätszunahme. Der Mensch mag komplexer organisiert sein als andere Primaten und Säugetiere – höher entwickelt ist er deshalb nicht, nicht einmal höher entwickelt als die einfachsten Wirbellosen – auch wenn unsere eitle Homozentrik immer wieder Gegenteiliges suggeriert. Wer Evolution ernst nimmt, wird deshalb aus dem Katalog der zigtausend Antworten getrost all jene beiseite legen, die die im philosophischen Denken traditionell so tief verwurzelte Teleologie-Annahme pflegen. Der Mensch ist weder ›Krone der Schöpfung‹ noch ihr depressives Gegenstück, nämlich ›Irrläufer der Evolution‹ (Arthur Köstler), und auch nicht ihr ›Sitzenbleiber‹ (Odo Marquard)«. ³⁴

Kontinuität zwischen Mensch und Tier fordert der biologische Naturalismus aber auch hinsichtlich ihrer Beschaffenheit und ihrer wesentlichen Merkmale ein. Selbst die Sprachfähigkeit des Menschen als eine mögliche spezifische Differenz zum Tier sieht sich, so Kristian Köchy, »durch die kognitive Ethologie und die These von der Kontinuität des menschlichen Erlebens grundlegend herausgefordert. Darüber hinaus werden nicht nur bisher für Menschen reservierte Eigenschaften wie (phänomenales) Bewusstsein, Intentionalität, Sprache oder Denken auch hinsichtlich ihrer Verbreitung im Tierreich diskutiert, umgekehrt – und bezeichnenderweise zu diesem Trend auf Ausdehnung des Mentalen – wird aus der gleichen Richtung der kognitiven Neurowissenschaften die Existenz oder Relevanz der genannten Phänomene selbst beim Menschen in Frage gestellt. Sie werden zur bloßen Illusion, zu Epiphänomenen oder zu sozialen Konstruktionen erklärt, womit dann wieder nur die naturwissenschaftlich erfassbare neuronale Sphäre übrig bliebe. Neurophysiologisch betrachtet findet sich kein Ort für das Ich, das nach Kant alle meine Vorstellungen begleiten können muss. Auch die Vorstellung einer selbstbestimmten, nach Gründen erfolgenden Handlung erscheint als eine bloße Illusion, als Akt nachträglicher Selbstzuschreibung oder als kulturelle Konstruktion«. ³⁵

Was folgt aus dem Versuch, »umfassende Erklärungsansprüche aus den Reihen der Genforschung, der kognitiven Neurowissenschaften oder der evolutionären Anthropologie«³⁶ zu erheben und damit die Deutungshoheit der Naturwissenschaften über die *conditio humana* zu beanspruchen? Vom Standpunkt des biologischen Naturalismus ist die Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, klar und eindeutig: »Der Mensch ist ein Tier [...], Regnum Animalium, Unterstamm der Wirbeltiere, Klasse der Säugetiere, Ordnung Herrentiere [...]«. ³⁷ Sodann ist er im Interesse der Fitness im *struggle for life* mit

34 Ebd., S. 246.

35 Köchy, Die Natur (Fn. 30), S. 152.

36 Ebd., S. 150.

37 Julia Fischer, »Ein eigenartiges Tier« (s. Fn. 1), S. 77.

bestimmten Basisfähigkeiten ausgestattet. Als »darwinisch korrekter Normalfall« ist nämlich der Mensch mit allen Implikationen der biologischen Evolution behaftet und damit dem biologischen Imperativ ausgesetzt. »Folglich finden wir »gen-egoistische« Strategie auch in der Moral, Zwecke auch im Unnützen, Determination auch im Kontingenten, Wettbewerb auch durch Kooperation, Diesseitigkeit auch in religiöser Transzendenz, Unbelehrbarkeit trotz Lernfähigkeit – kurz: wir finden biologisch funktionale Angepasstheiten dort, wo wir Freiheit vermuten«. ³⁸ Mit dem Fall der Freiheit ist auch über die Stellung des Menschen zur Tierwelt entschieden. Wie jede biologische Art Besonderheiten hat, so auch der Mensch. Aber diese Besonderheiten, z. B. Sprache und Kultur, konstituieren keine qualitative Differenz zur Tierwelt. »Für *uns* sind wir natürlich immer etwas Besonderes, insofern die Frage nach dem Menschen die Frage nach uns selbst ist, im Gegensatz zur Frage nach anderen. Im Prinzip würde das in analoger Weise auch für jede andere Art gelten, die nach sich fragt«. ³⁹

Aber derselbe Autor muss einräumen, dass nach dem bisherigen Wissensstand der Mensch die einzige Spezies ist, die nach sich selbst fragt. Er zieht daraus den zutreffenden Schluss, dass aus dieser Tatsache »eine sachliche und nicht nur perspektivische Besonderheit« ⁴⁰ resultiert. Diese »sachliche Besonderheit« sieht er durch zwei Tatsachen fundiert: 1. »Sprache in ihrer Komplexität und Differenziertheit ist eine Besonderheit des Menschen. [...] Denn mit ihr verbunden ist die Fähigkeit zu einer differenzierten Rationalität, zum symbolhaften Verständnis höherer relationaler Zusammenhänge unserer Umwelt. Das scheint evolutiv einzigartig zu sein«. 2. »Die zweite große Besonderheit ist Kultur als Weitergabe eines großen nicht genetisch gebundenen Erfahrungsschatzes. [...] Vom Säuglingsalter an erleben wir Natur kaum mehr unvermittelt, sondern in zunehmendem Maße sprachlich und durch das Aufwachsen in kultureller Umgebung kulturell interpretiert. Ein Zurück zur Natur geht nicht. Insofern sind wir nicht nur ganz Tier, sondern auch ganz Kulturwesen. Spezialisierungen in einer bestimmten Leistung finden wir auch bei anderen Spezies. Doch Kultur in Verbindung mit der Sprache scheint das einzige Beispiel für eine Spezialisierung und große Entfaltung ohne direkte genetische Fixierung zu sein«. ⁴¹

Doch nachdem Elefant die Gestalt der Kultur ein Höchstmaß an Autonomie zuspricht, schwenkt er wieder auf die evolutionäre Kontinuitätslinie ein,

38 Voland, Was für eine Frage! (Fn. 31), S. 247.

39 Elefant, Ganz Tier (Fn. 29), S. 58.

40 Ebd.

41 Ebd., S. 58 f.

die sich strikt gegen die These wendet, Kultur »als Ersatz oder Überwindung der Natur«⁴² fülle die durch Instinktreduktion (Gehlen)⁴³ aufgerissene Lücke. »Die neueren naturwissenschaftlichen Ergebnisse unterstützen tendenziell eher die dazu konträre Auffassung Darwins, dass der Mensch ein besonders stark instinktgebundenes Wesen ist, und diese massive Instinktsicherung ermöglicht darauf die flexible Entfaltung der Kultur in ihrer ganzen Vielfältigkeit«.⁴⁴ Im Klartext heißt dies: Die Unterscheidung zwischen Kultur und Natur ist eine Illusion ebenso wie die Unterscheidung zwischen Naturding und Artefakt oder die Differenz zwischen kulturellem und genetischem Lernen: »Die ineffiziente Natur/Kultur-Antinomie, die Kultur zu denken nur zulässt, wo Natur nicht ist und umgekehrt, diese Antinomie, die zu so vielen inzwischen als nicht haltbar erkannten Dualismen geführt hat, wie beispielsweise Anlage versus Umwelt oder Rationalität versus Emotion, sollte dringend überwunden werden zugunsten der Einsicht, dass sich in den Lebensvollzügen der Menschen, einschließlich seiner Traditionen und Kulturen, die ihm eigene Natur zeigt«.⁴⁵

Woher kommt es dann aber, dass zumindest in der westlichen Kultur der Topos der qualitativen Sonderstellung des Menschen gegenüber der Tierwelt hegemoniale Bedeutung erlangen konnte? Auch darauf weiß Elepfandt eine stammesgeschichtliche Antwort: »Ein spezielles, gern übersehenes evolutives Erbe ist die Selbstüberschätzung der eigenen Person oder Gruppe im Vergleich zu anderen. [...] Unsere Rationalität macht systematisch Wertungsfehler zu unseren und unserer Gruppe Gunsten. Dabei ist es egal, woran sich die Gruppenzugehörigkeit misst, ob an Familie, Verein, Nation, Hautfarbe, Religion, dem ›Unterschied zum Tier‹ oder anderem. Sich der angeborenen Tendenz zur Selbstüberschätzung bewusst zu sein, ist wichtig, wenn man sich fragt, was wir als Menschen sind und ob wir in irgendeinem Sinne etwas Besonderes sind«.⁴⁶ Aber umgekehrt ließe sich auch fragen, woran es liegt, dass anthropologische Grundüberzeugungen, welche agonales Verhalten zu einer Naturkonstante hypostasieren, die Tendenz haben, zu nicht hinterfragten Gewissheiten zu mutieren? Worauf ist zurückzuführen, dass sozio-biologische Dogmen, obwohl unhaltbar, zu weit verbreiteten Überzeugungen avancieren? Die Antwort ist klar: Sie dienen nicht nur, wie Joachim Bauer hervorhebt, »zu einer pseudowissenschaftlichen Legitimation des derzeit weltweit herrschenden ökonomischen

42 Ebd., S. 59.

43 Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek bei Hamburg 1961, S. 60 f, 65 f, 103 f, 109 ff, 122 ff.

44 Elepfandt, *Ganz Tier* (Fn. 29), S. 59.

45 Voland, *Was für eine Frage!* (Fn. 31), S. 248.

46 Elepfandt, *Ganz Tier* (Fn. 29), S. 57 f.

Systems«. ⁴⁷ Darüber hinaus ist ihre Internalisierung auch darauf zurückzuführen, dass die kapitalistische Wirtschaft umgekehrt aggressiven Neigungen entgegenkommt und Altruismus durch die Dominanz der profitorientierten Nutzenmaximierung eher marginalisiert.

III.

Der naturalistische Ansatz ist in der vorliegenden Anthologie nicht unkritisiert geblieben. Ohne die Relevanz der Darwinschen Evolutionstheorie in Frage zu stellen, so lautet ein oft variiertes Argument, überzogen die Vertreter des biologischen Naturalismus die Möglichkeiten der evolutiven Kontinuitätsthese. So komme der naturwissenschaftliche Ansatz an der Tatsache nicht vorbei, dass »gerade die Frage nach der Sprache den Übergang von der naturwissenschaftlichen zur kulturwissenschaftlichen Zuständigkeit markiert. Diese Frage hebt zwar mit biologischen Untersuchungen zur genetischen Ausstattung oder zu morphologischen Besonderheiten des Sprechapparates an und schließt auch die Entwicklung von Gehirnarealen ein, sie führt dann jedoch in den intersubjektiven Raum der Kommunikation, der nur sprach-, sozial- und kulturwissenschaftlich zu untersuchen ist, und endet schließlich bei philosophischen Entscheidungen, wie der zwischen einem evolutionären oder einem propositionellen Verständnis von Sprache«. ⁴⁸ Kritisiert wird am biologischen Materialismus ferner, der Versuch seiner »Avantgarde«, die weitere Evolution des Menschen in die eigenen Hände zu nehmen, bringe Fieberphantasien hervor, »die sich heute in der Bestimmung dessen, was der Mensch ist, mit dem wissenschaftlichen (und technischen) Fortschritt verbinden«. ⁴⁹ Im Namen einer naiven Fortschrittsgläubigkeit träumten »die einen von der von der Ablösung des Menschen und seiner Intelligenz durch die künstliche Intelligenz von Maschinen, die anderen in merkwürdiger Selbstverleugnung davon, dass selbstreproduktive Maschinen über die erbärmlichen Formen menschlicher Selbstproduktion herrschen könnten. Andere vermuten, nicht ohne wohlige Schauer, dass sich der Mensch nur dadurch gegenüber seinen Robotern wird behaupten können, dass er selbst zum Roboter wird«. ⁵⁰ Abgesehen davon, dass es schlecht um den Wirklichkeitstest solcher Träume bestellt sei, grenze das *human enhancement* gesunder Menschen an selbstdestruktive Heuchelei, wenn deren Protagonisten von Verhältnissen schwärmten, »unter denen

47 Joachim Bauer, »Die Entdeckung des ›Social Brain‹« (s. Fn. 1), S. 24.

48 Köchy, Die Natur (Fn. 30), S. 151.

49 Mittelstraß, Neun nachdenkliche Bemerkungen (Fn. 21), S. 177.

50 Ebd., S. 178.

man selbst gar nicht leben will. Oder kann man sich ein lustvolles und erfülltes Leben als Ensemble von technischen Implantaten vorstellen und den Menschen entsprechend definieren?«.⁵¹

Auch die Einebnung einer Sonderstellung des Menschen im Vergleich zu den anderen Primaten stößt auf definitive Grenzen, wenn wir die empirischen Befunde einer einschlägigen Komparatistik zur Kenntnis nehmen, die Michael Tomasello ausbreitet. Er sieht – im Vergleich zu den nichtmenschlichen Primaten – den Menschen durch ein ausgeprägtes soziokulturelles Verhalten charakterisiert. Unsere engsten Verwandten im Tierreich lebten zwar in sozialen Gruppen, innerhalb derer sie auch kommunizierten. Aber der größte Teil ihres sozialen Lebens sei beherrscht von der Konkurrenz um Nahrungsmittel und andere Ressourcen. Affen und andere Primaten praktizierten zwar verschiedene Formen des sozialen Lernens, aber das intentionale Lehren sei ihnen fremd. Im Unterschied zu menschlichen Gesellschaften habe ein Affe keine Sanktionen zu befürchten wie z. B. den Verlust seines guten Rufes, der zum Ausschluss aus der Gruppe führen könne. Demgegenüber lebten Menschen in Kulturen, die soziale Praxen, Normen und Institutionen umfassten. Nur den Menschen sei es möglich, durch Kooperation, Teilung der Arbeit und einen den nichtmenschlichen Primaten unbekanntem, jeden Aspekt des Lebens durchdringenden freien Informationsfluss gemeinsame Ziele zu erreichen. Eine weitere Differenz dürfe nicht verschwiegen werden. Obwohl außer Frage stehe, dass die Soziabilität für das Überleben und die Reproduktion der Affen konstitutiv sei, habe es keine Bedeutung für ihre kognitive Entwicklung. Im Gegensatz dazu hänge die normale geistige Entwicklung eines Menschen von einer Welt der Artefakte und der kulturellen Praxen und Symbole ab. Sie bildeten den Rahmen, der den Erwerb technischer Fähigkeiten und kulturelles Lernen erst ermögliche. »Mensch zu sein«, so Tomasello, bedeutet »teilnehmendes Mitglied einer Kultur zu sein«.⁵²

Doch auch die These der Dominanz »egoistischer Gene« (Dawkins) in der organischen Welt und der daraus abgeleitete Determinismus menschlichen Verhaltens bleiben in der vorliegenden Anthologie nicht unwidersprochen. So weist Joachim Bauer darauf hin, dass die Forschung der letzten Jahre Gene nicht nur durch eine egoistische Neigung charakterisiert sieht, sondern auch deren Rolle als Kommunikatoren und Kooperatoren betont.⁵³ Bauer konfrontiert Dawkins These der »egoistischen Gene« und das mit ihnen unterstellte Aggressionspotenzial mit drei zentralen Aussagen der modernen Hirnforschung:

51 Ebd.

52 Michael Tomasello, »Was ist der Mensch(enaffe)?« (s. Fn. 1), S. 239.

53 Bauer, Die Entdeckung (Fn. 47), S. 25.

»1. Der Mensch ist ein in seinen innersten neurobiologischen Antrieben und Motivationen auf soziale Akzeptanz angelegtes Wesen. Er ist aus diesem Grund auch bereit, für die Anerkennung seiner Mitmenschen erhebliche Mühen auf sich zu nehmen. 2. Soziale Ausgrenzung oder Demütigung wird vom menschlichen Gehirn ähnlich wie körperlich zugefügter Schmerz erlebt und wird daher – ähnlich wie zugefügter Schmerz – mit Aggression (oder Depression) beantwortet. 3. Menschen haben ein körperlich (neurobiologisch) verankertes Gefühl für soziale Fairness.«⁵⁴

Wie schon hervorgehoben, ist es nur ein kurzer Schritt von der »Allmacht egoistischer Gene« zur These, die Unterstellung menschlicher Freiheit sei nichts als eine hybride Illusion der menschlichen Phantasie. Diese Aussage sieht sich umgekehrt mit dem Vorwurf konfrontiert, sie sei ihrerseits Ausfluss naturwissenschaftlicher Allmachtsphantasien. So schreibt Ursula Pia Jauch: »Freiheit« in einem naturwissenschaftlichen Sinne nachzuweisen oder zu bestreiten, halte ich für ein Eigentor der denkfaul gewordenen spätmodernen Naturwissenschaften, namentlich der Neurobiologie, welche ihre elementarsten hermeneutischen Hausaufgaben nicht macht und folglich ein ständiges Opfer der eigenen Begriffsblindheit ist.«⁵⁵ Statt von einer Negation der Freiheit auszugehen, treffe, so Günter Stock, eher das Gegenteil zu: »Die Freiheitsgrade des Menschen sind so groß, dass er sogar darüber reflektieren kann, ob er wirklich – bezogen auf die Beschaffenheit des neuronalen Netzwerkes im Gehirn – frei sei. Schließlich könnte man durchaus die Frage stellen, welchen Sinn es denn habe, die Frage nach der Freiheit überhaupt zu stellen, wenn es sie konstitutiv, naturwissenschaftlich nachweisbar, gar nicht gibt.«⁵⁶ Liessmann weist auf den selbstdestruktiven Widerspruch hin, in den sich die Vertreter des neuen biologischen Determinismus verwickeln. »Woher eigentlich diese offenkundige und publikumswirksame Freude an der Selbstdemütigung? Nur Tier zu sein, nur genetisches Programm zu sein, nur Hirnstrom zu sein – ist es tatsächlich der Wille zur Wahrheit, der diese Deutungen vorantreibt, oder die Sehnsucht, den Ballast, der mit dem Begriff des Menschen Jahrtausende verbunden war, endlich abzuwerfen: Freiheit, Verantwortung, Bildung, Kultur, Würde. Tiere sind davon unberührt. Der so gedachte Mensch ist das Tier, das Tier sein will, aber genau deshalb kein Tier sein kann.«⁵⁷

54 Ebd., S. 28.

55 Ursula Pia Jauch, »Ein kleines Ereignis zwischen Nichts und Nichts« (s. Fn. 1), S. 129.

56 Günter Stock, »Begabt zur Freiheit – stets auf dem Wege, sie zu erringen, ständig in Gefahr, sie zu verlieren« (s. Fn. 1), S. 230.

57 Liessmann, Das, was nicht sein soll (Fn. 24), S. 167.

Eine ähnliche Kritik am biologischen Materialismus bzw. Naturalismus aus philosophischer Sicht hat Wolfram Högbe vorgelegt. Seine These ist, dass der naturalistische Ansatz mit verschwiegene kulturellen Prämissen arbeitet, um zu seinem biologischen Selbstbild zu gelangen. Denn ohne semantische Vorgaben, die kulturell imprägniert sind, könne er sein naturalistisches Menschenbild nicht artikulieren: »Im biologischen Selbstbild versteht sich der Mensch als Mitglied einer Spezies, die ausschließlich durch biologische Eigenschaften definiert ist. Kulturelle Eigenschaften können aus diesem Blickwinkel dem Menschen nicht zugeschrieben werden. Als Mitglied einer biologischen Spezies hat der Mensch daher keine semantisch qualifizierten Eigenschaften, hat weder Interessen noch Selbstbewusstsein, weder Personalität noch Rechte.«⁵⁸ Der naturalistische Weg aus dieser kognitiven Sackgasse bestehe darin, dass er die Möglichkeit, den Menschen von *seinem Begriff* her zu definieren, durch die Alternative, ihn der *Sache nach*, also als biologisches Wesen, zu charakterisieren, ersetze und dass er die erste Variante ersatzlos streiche.⁵⁹ Högbes Kritik läuft also darauf hinaus, dass die Selbstartikulation des biologischen Naturalismus auf einem Widerspruch beruht: Um überhaupt eine wahrnehmbare Größe zu sein, ist er auf die begriffliche Fassung seiner Botschaft angewiesen. Aber diese beruhe auf kulturabhängigen Prämissen, deren Irrelevanz er doch gerade beweisen wolle.

Michael Pauen konkretisiert diese Kritik, wenn er sie auf das lebensweltliche Verhalten der Menschen im Alltag herunterbricht. Im Kern bringt er folgende Argumente vor:

1. Viele Neurobiologen behaupteten, die Menschen machten sich illusionäre Vorstellungen über ihre eigene Natur, weil sie sich maßlos überschätzten. Ein Blick auf die Alltagserfahrungen, so Pauen, widerlege eine solche Unterstellung. Den Luxus, sich illusionäre Vorstellungen über den Mitmenschen zu machen, könne man sich bestenfalls in Drei-Groschen-Romanen oder in drittklassigen Liebesliedern leisten. Jeder, der im realen Alltag dennoch an ihnen festhalte, müsse dies mit unliebsamen Folgen bezahlen.⁶⁰ 2. Die neurobiologische These, Willensfreiheit, Verantwortlichkeit oder das Ich seien haltlose Zuordnungen der eigenen Selbstüberschätzung, sieht Pauen durch das Phänomen der weit verbreiteten Individualisierung widerlegt. Die Einzelnen seien in der Regel durchaus in der Lage, »die zusätzliche Verantwortung zu tragen, die ihnen durch diese Entwicklung zufällt – andernfalls hätten sich vermutlich andere Formen des Umgangs mit Entscheidung und Verantwortung durchgesetzt.

58 Wolfram Högbe, »Was ist der Mensch? Wer ist der Mensch?« (s. Fn. 1), S. 116.

59 Ebd.

60 Michael Pauen, »Eine unbekannte Spezies?« (s. Fn. 1), S. 200.

[...] Sie müssen also Selbstbewusstsein und damit letztlich ein ›Ich‹ haben.«.⁶¹ 3. Die simple Gegenüberstellung von »Freiheit« und »Determinismus« führe in eine Sackgasse, »weil damit allenfalls die Kontrolle des Handelnden über seine Handlung eingeschränkt würde. Eine Handlung, die überhaupt nicht determiniert ist, kann auch durch den Handelnden nicht determiniert sein. Sie wäre einfach zufällig – doch wie will man eine Person für einen Zufall zur Rechenschaft ziehen?«.⁶² Ähnliche Probleme entstünden, wenn die Existenz des Ich bestritten werde. Doch dadurch, dass ich den Satz: *Ich existiere nicht* ausspreche, beweise ich doch gerade nicht nur meine Existenz, sondern auch mein Bewusstsein.⁶³

Es ist wiederum Wolfram Hogebe, der auf den wissenschaftspolitischen Kern der biologisch-naturalistischen Offensive verweist. Sein eliminativer Reduktionismus zielt auf die Deutungshoheit nicht nur der naturwissenschaftlich erforschbaren, sondern auch auf die bisher mit geisteswissenschaftlicher Hermeneutik erfassbaren Dimensionen der menschlichen Natur ab. »Wo man zwar zugibt, dass es ganz ohne semantische Profile im Selbstverständnis nicht gut angeht, aber gleichwohl zeitgeistkonform ein guter Naturalist bleiben will, verdunkelt sich das Szenario intellektuell in einen Zirkus der Emergenzen. Bisweilen zaubert man in einem Varieté der Wissenschaften aus einem leeren Zylinder Relais-Entitäten wie die sogenannten *Meme* (Dawkins) hervor. Diese fungieren als missing links zwischen Gen und Geist. Der gesamte Kulturraum bis zur Kunst der Fuge von Bach kann dann im Modell der evolutionären Kulturtheorie via *Memetik* mit der neuronalen Ebene kurzgeschlossen werden (Dennett). Kultur wird so zu einer memetisch aufgeschäumten Genetik«.⁶⁴ Hogebe kommt zu dem Schluss: »Im Stile der Renaissance des 19. Jahrhunderts propagiert man heute, nur um dem Geist ausweichen zu können, Life Sciences, Lebenswissenschaften. Sie sollen die Geisteswissenschaften unnötig machen. Was braucht man Geist, wo man die Gene hat, mit denen Geld zu machen ist?«.⁶⁵

61 Ebd.

62 Ebd., S. 201.

63 Ebd.

64 Hogebe, Was ist der Mensch? (Fn. 58), S. 116 f.

65 Ebd., S. 117.

IV.

Gibt es einen »dritten Weg« in der Deutung der *conditio humana* zwischen der biologisch-naturalistischen Sicht einerseits und dem religiös-spiritualistischen bzw. dem kulturalistischen Paradigma andererseits? Oder müssen wir uns mit dem Auseinanderklaffen dieser beiden Positionen abfinden? Während für die einen alles »Natur« ist, ist für die anderen alles »Kultur«, ob nun transzendent (religiös) oder säkularisiert (kulturalistisch) interpretiert. Seit der »anthropologischen Wende« um die Mitte des 18. Jahrhunderts⁶⁶ hat sich eine selbstreflexive Aufklärung geweigert, die anthropologische Frage in das Korsett einer solchen Alternative pressen zu lassen. Sie bestand darauf, den cartesianischen Dualismus zwischen *res cogitans* und *res extensa* zugunsten einer einheitlichen Sicht des Menschen zu unterlaufen. Angesichts der Polarisierung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft zielte und zielt das Erkenntnisinteresse einer solchen Anthropologie des »ganzen Menschen« auch heute darauf ab, einen naiven Biologismus ebenso zu vermeiden wie einen leibfremden Spiritualismus bzw. Kulturalismus. Jenseits der Absolutsetzung biologistischer und spiritualistisch-kulturalistischer Erklärungen des Lebens und der Lebenswelt des Menschen kommt es ihr darauf an, »eine wissenschaftlich informierte und philosophisch reflektierte Position einzunehmen, die den Menschen nicht auf das reduziert, was er als (pure) Natur ist oder als (absoluter) Geist sein will«. ⁶⁷

Um ein realistisches Bild des »ganzen Menschen« zu gewinnen, ist es daher nach Christoph Antweiler vielmehr notwendig, den »Rubikon zwischen Natur- und Kulturwissenschaften« zu überschreiten. »*Homines sapientes* zeichnen sich durch evolutiv gewordene Charakteristika aus, die sie zu besonderen Tieren machen. Die Umwelt, in der sie leben, wurde großen Teils von anderen Menschen geschaffen. Als Individuen stehen Menschen in einem genetischen und historischen Zusammenhang miteinander«. ⁶⁸ Diese Argumentation führt in gerader Linie zu dem Paradigma der klassischen Philosophischen Anthropologie, wie es von Scheler, Gehlen Portmann, Plessner u. a. ⁶⁹ unter Einschluss ihrer Vorläufer, wie Epikur, Kant, Schiller, Herder oder des amerikanischen Pragmatismus, entwickelt wurde. Die Anthropologie des »ganzen Menschen« – so der Tenor zahlreicher Stellungnahmen der vorliegenden Anthologie – lehnt

66 Vgl. Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2004.

67 Mittelstraß, Neun nachdenkliche Bemerkungen (Fn. 21), S. 179.

68 Christoph Antweiler, »Was ist der Mensch? Für ein Boot über den Rubikon« (s. Fn. 1), S. 19.

69 Vgl. Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München 2009.

eine metaphysische Konzeption der leibfreien ontologischen Wesensbestimmung des Menschen jenseits der Biologie entschieden ab. Daher teilt sie mit dem biologischen Materialismus die Prämisse, dass nicht der Geist oder Gott die entscheidende Folie ist, auf welcher der Mensch in seiner spezifischen Eigenart abbildbar erscheint, sondern die Komparatistik mit der Tierwelt. Aber sie unterscheidet sich vom Naturalismus dadurch, dass sie den Menschen nicht deterministisch und einseitig in die Emergenzen der Evolution einbindet, sondern seiner soziokulturellen Natur autonome, d. h. genunabhängige Spielräume zubilligt.

So bringt Ernst-Ludwig Winnacker diese Tendenz auf folgende Formel. »Unser Menschsein ist durch zwei Faktoren bestimmt, unser biologisches Erbe und unser kulturelles Erbe, wobei mit letzterem alle diejenigen Erfahrungen gemeint sind, die im Lauf unseres Lebens auf uns einwirken. Man sieht, von reinem biologischen Determinismus halte ich nichts. Für mich ist der Mensch mehr als die Summe seiner Gene.«⁷⁰ Folgt man Winnacker, so benötigen wir »ein Verständnis des Menschen, das seiner Zugehörigkeit zur Natur wie seiner Distanz zu ihr gleichermaßen gerecht wird.«⁷¹ Dieter Sturma pflichtet dieser Forderung bei. »Die Lebensform des *homo sapiens sapiens* ist durch die sukzessive Transformation biologischer Naturgeschichte in Sozial- und Kulturgeschichte gekennzeichnet. Der entscheidende Einschnitt in der Entwicklung zur humanen Lebensform ist die Herausbildung der Fähigkeit, sich zu Gründen zu verhalten – das gilt gleichermaßen in gattungs- wie in individualgeschichtlicher Hinsicht. Mit ihr entwickelt sich eine ›zweite Natur‹ der humanen Lebensform, die menschlichen Individuen die Möglichkeit eröffnet, ihr Leben als Person zu führen.«⁷² Auch Hubert Markl zufolge bleiben einem Menschen »als Eigentümlichkeiten zwar Haut und Knochen, Verhalten und Gene wie bei jeder anderen Tierart auch. Aber darüber hinaus ist er eben auch ein Lebewesen mit selbstbewusstem Geist, wie er sich zwar sicher aus den Vorstufen bei seinen Tiervorfahren quantitativ entwickelt hat, dabei aber den qualitativen Tier-Mensch-Rubicon überschreitend.«⁷³ Zwar seien Versuche von Anthropologen, die spezifische Differenz zwischen Mensch und Tier am Jagen oder am Werkzeuggebrauch festzumachen, gescheitert. Doch stehe außer Frage, dass nur Menschen sich alternative Wirklichkeiten vorstellen und Realitäten

70 Ernst-Ludwig Winnacker, »Der Mensch ist mehr als die Summe seiner Gene« (s. Fn. 1), S. 268.

71 Jung, Nomaden (Fn. 20), S. 132.

72 Dieter Sturma, »Selbstbewusste Endlichkeit im Raum der Gründe« (s. Fn. 1), S. 233.

73 Hubert Markl, »Der Mensch — das sich selbst erfindende Wesen« (s. Fn. 1), S. 172.

auf einen Kausalnexus hin zurückführen können – sei es im mystischen oder naturwissenschaftlichen Gewand.

Delef Ganten folgt wie andere Beiträger ebenfalls den Spuren der klassischen Philosophischen Anthropologie. Wie diese lässt er an der tiefen Verwurzelung des Menschen in seiner Naturgeschichte im Sinne der Evolutionstheorie keinen Zweifel aufkommen.⁷⁴ Aber zugleich betont er mit großem Nachdruck, dass die erste, die biologische Natur des Menschen durch eine soziokulturelle Dimension nichtdualistisch überlagert ist. Nicht anders als Adolf Portmann⁷⁵ hebt er hervor, dass beide nicht arbeitsteilig, sondern ganzheitlich zusammengedacht werden müssen: Das Menschsein, auch in seiner soziokulturellen Ausprägung, beginne schon im Babyalter.⁷⁶ Auch scheint Ganten Herders und Gehlens These des »Mängelwesens Mensch«⁷⁷ zu übernehmen, die ihn zur kulturellen Aktivität im Interesse des Überlebens anhält.⁷⁸ Vor allem aber stimmt er mit der klassischen Philosophischen Anthropologie in der Hinsicht überein, dass er, unter Berufung auf den Ideenhistoriker Isaiah Berlin, die schöpferische Tätigkeit des Menschen in einem Bereich außerhalb der naturwissenschaftlichen Kausalität ansiedelt. Die soziokulturelle Natur des Menschen, so müssen wir ihn interpretieren, geht über seine biologische Evolution hinaus. Er kommt zu dem Schluss, den Plessner und Gehlen mit unterschreiben würden: Er ist durch die Evolution geschaffene und zugleich sich selbst schaffende Natur, also *natura naturata* und *natura naturans* zugleich. »Der Mensch ist, was er geworden ist. Der Mensch ist auch, was er aus sich gemacht hat – durch freies Denken, Dialog, Kunst und Wissenschaft«.⁷⁹

Die soziokulturelle Natur des Menschen, die ihn qualitativ von der Tierwelt unterscheidet, hat zwar evolutionäre, d. h. biologische Voraussetzungen. Doch einmal konstituiert, entwickelt sie eine genuunabhängige Eigendynamik, die durchaus als Riss der Evolution und partielle Trennung von der übrigen Natur interpretiert werden kann. So haben Wolfgang Welsch und Michael Fischer ein naturgeschichtliches Szenario entwickelt, das der partiellen Emanzipation des Menschen aus seiner evolutiven Stammesgeschichte Rechnung trägt. »Nach der Trennung der Schimpansenlinie und der später zum Menschen führenden Linie vor ca. 7 Millionen Jahren tat sich anfänglich (über 4 Millionen Jahre

74 Detlev Ganten, »Das Tier, das seine Grenzen erkennt und sich nicht daran halten will« (s. Fn. 1), S. 89.

75 Vgl. Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1960, S. 27 f.

76 Ganten, *Das Tier* (Fn. 74), S. 90.

77 Vgl. Gehlen, *Anthropologische Forschung* (Fn. 43), S. 18, 46, 48, 49.

78 Ganten, *Das Tier* (Fn. 74), S. 90.

79 Ebd., S. 92.

lang) nicht viel. Erst vor 2,5 Millionen Jahren setzte eine Entwicklung ein, wo biologische Veränderungen einerseits und erste kulturelle Tätigkeiten andererseits begannen, einander wechselseitig hochzuschaukeln. [...] Im Verlauf (dieser) protokulturellen Periode wurden die kulturellen Anteile immer wichtiger, weil sie – und zunehmend nur noch sie – evolutionäre Vorteile boten. Infolgedessen beschleunigte sich die protokulturelle Dynamik immer mehr, bis es schließlich an ihrem Ende vor ca. 40 000 Jahren, zum Take-off der kulturellen Evolution kam. Der Pfeil der Kultur löste sich von der Sehne der Protokultur. Fortan war es mit der zuvor, in der protokulturellen Phase, charakteristischen Rückkoppelung zwischen kulturellen und genetischen Veränderungen vorbei. Es kennzeichnet die Eigenart der kulturellen Evolution, dass sie sich vom Mechanismus genetischer Evolution abgekoppelt und stattdessen ihre eigenen, spezifisch kulturellen Tradierungsmodi ausgebildet hat (Lernen, im weitesten Sinne kulturelles Gedächtnis).⁸⁰

Wenn es zutrifft, dass die vor 40 000 Jahren erreichte und seither nicht veränderte physiologische Konstitution des Menschen ausgereicht hat, den nachfolgenden dynamischen »Take-off«⁸¹ der kulturellen Entwicklung zu tragen, dann ist auch klar, dass der Mensch geworden ist, was er ist. Die *conditio humana* ist also auf keine a priori gegebene Wesensbestimmung des Menschen im Sinne eines homozentrischen Essentialismus reduzierbar; sie geht aber auch nicht in einer bruchlosen Kontinuität mit der natürlichen Evolution auf. Seither bestimmt eine existentielle Gebrochenheit des Menschen seine Natur: Sie kulminiert im Wissen um seine Sterblichkeit. »Mit dem ersten Grab war ein Kunst-Werk, ein Symbol geschaffen. Die selbstläufige Evolution bekam einen Riss. Durch den Übergang des Menschen vom Natur- zum Kulturwesen explodierte die Anwendungsentwicklung der biologisch erworbenen Wahrnehmungsmodule. Dies geschah in einer Umwelt, die nicht mehr nur aus natürlichen Gegenständen bestand, sondern auch aus Artefakten: aus Bedeutung repräsentierenden Gegenständen und Informationen. Seitdem schwebt der Mensch in der Doppelverankerung biochemischer und kultureller Gedächtnisspuren. Das Tier hatte den Pakt mit der Evolution gebrochen und bezahlt dies mit Todesbewusstsein und Verfangenheit in der Zeit. Die bergende Welt muss nun mit Kulturbedeutsamkeit und Zeitökonomie gekittet werden.«⁸² Plessner nannte diese spezifische für den Menschen charakteristische existentielle Situation, sich permanent mit künstlichen Mitteln neu entwerfen zu müssen, die »exzentrische Positionalität«.⁸³

80 Wolfgang Welsch, »Frischzellentherapie« (s. Fn. 1), S. 265.

81 Ebd.

82 Fischer, Ein eigenartiges Tier (Fn. 37), S. 79.

83 Vgl. Plessner, Stufen (Fn. 4), S. 288 ff., S. 291 ff., 309 ff.

Markus Gabriel leitet aus dieser prekären Konstellation die Konsequenz ab, der Mensch sei reflexive Kontingenz. Was versteht er darunter? Gabriel setzt bei der Sprache an.⁸⁴ Die über Sprache vermittelte Selbstobjektivation, die keinem evolutiven Mechanismus unterworfen ist, ist ihm zufolge die Bedingung der Möglichkeit stets erneuter Selbstentwürfe, um – wie Plessner sagt – ein zumindest temporäres inneres Gleichgewicht durch die Schaffung künstlicher Umwelten zu erreichen. Diesem Vorgang liegt »ein Bewusstsein des Anders-sein-Könnens« zugrunde, »das sich einstellt, weil der Mensch etwas als etwas bezeichnet und dadurch von anderem unterscheiden kann«.⁸⁵ Dass Sprachkompetenz in der Tat eine entscheidende Trennlinie zwischen Mensch und Tier darstellt, wird in dem vorliegenden Band von vielen Autoren betont. Doch Karl-Siegbert Rehberg insistiert darauf, dass es verkürzt wäre, Sprache ausschließlich auf den Status eines grammatikalisch artikulierten Codes zu reduzieren. »Offensichtlich ist der Mensch nicht allein ein ›sprechendes‹ Wesen. Nicht nur, dass er auch zu schweigen vermag – vielmehr sind seine Wahrnehmungen (schon im Mutterleib) vor allem an Körperberührungen geknüpft, sind Tasterfahrungen, Hunger und Gesättigtheit, Wärme und Kälte, Empfindungswechsel und schließlich die Fülle der Seheindrücke, Gerüche und Geräusche das sachbezogene und interpersonale Kommunikations- und Erfahrungsfeld des Menschen. All das kann mit sprachlichen Zeichen verbunden werden, ist zugleich aber auch vor- oder metasprachlich, vieles davon in Wörtern am wenigsten aus-drückbar, weshalb es nahe liegen mag, einer Sprachfixierung der Anthropologie zu opponieren«.⁸⁶

Bietet es sich unter dieser Bedingung nicht an, anstatt von einem feststehenden »Wesen« oder einer fixierten »Natur« des Menschen nicht besser von einer *conditio humana* zu reden, die sich nicht den Erkenntnissen der Evolutionstheorie und der Kulturwissenschaften, wohl aber einer Ontologisierung der Natur des Menschen entzieht? Diese Frage ist nicht mit einem einfachen »Ja« und »Nein« zu beantworten. Einerseits kann weder der soziokulturelle Entwurfscharakter der menschlichen Existenz noch die evolutive Plastizität seiner biologischen Natur bestritten werden. Andererseits ist aber vor einem radikalen anthropologischen Relativismus zu warnen. Wir kommen angesichts der wachsenden Verfügbarkeit des Menschen, die in dem Anspruch gipfelt, mit technischen Mitteln seine eigene Evolution zu steuern, um die Wesensfrage nicht herum: Insofern ist dem religiös-spiritualistischen Ansatz zuzustimmen. Wir brauchen die Bestimmung dessen, was man den Menschen aufgrund

84 Markus Gabriel, »Der Mensch ist reflexive Kontingenz« (s. Fn. 1), S. 85.

85 Ebd., S. 86.

86 Rehberg, Eine merkwürdig alte Antwort (Fn. 5), S. 214.

seiner stammesgeschichtlichen biologischen Konstitution und seiner historischen Erfahrungen mit der von ihm geschaffenen soziokulturellen Umwelt zumuten kann und was nicht. »Spätestens seit technische Möglichkeiten einer genetischen Veränderung unserer Gattungsnatur in Reichweite sind, müssen wir uns fragen, warum wir als kontingentes Produkt der Evolutionsgeschichte so und nicht anders sein *wollen*. Diese Verfügungsmacht jagt uns einen Schrecken ein, weshalb wir sie durch moralische, religiöse und rechtliche Verbote zu beschränken suchen. Aber diese Verbote werden nicht allerorts auf Dauer befolgt werden. Jenseits der deskriptiven Frage, was der Mensch sei, steht uns und unseren Kindern die Frage ins Haus, wer oder was wir künftig sein wollen.«⁸⁷

Aber diese Wesensfrage ist nicht – im Unterschied zum religiös spiritualistischen Ansatz – durch im Himmel der Ideen eingeschriebene statische Definitionen ontologisch zu beantworten. Doch warum sollte sie mit der Vorstellung der Unwandelbarkeit korreliert sein? Wäre ein solches Junktim obsolet, läge mit Geert Keil die Schlussfolgerung auf der Hand: »Wenn niemand die Natur mit unwandelbaren biologischen Arten ausgestattet hat, müssen die vernunftbegabten Tiere eben das Beste daraus machen und ihre Artnatur als eine wandelbare beschreiben. Jammern hilft hier nicht. Genaugenommen lautet der Befund ja nur, dass die historische Stabilität der menschlichen Natur jedenfalls nicht auf unabsehbare Zeit *biologisch* garantiert ist. Es steht uns immer noch frei, *kulturell* zu stabilisieren, wer oder was wir sein wollen.«⁸⁸ Die in der realen Welt lebenden Menschen müssen also selber einen Konsens darüber finden, was sie unter ihrem eigenen Leben – in Übereinstimmung mit ihrer animalischen und soziokulturellen Natur – verstehen wollen und welche Möglichkeiten sie als Fehlentwicklung ablehnen.

V.

Kommen wir zur Ausgangsfrage zurück. Hat sich die von Plessner entworfene Strukturierung der Anthropologiedebatte Ende der 1920er Jahre bewährt? Wie die Auswertung der vorliegenden Texte zeigt, ist diese Frage eindeutig positiv zu beantworten. Man könnte sogar noch weiter gehen und unter Einschluss der gesamten klassischen Philosophischen Anthropologie mit Karl-Siegbert Rehberg sagen: »Heute stellt sich die Aufgabe einer neuen, adäquaten gegenseitigen Wahrnehmung von Biologie, Neurophysiologie etc. auf der einen und

⁸⁷ Geert Keil, »Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage« (s. Fn. 1), S. 144 f.

⁸⁸ Ebd., S. 145.

geisteswissenschaftlichen Forschungen auf der anderen Seite. Dazu kann die Philosophische Anthropologie insofern beitragen, als sie Kategorien bereitstellt, welche in der Sache wirklich vermittelnd sind, angefangen von Schellers ›Weltoffenheit‹ bis zu Plessners Verständnis von ›exzentrischer Positionalität‹, durch welche auf der Basis einer Philosophie des Organischen schließlich auch unterschiedliche Kulturen füreinander vermittelt werden und sich das ›historistische‹ Relativitätsproblem auflösen ließe. Schließlich bietet Gehlens empirisch gesättigte ›Anwendung‹ der philosophisch-anthropologischen Konzepte besonders reiche Anknüpfungspunkte für eine neue disziplinübergreifende Forschung«. ⁸⁹

Dass es im Vergleich zu den 1920er Jahren zu Akzentverschiebungen der Problemlagen gekommen ist, kann freilich nicht bestritten werden. So liegt der Fokus heute vor allem auf der Frage, wie aus naturwissenschaftlicher Sicht die gemeinsamen Schnittmenge zwischen erster biologischer und zweiter soziokultureller Natur zu bestimmen ist. Ernst-Ludwig Winnacker weist darauf hin, dass die Zukunft einer Anthropologie des »ganzen Menschen« in naturwissenschaftlicher Hinsicht nur schwer zu prognostizieren ist, besonders dann, wenn man ihn gerade nicht auf sein genetisches Erbe reduziert. »Das menschliche Gehirn ist ein komplexes System. Es stellt mehr dar als die Summe seiner Nervenzellen, d. h. es lässt sich aus der Funktion einzelner Gehirnzellen nicht erklären. Zusammensetzung und Funktion einzelner Nervenzellen sind heute in großem Detail bekannt. Sie lassen jedoch *a priori* nicht darauf schließen, dass hundert Milliarden von ihnen ein Bewusstsein oder die Fähigkeit zur Sprache entwickeln. Eines der wichtigsten Phänomene in diesem Umfeld ist die Neuroplastizität, also die Fähigkeit des Gehirns, immer wieder neue Netzwerke zwischen den Neuronen aufzubauen. [...] Die biochemischen Hintergründe dieser Vorgänge sind längst keine Geheimnisse mehr, die Rückkoppelungsmechanismen, die sie im Gehirn auslösen, sehr wohl. Ob ihre Kenntnisse uns dereinst einer Analyse der Grenzen zwischen biologischem und kulturellem Erbe näher bringen, wird man sehen«. ⁹⁰ Angesichts der Erfolge der Neurobiologie seien allerdings Durchbrüche auf diesem Gebiet nicht auszuschließen.

Auch hat sich die Aufmerksamkeit heute angesichts der Möglichkeit atomarer Katastrophen, des mit biotechnischen Mitteln betriebenen *human enhancement* an gesunden Menschen und der Ökologiekrise mehr auf die selbstdestruktiven Tendenzen der soziokulturellen Natur des Menschen konzentriert, als es damals der Fall war, obgleich die negative Variante des Naturalismus, im Menschen einen »Irrläufer der Evolution« (Köstler) zu sehen, z. B.

⁸⁹ Rehberg, Eine merkwürdig alte Antwort (Fn. 5), S. 214.

⁹⁰ Winnacker, Der Mensch (Fn. 70), S. 270 f.

Plessner sehr wohl bekannt war.⁹¹ Für diese Position steht in dem vorliegenden Band Hans Ulrich Gumbrecht. Für ihn ist der Mensch eine evolutionäre Fehlentwicklung: Wenn man so will, ein »krankes Tier«, das im Begriff ist, seine eigene Gattung zu liquidieren. Freilich werde dieses Problem verdrängt und in der Latenz gehalten. Doch angesichts der bedrohlichen Situation, in der sich der Mensch befinde, sei es höchste Zeit, endlich der Notwendigkeit Rechnung zu tragen, »unsere vom Optimismus der Aufklärung beschwingten Bilder des Menschen dämpfend zu korrigieren. [...] Fast fehlen einem [...] die elementaren Worte, um endlich zu sagen, dass Menschen ›Wölfe‹ nicht nur für andere Menschen sind. Viel unausweichlicher noch als diese in manchen Fällen ja sogar aufschiebbare Möglichkeit ist unser Status als kosmologische Anomalie an der Peripherie des Universums [...], welche inzwischen sehr wohl im Begriff sein könnte, den Prozess der Selbst-Eliminierung zu beschleunigen. Emblem unserer Gegenwart sind die nüchtern-entschlossenen Selbstmordattentäter, in deren Aktionen Selbsterstörung und Zerstörung der anderen ununterscheidbar werden; Symptom derselben Gegenwart ist die Akkumulation von (meist ökologischen) Problemen, welche Perspektiven der Lösung auf Dauer verweigern.«⁹²

Aber im Gegensatz zu dieser Position scheint jener Ansatz in dieser Debatte implizit zu überwiegen, welcher die Finalität der evolutiven Fehlentwicklung des Menschen ablehnt und stattdessen auf die ebenfalls in dessen zweiter Natur angelegten konstruktiven Potenzen als Gegenmittel setzt.⁹³ Wenn dieser Satz auch nicht zur Botschaft der vorliegenden Anthologie stilisiert werden darf, so schließt er ihn doch in sein pluralistisches Spektrum mit ein. Dies verdeutlicht zu haben, ist ein starkes Argument, sich mit diesem nicht immer leicht zu lesenden Buch auseinanderzusetzen.

91 Vgl. Plessner, *Stufen* (Fn. 4), S. 313 f.

92 Hans Ulrich Gumbrecht, »Was latent geblieben war« (s. Fn. 1), S. 112.

93 Vgl. Heinz Penzlin, »Gehirn-Bewusstsein-Geist: Zur Stellung des Menschen in der Welt«, in Günter Haase und Ernst Eichler (Hg.), *Wege und Fortschritte der Wissenschaft. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Beiträge von Mitgliedern der Akademie zum 150. Jahrestag ihrer Gründung*, Berlin 1996, S. 3–33.

»... diese unwürdige und selbstmörderische Richtung ...« Eine Stimme aus Russland im Materialismus-Streit

1. Vorgeschichte

Die Kritik an kirchlichen Hoheitsansprüchen, die Abkehr von religiösen Deutungsmustern und vor allem die Ablehnung von theologischen Einmischungen in naturwissenschaftliche Diskurse sind Kennzeichen des modernen Rationalismus, der gemeinhin mit dem Begriff der ›Aufklärung‹ verbunden wird. Zu den frühen Protagonisten kann schon René Descartes' (1596–1650) Eintreten für unvoreingenommene Vernunft gezählt werden, aber dann ist das 18. Jahrhundert geradezu das ›Jahrhundert Voltaires‹ (1694–1778), des schonungslosen Kritikers von kirchlichen Missständen wie Hegemonialansprüchen. Eine besonders konsequente (um nicht zu sagen, radikale) Richtung ist mit den Namen der französischen Materialisten Denis Diderot (1713–1784), Claude Adrien Helvétius (1715–1771) und Paul Thiry d'Holbach (1723–1789) verbunden. Bezogen auf die Anthropologie, traf in dieser Zeit der für stikten Atheismus und Empirizismus plädierende Arzt Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) mit seiner Metapher vom Menschen als Maschine genau den Zeitgeist (*L'homme machine*, Paris 1748).

Neben verschiedenen anderen – politischen und sozialen – Faktoren bereitete dieses Gedankengut den Boden für die Französische Revolution, in deren Strudel jedoch die intellektuellen Höhenflüge zusammen mit vielen der exponierten Akteure ein jähes Ende fanden. So erschienen die Vorgänge zwischen 1789 und 1794 in den Augen der Nachbarländer (zunächst) nicht als ein gewaltvoller Versuch der Durchsetzung moderner Ideen, sondern wegen der Massenhinrichtungen, der chaotischen Auflösung gesellschaftlicher Strukturen und der Zerstörung von unersetzlichem Kulturgut als Rückfall in die Barbarei. Wenn also in den Debatten des 19. Jahrhunderts, mit denen wir uns im Folgenden beschäftigen wollen, der Materialismus von seinen Kritikern vielfach mit dem Verlust von Werten und Moral, mit Zerstörung und Nihilismus assoziiert wurde, so stand dieses warnende Szenario noch unter dem Eindruck der historischen Zäsur. Das Rad der Geschichte ließ sich jedoch nicht zurückdrehen; äußeres Zeichen dafür, dass sich der Weg in eine säkularisierte Welt abzeich-

»... diese unwürdige und selbstmörderische Richtung ...« Eine Stimme aus Russland

nete, war die Neuordnung Europas unter Napoleon (1769–1821), die von einer systematischen Verstaatlichung von Kirchenbesitz und einer entsprechenden Beschneidung des politischen Einflusses insbesondere der katholischen Seite geprägt war.

Als zwei Generationen nach der Revolution die kollektive Erinnerung an die seinerzeitigen Verwerfungen etwas verblasst war, konnte der ›aufgeklärte‹ Materialismus erneut Boden gewinnen. Nunmehr war es aber der deutsche Sprachraum, in dem um die Mitte des 19. Jahrhunderts unter den (zumal jüngeren) Intellektuellen wieder die Begründung von Werten (besonders hinsichtlich der Bedeutung des Glaubens) in der Gesellschaft hinterfragt und das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion neu ausgelotet wurde: Nach dem Abschied vom Idealismus, durch den Paradigmenwechsel weg von der Naturphilosophie hin zur empirisch-experimentellen Naturwissenschaft und vollends nach dem Scheitern der Revolution von 1848 schienen materialistische (bzw. antiklerikale) Positionen dem liberalen Bürgertum, das in seinen politischen Ambitionen enttäuscht war, wenigstens auf weltanschaulichem Gebiet die Teilhabe an der ›Moderne‹ zu ermöglichen; in Zeiten der Restauration konnten die Materialisten ihre Opponenten als die ›Ewig Gestrigen‹ abqualifizieren.¹

2. Der ›Materialismus-Streit‹

Auf philosophischer Seite stellte Ludwig Feuerbachs (1804–1872) berühmte Streitschrift *Das Wesen des Christentums* (1841) eine antikonfessionelle Initialzündung dar und 1844 erschienen die *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* von Friedrich Engels (1820–1895), in denen erstmals die volkswirtschaftlich-soziologische Dimension in den Vordergrund gerückt und andere (konkurrierende) materialistische Argumente mit schroffen Worten als inadäquat und überholt, ja primitiv abgelehnt wurden.²

Als ›Materialismus-Streit‹ in die Philosophiegeschichte eingegangen ist jedoch eine Kontroverse, die hauptsächlich unter Naturwissenschaftlern geführt wurde und ihren Ursprung von den publikumswirksam formulierten *Physiologischen Briefen* (1847) des Liebig-Schülers und Zoologen Carl Vogt

1 Vgl. hierzu Thomas Junker, »Darwinismus, Materialismus und die Revolution von 1848 in Deutschland. Zur Interaktion von Politik und Wissenschaft«, in *History and Philosophy of the Life Sciences* 17 (1995), S. 271–302.

2 Diese Kritik wurde wieder aufgegriffen bei Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M. 1972.

(1817–1895) nahm. Dieser hatte dort in provokanter Weise (und in Anlehnung an den französischen Physiologen Pierre Jean George Cabanis [1757–1808]) die Gedanken als Produkte des Gehirns mit dem Urin als Produkt der Nieren verglichen, um auf diese Weise jede spirituelle Qualität des Organischen allgemein und des Menschen im Besonderen ad absurdum zu führen. Stark polarisierend unterschied Vogt den »reinen Unsinn«, »eine Seele anzunehmen«, vom (sc. materialistischen) »folgerechten Denken«³ und stieß damit nicht nur auf Zustimmung, obwohl die Kritik zunächst moderat ausfiel. So kommentierte der Göttinger Physiologe und Philosoph Rudolf Hermann Lotze (1817–1881) die Gleichsetzung von Denken und Harnausscheidung durchaus witzig als »unfiltrierten Einfall«: »Ob alle Gedanken der Menschen auf diesem uropoetischen Wege entstehn sollten, bezweifle ich; nur dieser Ausspruch selber könnte auf die Vermutung bringen, es sei doch möglich.«⁴

Nachdem der am gleichen Ort wirkende renommierte Anatom und Physiologe Rudolph Wagner (1805–1864) bereits 1851–52 in einer sicher absichtlich ebenfalls *Physiologische Briefe* betitelten Artikelserie in der Augsburger *Allgemeinen Zeitung*, dem damals in Deutschland führenden Publikationsorgan, im Kontext einer populären Darstellung biologischer Erkenntnisse den Materialismus kritisiert hatte,⁵ schloss er eine wesentlich schärfere Replik an: Auf der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Göttingen (September 1854) trat Wagner den Thesen des damals bereits aus politischen Gründen in die Schweiz emigrierten Vogt entschieden und seinerseits polemisch in einem »anthropologischen Vortrag« über *Menschenschöpfung und Seelensubstanz* entgegen; noch im gleichen Jahr ließ Wagner dieser alsbald gedruckten und rasch vergriffenen Rede eine Schrift *Ueber Wissen und Glauben* folgen. Ein zentrales Argument all dieser Er widerungen war die Zurückweisung ontologischer bzw. metaphysischer Schlussfolgerungen aus biologischen Befunden: Die Methoden der experimentellen Physiologie erlauben keine Aussagen zu Seele, Unsterblichkeit und sonstigen transzendenten Inhalten; Naturwissenschaft und Glauben liegen auf unterschiedlichen kategorialen Ebenen – ein Standpunkt, den so gut wie alle Materialismus-Kritiker teilten, seien sie bekannte Naturforscher, wie Justus von Liebig (1803–1873), Matthias Jacob Schleiden (1804–1881), Jakob Henle (1809–1885), Rudolf Virchow (1821–1902) und der junge Ernst Haeckel (1834–1919), oder ausgewiesene Philosophen, wie Fried-

3 Carl Vogt, *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, Stuttgart 1847, S. 206.

4 Rudolf Hermann Lotze, *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig 1852, S. 43.

5 Rudolph Wagner, *Physiologische Briefe (1851–1852)*, mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von Norbert Klatt, Göttingen 1997.

»... diese unwürdige und selbstmörderische Richtung ...« Eine Stimme aus Russland

rich Albert Lange (1828–1875), der 1866 eine Monographie zur *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* vorlegte.

Es war auch nicht der nahe liegende Vorwurf erkenntnistheoretischer Naivität, was den ›Materialismus-Streit‹ eskalieren ließ, sondern Wagners Verknüpfung der (naturwissenschaftlichen) Frage nach der Herkunft des Menschen mit laienhaften theologischen Überlegungen auf der Basis eines buchstabentreuen Bibelglaubens, was in der Summe dem glänzenden Rhetoriker Vogt geradezu eine Steilvorlage für eine schonungslose Erwiderung⁶ geben und Wagners Ansehen nachhaltig beschädigen sollte. Hierzu ist eine Erläuterung vorzuschicken: Wenn in der Zeit vor Charles Darwins (1809–1882) grundlegenden Schriften *On the Origin of Species* (1859) und insbesondere *The Descent of Man* (1871) über die Entstehung des Menschen diskutiert wurde, so standen sich im Wesentlichen zwei naturkundliche Vorstellungen gegenüber: Eine Theorie plädierte für die Einheit des Menschengeschlechts mit einem gemeinsamen Ursprung aller Völker (Monogenie). Das andere Modell ging von einer grundsätzlichen biologischen Verschiedenheit der »Rassen« aufgrund heterogener Provenienz aus (Polygenie). Da die erste Hypothese grundsätzlich mit der biblischen Genesis kompatibel ist, schien sie – obgleich sie mit weltanschaulichen Fragen nichts zu tun hat und sich im Gefolge von Darwins Evolutionslehre durchsetzte – zu Beginn des 19. Jahrhunderts eher altbacken. Warum, das zeigt Wagners Argumentation auf der Grundlage des damaligen Katechismuswissens zur Heilsgeschichte: Es »kann kein Zweifel sein, mit der Bejahung oder Verneinung steht und fällt das ganze historische Christentum in seinem tiefen Zusammenhang mit der Menschenschöpfung.«⁷ Die vermeintlich fortschrittliche Polygenie, der Vogt dezidiert zuneigte, war allerdings ihrerseits politisch funktionalisierbar als ein »Resultat, das insbesondere den Sklavenbesitzern als das erwünschteste erscheinen muss.«⁸

Der bloße Zusammenprall der beiden etablierten Meinungen hätte wohl keine großen Weiterungen gehabt, doch erwies sich Wagners amateurhaftes Wildern auf theologischem Gebiet zusammen mit dem den Zeitgenossen peinlich aufstoßenden öffentlichen Glaubensbekenntnis als für seine Sache aus-

6 Carl Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*, Gießen 1855. Zum sprachlichen Niveau dieser Debatte Steffen Haßlauer, *Polemik und Argumentation in der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts. Eine pragmatolinguistische Untersuchung der Auseinandersetzung zwischen Carl Vogt und Rudolph Wagner um die »Seele«*, Berlin 2010.

7 Rudolph Wagner, *Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Göttingen am 18. September 1854*, Göttingen 1854, S. 14.

8 Ebd., S. 15.

gesprochen nachteilig: Religiöse Wahrheiten seien »ein Erzeugnis des Wachstums und der Entfaltung des in den Menschen waltenden göttlichen Geistes«,⁹ und der Glaube sei insofern »ein Geschenk. In und mit demselben empfängt man ein neues Organ des Geistes, einen neuen Erkenntnisweg neben der denkenden natürlichen Vernunft.«¹⁰ Genau der Ausdruck »Organ«, den Wagner im Sinn von griech. *organon* (= Werkzeug) benutzte, verlockte Vogt zu beißendem Spott: In seiner vernichtenden Antwort *Köhlerglaube und Wissenschaft* verlangte er vom Anatomen Wagner den Nachweis einer solchen Struktur, die selbst zu besitzen er definitiv leugnete.¹¹ Eine Zurückweisung erfuhr Wagner aber auch von sachkundiger theologischer Seite: Der damals in Marburg als Philosophiehistoriker tätige Eduard Zeller (1814–1908), ein Vertreter der historisch-kritischen Bibelhermeneutik, nannte ihn einen »Dilettanten« und seine Interpretation der Schrift »unerhört«, »monströs« und zumindest »ungeschickt ausgedrückt«.¹²

Im Ergebnis wurde nunmehr die Diskussion allgemein und es erschienen in rascher Folge Streitschriften, die mehr oder weniger polemisch für oder gegen Vogt argumentierten. Viele dieser Autoren und Texte sind heute vergessen; die Wahrnehmung in der Forschung beschränkt sich auf wenige (und immer die gleichen) Akteure, wie überhaupt der ganze Materialismus-Streit insgesamt einer gründlichen Aufarbeitung harrt: Ein vor vier Jahren erschienener voluminöser Sammelband¹³ berücksichtigt nur einzelne Facetten und auch die für 2011 angekündigte Anthologie der gleichen Herausgeber gibt Ausschnitte aus relativ bekannten Texten wieder;¹⁴ dabei gruppieren sich auf der Seite der Materialisten neben Feuerbach und Vogt Heinrich Czolbe¹⁵ (1819–1873),

9 Rudolph Wagner, *Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über »Menschenschöpfung und Seelensubstanz«*, Göttingen 1854, S. 17.

10 Ebd., S. 14.

11 Vogt, *Köhlerglaube* (Fn. 6), S. 87–88.

12 Eduard Zeller, »Ueber Glauben und Wissen. Gegen Rudolf Wagner«, in *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben* 11 (1855), S. 385–405, hier S. 390 und 392.

13 Kurt Bayertz, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hg.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 1: Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2007.

14 Kurt Bayertz, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hg.), *Der Materialismus-Streit. Texte von L. Büchner, H. Czolbe, L. Feuerbach, I. H. Fichte, J. Frauenstädt, J. Frochammer [!], J. Henle, J. Moleschott, M. J. Schleiden, C. Vogt und R. Wagner*, Hamburg 2011. Der Band lag bei Drucklegung dieses Beitrags noch nicht vor, wir gehen jedoch davon aus, dass die im Folgenden zitierten »klassischen« Titel berücksichtigt sind.

15 *Neue Darstellung des Sensualismus. Ein Entwurf*, Leipzig 1855.

»... diese unwürdige und selbstmörderische Richtung ...« Eine Stimme aus Russland

Jakob Moleschott¹⁶ (1822–1893) und Ludwig (Louis) Büchner¹⁷ (1824–1899). Zu den Kritikern zählen neben den Naturforschern Wagner, Henle und Schleiden (Liebig und Virchow fehlen dagegen) die Philosophen Immanuel Hermann (von) Fichte¹⁸ (1796–1879) und Jakob Frohschammer¹⁹ (1821–1893). Julius Frauenstädt (1813–1879), Schriftsteller und Nachlassverwalter Arthur Schopenhauers (1788–1860), nimmt eine differenzierende Mittelstellung ein,²⁰ so dass optisch ein ausgeglichenes Bild entsteht.

Dieser Eindruck trägt jedoch in mehrfacher Hinsicht. Unsere Recherchen ergaben ein deutliches Überwiegen der antimaterialistischen Positionierungen, und zwar nicht nur seitens Personen der zweiten und dritten Reihe;²¹ die entsprechende Haltung eines der bedeutendsten Naturforscher des 19. Jahrhunderts soll gleich erläutert werden. Außerdem ist der Vermutung einer ›klaren Trennlinie‹ im Sinn der pauschalen Verknüpfung von Materialismus, ›Aufklärung‹ und ›Fortschritt‹ entgegenzutreten, da sie dem historischen Befund nicht gerecht wird: Wie wir am Beispiel von Vogts Biologismus angedeutet haben, erscheinen aus heutiger Sicht manche sich damals als ›materialistisch-modern‹ gerierende Konzeptionen geradezu reaktionär. ›Erzkonservativ‹ waren auch Czolbes Vorstellungen von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Welt, und Moleschotts oder Büchners Metaphysik der Stoffe mutet nicht wie Naturwissenschaft, sondern wie reine Naturphilosophie an. Wie die hier gleich vorgestellte Quelle an einem Einzelbeispiel zeigt, würde sich eine genauere Analyse des Diskurses also durchaus lohnen.

16 *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, Mainz 1852.

17 *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung*, Frankfurt am Main 1855.

18 *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*, Leipzig 1855, Nachdr. Hamburg 2011; interessant wäre auch Fichtes Vorwort zu Paul Janet, *Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland. Prüfung des Dr. Büchner'schen Systems*, Paris 1866.

19 *Menschenseele und Physiologie. Eine Streitschrift gegen Professor Carl Vogt in Genf*, München 1855.

20 *Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluß auf Poesie, Moral und Philosophie*, Leipzig 1855; *Der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchners »Kraft und Stoff«*, Leipzig 1856.

21 Ortrun Riha und Thomas Schmuck, *»Das allgemeinste Gesetz«. Karl Ernst von Baer (1792–1876) und die großen Diskurse des 19. Jahrhunderts*, Aachen 2011. Verzeichnis entsprechender Publikationen auf S. 132 und 140–141. Es wird dort (S. 152–154) auch erstmals das Ausgreifen des Materialismus-Streits nach Wien dargestellt, wo die heftigen Reaktionen auf eine materialismuskritische Rede des renommierten Anatomen Josef Hyrtl (1810–1894) dessen Rückzug aus dem Universitätsbetrieb einläuteten.

3. Ein Akademievorhaben zu Säkularisierungstendenzen in der Wissenschaftsgeschichte

Im Mai 2007 nahm das bei der Sächsischen Akademie der Wissenschaften angesiedelte Vorhaben *Wissenschaftsbeziehungen zwischen Deutschland und Russland auf den Gebieten Chemie, Pharmazie und Medizin im 19. Jahrhundert* die Arbeit auf. Anhand exemplarischer Teilgebiete aus den genannten Fächern sollen die historische Ausprägung, die jeweils spezifische Varianz sowie die Konjunkturen dieser bilateralen Verbindungen dokumentiert werden. Das Bindeglied zwischen den unterschiedlichen Beispielen bildet die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Paradigma, das zu einer neuen Fundierung von Medizin, Chemie und Pharmazie führte, aber auf dem Weg dorthin die traditionellen naturphilosophischen Konzeptionen nicht abrupt obsolet machte, sondern seine Leistungsfähigkeit bzw. Überlegenheit gegenüber kultur- bzw. kontextspezifischen Konkurrenten erst erweisen musste. Gleichzeitigkeiten, Ablöseprozesse, konzeptionelle Rivalitäten und Widerstände von Alt gegen Neu (insbesondere Vorbehalte aus religiösen Gründen) sind deshalb ein wichtiger Forschungsgegenstand.

2009 wurde eine Monographie vorgelegt, deren programmatischer Titel bereits die durch empirisch-experimentelle Verfahren beschleunigten Säkularisierungstendenzen im 19. Jahrhundert andeutet.²² Im Anschluss daran ist ein weiterer Band entstanden, der – ausgehend vom Œuvre des vielseitigen Naturforschers Karl Ernst von Baer (1792–1876) – verschiedene internationale Diskurse dieser Zeit in den Blick nimmt, in denen Religion, Naturphilosophie und neue Naturwissenschaft miteinander in Konflikte gerieten. Einer der Kampfplätze war der soeben beschriebene Materialismus-Streit, der – wie wir gesehen haben – durchaus auch Konsequenzen für die Anthropologie hatte; ein weiterer, der hier zu nennen wäre und in den letztlich der Materialismus-Streit einmündete, war die Auseinandersetzung um den Darwinismus,²³ wo sich die Widerstände an der Selektionstheorie entzündeten. Diese beschreibt einen Mechanismus der Evolution, der ohne Sinn und Ziel auskommt und mit dem Verzicht auf Teleologien auch den Menschen als Krone der Schöpfung entthront – von einer Widerlegung religiöser Deutungsmuster ganz abgesehen. Beim Darwinismus-Streit war es sogar möglich, Argumentationsstrukturen

²² Thomas Schmuck, *Baltische Genesis. Die Grundlegung der Embryologie im 19. Jahrhundert*, Aachen 2009. Der Band wurde von Ortrun Riha in *Denkströme* 4 (2010), S. 205–206, vorgestellt.

²³ Riha und Schmuck, »Das allgemeinste Gesetz« (Fn.21). Zum Materialismus-Streit S. 126–156, zum Darwinismus-Streit S. 157–229.

»... diese unwürdige und selbstmörderische Richtung ...« Eine Stimme aus Russland

vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen (Kreationismus, Intelligent Design) und die politische Funktionalisierbarkeit einer vordergründig biologischen Thematik (erneut) nachzuweisen.

Bei der Projektarbeit wird immer wieder deutlich, wie sehr die Wissenschaftsgeschichte bisher die russische Perspektive vernachlässigt hat. Dies ist nicht nur sprachbedingt, denn russische Wissenschaftler haben auch auf Deutsch und Französisch publiziert, sondern es liegt vor allem am verbreiteten Vorurteil, Russland habe einseitig von der sonstigen europäischen Entwicklung profitiert, die dort gewonnenen Ergebnisse seien also lediglich Derivate. Eine entsprechende Differenzierung herbeizuführen, gehört deshalb zu den Anliegen des Vorhabens. Aus diesem Grund wurde in der von uns soeben vorgelegten Monographie Karl Ernst von Baer ausgewählt: Baltendeutscher und russischer Staatsbürger, in Königsberg, St. Petersburg und Dorpat wirkend, polyglott und von eindrucksvoller Strahlkraft auf so diverse Gebiete wie Entwicklungsbiologie (er fand die menschliche Eizelle und erkannte die Bedeutung der Chorda dorsalis als Merkmal der Wirbeltiere), Vergleichende Anatomie, metrische Anthropologie, Ethnographie, Geographie (es gibt das Baersche Gesetz zur Uferböschung von Flüssen) und Ökologie (besonders hinsichtlich nachhaltiger Fischerei). Trotz dieser vielfältigen wissenschaftlichen Leistungen führt Baer heute nur noch ein Fußnotendasein in Handbüchern. Obwohl seine zahlreichen populärphilosophischen Reden und Aufsätze Beiträge zu allen großen Diskursen des 19. Jahrhunderts enthalten (Stellung des Menschen, Evolution, Geschichte), werden sie höchstens global zur Kenntnis genommen und oft missverstanden, so dass sie im heutigen Verständnis sogar Baers Grundlagenforschungen unter ›vitalistischen‹ Vorzeichen zu relativieren scheinen. Baer hat sich auch zum Materialismus-Streit mehrfach geäußert, deshalb soll hier (s)eine vergessene Stimme aus Russland zur Geltung kommen.

4. Karl Ernst von Baer: Materialismuskritik ohne ›Köhlerglaube‹

Karl Ernst von Baers wissenschaftliche Arbeit begann mit embryologischen Fragestellungen; von der berühmten Entdeckung des ›Säugetier-Eies‹ abgesehen,²⁴ gehört die zweibändige *Entwicklungsgeschichte der Thiere* zu seinen Hauptwerken.²⁵ Die dort beobachteten Gesetzmäßigkeiten prägten Baers Denken

24 Karl Ernst von Baer, *De ovi mammalium et hominis genesi*, Leipzig 1827.

25 Karl Ernst von Baer, *Ueber Entwicklungsgeschichte der Thiere. Beobachtung und Reflexion*, 2 Bde., Königsberg 1828 und 1837.

sein ganzes Leben lang: Veränderung als Grundprinzip der Natur, Entwicklung vom Einfachen bzw. Allgemeinen zum Komplexen, verbunden mit zunehmender Selbständigkeit und Individualität, schließlich Erreichen eines von Anfang an bestehenden Ziels, das Baer auch als »Wesenheit« oder »Idee« bezeichnete. Wenn ein solches Telos sich in der Materie verwirklicht, lässt sich, so Baer, als »allgemeinstes Gesetz der Natur« eine »Geschichte fortschreitender Siege des Geistes über den Stoff« erkennen,²⁶ deren Abläufe zwar auf physikalischen oder chemischen Vorgängen beruhen, aber weder ausschließlich noch hinreichend mit diesen erklärbar sind.²⁷ Baer wollte diese Einschätzung nicht als Spielart der ›Lebenskraft‹ oder als sonstige naturphilosophische Spekulation verstanden wissen, sondern als Ergebnis exakter empirischer Forschung. Insofern verwundert es nicht, wenn er mit dem vorgeblich naturwissenschaftlich begründeten Materialismus nichts anfangen konnte, den er im Übrigen für ein Übergangsphänomen in einer fortschrittsorientierten Phase der Neuorientierung und des Paradigmenwechsels (vor allem hin zu einer experimentellen Physiologie) hielt.

Nun wäre es aber verfehlt, Baer zu den Bundesgenossen Rudolph Wagners im Materialismus-Streit zu rechnen. Beide Wissenschaftler kannten sich zwar persönlich und waren sogar durch ihre kranimetrischen Interessen fachlich enger verbunden – das von Baer und Wagner 1861 initiierte Spezialistentreffen in Göttingen zur Verabredung standardisierter Messpunkte am Schädel gilt bis heute als Gründungstag der wissenschaftlichen Anthropologie –, dennoch lagen ihre weltanschaulichen Positionen erheblich auseinander: Baer stand dem religiösen Kult distanziert gegenüber, denn ihm waren »Priesterdummheit und besonders die priesterliche Heuchelei« »zuwider«.²⁸ Einen Schöpfungsakt durch einen personalen Gott schloss er als »gemeine Töpferarbeit«

26 Karl Ernst von Baer, »Das allgemeinste Gesetz der Natur in aller Entwicklung. Ein Vortrag«, in ders., *Reden und kleinere Aufsätze. Erster Theil: Reden*, St. Petersburg 1864, Nachdruck mit einer Einleitung hg. von Olaf Breidbach und Michael Ghiselin, Hildesheim/Zürich/New York 2006, S. 35–74, hier S. 71–72 (im Original kursiv).

27 Für den (marxistischen) Verfasser der einzigen Baer-Monographie des 20. Jahrhunderts ist diese Haltung ein unerklärliches Beispiel dafür, wie »zäh und lebendig metaphysische Vorurteile und Überbleibsel im Denken auch großer Naturforscher weiterleben« können: Boris Evgen'evič Raikov, *Karl Ernst von Baer 1792–1876. Sein Leben und sein Werk*, Leipzig 1968, hier S. 409.

28 So Baer an den Braunschweiger Zoologen Johann Heinrich Blasius (1845–1912) in einem undatierten Brief (1863?), über den dessen Sohn, der Ornithologe Wilhelm Blasius (1845–1912) berichtet: *Das Glaubensbekenntniß eines Naturforschers*, Dorpat 1878, S. 11; abgedruckt auch bei Remigius Stölzle, *Karl Ernst von Baer und seine Weltanschauung*, Regensburg 1897, S. 652–653.

»... diese unwürdige und selbstmörderische Richtung ...« Eine Stimme aus Russland

aus,²⁹ die biblische Erzählung vom Sündenfall bezeichnete er als wenig glaubwürdige »Apfelgeschichte« und die Moseserzählungen des Pentateuch hielt er für »anstößig«, ja »blasphemisch«,³⁰ insofern war Baer meilenweit von der Schriftgläubigkeit Wagners entfernt und vertrat hinsichtlich metaphysischer Phänomene stattdessen eine agnostische Haltung. Dessen ungeachtet betrachtete Baer den »Hang zur Anbetung« – und sei es nur als »dunkle[s] Gefühl« – als essentielles Kennzeichen des Menschen, wodurch sich dieser vom Tier wesentlich unterscheidet.³¹

Den Materialismus-Streit in Deutschland und die Rolle seines Kollegen Wagner darin verfolgte Baer aus weiter Entfernung (er arbeitete damals in St. Petersburg an der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften) und eher befremdet, und er weigerte sich zunächst, die eskalierende Polemik zur Kenntnis zu nehmen; dies geht aus dem schon zitierten Brief an Johann Heinrich Blasius hervor:³²

»Sie hatten mir auch »Naturwissenschaft und Köhlerglaube« mitgegeben. Ich hatte diese Schrift noch nie gelesen, ja auch nicht danach gesucht, weil ich solche giftige Emanationen nicht liebe. Allein diese Schrift ist nicht bloss ein Erguss verdorbener Galle. Sie ist vernichtend. Und sonderbar genug, der Getroffene scheint für eine höhere Ansicht der Natur ohne den Köhlergeruch gar keinen Sinn zu haben. Ich hatte ihm meine Rede (Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?³³) geschickt, und gerade über diese hat er weder privatim noch öffentlich ein anerkennendes Wort hervorbringen können oder mögen, obgleich ich hier doch auch eine Lanze gegen den Materialismus einlege. Sollte er wirklich glauben, dass man gegen den Materialismus nur mit *Moses* und *Elias* zu Felde ziehen kann?«

Der erwähnte Vortrag enthält in der Tat Baers ausführlichste antimaterialistische Äußerungen; deshalb sollen seine Kernaussagen hier kurz zusammengefasst werden.

29 Baer an den Geologen und Paläontologen Alexander Graf von Keyserling (1815–1891), zitiert nach Stölzle, Karl Ernst von Baer (Fn. 28), S. 167.

30 Blasius, Glaubensbekenntniß (Fn. 28), S. 13.

31 Karl Ernst von Baer, »Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden? Zur Eröffnung der Russischen entomologischen Gesellschaft im October 1860 gesprochen«, in ders., *Reden und kleinere Aufsätze* (Fn. 26), S. 237–284, hier S. 269.

32 Blasius, Glaubensbekenntniß (Fn. 28), S. 12 (Hervorhebung im Original). Bei dem von Baer eingangs ungenau wiedergegebenen Titel handelt es sich um Carl Vogts Schrift *Köhlerglaube und Wissenschaft*. Der »Getroffene« ist Rudolph Wagner, über dessen Einlassungen zu *Menschenschöpfung und Seelensubstanz* bzw. *Ueber Wissen und Glauben* sich Baer hier abfällig äußert.

33 Zitiert in Fn. 31.

5. Die richtige »Auffassung der lebenden Natur« als »Lanze gegen den Materialismus«

Dass Baer ausgerechnet Insektenliebhaber als (primäre) Adressaten seiner Reflexionen über das Verhältnis von Geist und Stoff gewählt hat, um so – wie er vier Jahre später in der Vorbemerkung zum Wiederabdruck betonte – mit einer eigenen Positionierung auf den Materialismus-Streit zu reagieren, wirkt auf den ersten Blick merkwürdig. Eine Erklärung bietet jedoch bereits die Einleitung: Insekten zeichnen sich durch Formenvielfalt, Metamorphose und eine »Mannigfaltigkeit der Triebe« aus. Letztere zeigt im zielgerichteten Verhalten die »Wirksamkeit einer geistigen Nöthigung«, so dass sich insgesamt »in den Einzelheiten das Allgemeine« erkennen lässt,³⁴ und das ist bei Baer die Sinnhaftigkeit in den Vorgängen der in ständigem Wandel begriffenen Natur. Dafür bringt er nun eine Reihe von Beispielen aus den ökologischen Kreisläufen, deren adäquate Beurteilung dem Menschen nur gelingt, wenn er sich nicht ständig als Maßstab aller Dinge betrachtet. Baer exemplifiziert die Selbstüberschätzung des *homo mensura* mit einem berühmt gewordenen Gedankenexperiment, das auf zwei Kurzgeschichten von H. G. Wells (1866–1946), *Die Zeitmaschine* (1895) und *Der neue Akzelerator* (1901), vorausweist und im Gegensatz zum sonstigen Œuvre Baers (und zum Rest der Rede) sogar von philosophischer Seite wahrgenommen und gewürdigt wurde:³⁵ Es geht dabei um das Verhältnis von Lebenszeit und kosmischer Zeit, durch das die Wahrnehmung der Welt relativiert wird. Hier sind die Entomologen besonders angesprochen, haben sie es doch in nicht unerheblichem Umfang mit kurzlebigen Insekten zu tun; für eine Eintagsfliege erscheint die Welt komplett statisch, sie wird das Phänomen der Veränderung nie kennenlernen. Umgekehrt würde eine Lebensverlängerung auf tausend Jahre zum Eindruck eines ständigen Wechsels der Natur führen.

Wie gewinnt man nun daraus eine »Lanze gegen den Materialismus«? Zunächst einmal prangert Baer die Überschätzung der Sinne und der Erfahrung »weniger von Naturforschern als von Dilettanten«³⁶ an, wichtiger ist ihm jedoch bei all dem Werden und Vergehen der Blick auf das »Bleibende«. Die Unsterblichkeit der Seele verbucht Baer vorsichtig nur als »Sehnsucht« des Menschen,³⁷ aber was für ihn unstrittig ist, ist die Dauerhaftigkeit der »Le-

34 Baer, *Richtige Auffassung* (Fn. 31), S. 241.

35 Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1986, S. 267–290; Oswaldo Market, »Vida y concepción del mundo. Un texto olvidado de Karl Ernst von Baer (1860)«, in *Anales del seminario de historia de la filosofía* 13 (1996), S. 209–234.

36 Baer, *Richtige Auffassung* (Fn. 31), S. 270.

37 Ebd., S. 269.

»... diese unwürdige und selbstmörderische Richtung ...« Eine Stimme aus Russland

bens-Prozesse der organischen Körper« an sich, die den Stoff gestalten und die Baer »am liebsten die Gedanken der Schöpfung«³⁸ nennt. Und hier sind wieder die Insekten gute Beispiele: Ihr komplexes Fortpflanzungs- und Sozialverhalten spiegelt nicht »Einsicht« – dafür gibt es gar keine physiologische Struktur –, es lässt vielmehr im Instinkt die Einwirkung eines (immateriellen, geistigen) »allgemeinen Willens« auf das einzelne Leben erkennen. Genauso ist eine Melodie mehr als eine Tonfolge, obwohl sie aus Tönen besteht, und Sprache wird zwar aus Lauten gebildet, aber zufällige Laute ergeben keine Worte. Insofern schließt Baer seinen Vortrag zuversichtlich: Der Materialismus liefert keineswegs die behauptete Weltdeutung, sondern ist eine vorübergehende Zeiterscheinung, die wegen ihrer Unhaltbarkeit nicht überdauern wird: »Glücklicher Weise ist dafür gesorgt, dass diese unwürdige und selbstmörderische Richtung nicht allgemein und beliebig werden kann.«³⁹

6. Fazit

Karl Ernst von Baer ist ein großer Name in der Wissenschaftsgeschichte, und trotzdem sind viele Facetten seiner Person bislang unterschätzt worden oder unbekannt geblieben. Das zeigt, wie wichtig nach wie vor der direkte Rekurs auf Primärquellen ist, deren Erschließung ein Markenzeichen von Akademieprojekten darstellt. Gleichzeitig ist Baer ein gutes Beispiel dafür, dass die immer noch in vielen Köpfen vorhandene Gleichung ›Naturforschung, Vernunft und Empirie = Materialismus‹ nicht aufgeht; das mahnt auch heute vor allzu weitreichenden anthropologischen Schlussfolgerungen aus den Ergebnissen sogenannter ›Leitwissenschaften‹, als die zurzeit Molekulargenetik und Hirnforschung gelten. Wissenschaftshistorische Forschung kann und will nicht die Geschichte als Lehrmeisterin anführen, aber sie lenkt den Blick auf grundsätzliche und immer wiederkehrende Fragen und ordnet Präferenzen bzw. Konjunkturen der jeweiligen Antworten in soziokulturelle Kontexte und gesellschaftlich-politische Interessenlagen ein. Ohne einen solchen Hintergrund gibt es kein Verständnis der Gegenwart und schon gar keine kritisch reflektierende Analyse. Das Plädoyer des Wissenschaftsrats für eine Förderung dieses Querschnittsfachs zwischen Geistes- und Naturwissenschaften entspricht insofern einer unverzichtbaren Funktion der Akademien im 21. Jahrhundert.

38 Ebd., S. 274.

39 Ebd., S. 283.

Allgemeine Literaturhinweise

- Frederick Gregory, *Scientific Materialism in 19th Century Germany*, Dordrecht/Berlin 1977.
- Annette Wittkau-Horgby, *Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1998.
- Andreas Arndt und Walter Jaeschke (Hg.), *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Hamburg 2000.
- Mario Bunge und Martin Mahner, *Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft*, Stuttgart/Leipzig 2004.

Johannes Bronisch

Was ist Aufklärung? Vernunft und Religion bei Christian Wolff

Aufklärung hat Konjunktur. Ihre Kritik allerdings nicht minder. Der Bundesverfassungsrichter Udo Di Fabio etwa beklagte jüngst eine »in Auftreten und Grundstimmung [...] borniert und unreif wirkende Aufklärung erster Ordnung«, die heute »das dominante massenkulturelle Phänomen« darstelle und sich gänzlich auf den »Kampf« gegen religiöse Wahrheitsansprüche festlege. Man mag in diese Klage einstimmen wollen oder nicht, in jedem Fall stellt sich die Frage, woher jene verbreitete religionskritische oder gar religionsfeindliche Eindimensionalität des Schlagwortes »Aufklärung« eigentlich rührt. Vor allem: Inwieweit ist es sinnvoll, sich dabei immer wieder summarisch – sei es explizit oder implizit, sei es affirmativ oder kritisch – auf eine ganze Epoche der europäischen Geistesgeschichte zu beziehen?

Jeder genauere Blick auf das 18. Jahrhundert, das »Aufklärungsjahrhundert«, legt hier große interpretatorische Vorsicht nahe. Der Umgang der Aufklärer mit der Religion erweist sich als in solch hohem Maße differenziert, dass nicht wenigen Argumenten, die in aktuellen gesellschaftlichen Debatten Verwendung finden, die allzu vorschnell sicher geglaubte historische Grundlage entzogen werden muss. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht weniger die kleine, aber lautstarke religionskritische Avantgarde, sondern eher ein Blick auf den aufklärerischen »Mainstream«, wie ihn etwa das Werk Christian Wolffs (1679–1754) repräsentiert. Wolff, ein Schüler Leibniz, steht zweifellos im Zentrum der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts. Noch in der Vorrede der »Kritik der reinen Vernunft« rühmt ihn Kant aufgrund seiner philosophischen Methode als den »Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland«. Davor liegen Jahrzehnte der intensiven, europaweiten und konfessionsübergreifenden Rezeption der Wolffschen Philosophie: kaum eine Universität im Reich, an der ihre Anhänger keinen Einfluss besaßen und nicht die entscheidenden Lehrstühle besetzt hätten. Noch im aufklärerischen Prestigeprojekt der »Encyclopédie« Diderots und d'Alemberts lassen sich markante Spuren Wolffschen Denkens, ja beinahe wortwörtliche Übernahmen aus seinen Werken, aufspüren. »An Wolff führt kein Weg vorbei«, schrieb deshalb bereits vor etwa dreißig Jahren der Philosophiehistoriker Norbert Hinske der Aufklärungsforschung ins Stammbuch.

Bezüglich der christlichen Offenbarung – dem Ansatzpunkt aller aufklärerischen Religionskritik – steht Wolff ganz klar in der über Leibniz bis in die Scholastik Thomas von Aquins zurückreichenden philosophischen Tradition: »Super rationem«, nicht »contra rationem« – also übervernünftig, nicht jedoch widervernünftig seien die christlichen Glaubenswahrheiten. Diese Position warf einen doppelten Gewinn ab: Zum einen wurde das Vernunftkriterium bis zu einem gewissen Grad auf religiöse Dogmenaussagen anwendbar. Zum anderen – und das war Wolff nach eigenem Bekunden wichtiger – blieb Raum für den ungeschmälerten Fortbestand christlicher Glaubensüberzeugungen, einschließlich der Existenz von Engeln und ihrer himmlischen Hierarchien, der Ewigkeit der Höllenstrafen und vor allem der Möglichkeit göttlicher Wunder. Wolffs zweibändige lateinische *Theologia naturalis* (1736/1737), krönender Abschluss seiner Metaphysik, konnte so nicht nur in einem doppelten Gottesbeweis gipfeln und den philosophisch erwiesenen Gott mit dem Gott der Bibel in eins setzen. Sondern sie enthielt zudem auch eine minutiöse Kritik aller religionskritischen »Irrlehren« der Zeit – Deismus, Naturalismus, Spinozismus, Atheismus und Materialismus.

Angesichts der oft betonten philosophiegeschichtlichen Bedeutung des Wolffschen Werkes ist es erstaunlich, dass dem Philosophen bis heute weder eine ausführliche biographische Arbeit gewidmet noch eine historisch-kritische Edition seiner zahlreichen Korrespondenzen in Angriff genommen wurde. Es existiert – für Leibniz, Voltaire oder Kant ein unvorstellbarer Zustand – nicht einmal ein vollständiger Überblick über seine in Archiven, Bibliotheken und zeitgenössischen Publikationen überlieferten Briefe. Gerade anhand dieser persönlichen Quellen – das zeigt eine erste Teilauswertung – ließe sich jedoch das Verhältnis dieser Aufklärungsrichtung zur Religion und zu ihrer Kritik noch wesentlich weiter erhellen. Auffällig ist schon auf den ersten Blick, wie stark aus den Briefen Wolffs eine überzeugte, so im 18. Jahrhundert durchaus nicht überall mehr gängige Frömmigkeit spricht. Der in Breslau geborene Lutheraner vertraute sich immer wieder ausdrücklich der »Vorsehung« Gottes an, legte auch auf Reisen Wert auf den regelmäßigen Gottesdienstbesuch, vollzog die Beichte und zog die Teilnahme am Abendmahl universitären Verpflichtungen vor. Als Wolff 1740, nach siebzehn im reformierten hessischen Marburg verbrachten Jahren, auf eine Rückkehr an seinen alten Lehrstuhl im preußischen Halle drängte, gab er dabei nicht zuletzt auch konfessionelle Gründe an.

Von erheblichem Interesse dürfte aber vor allem eine sich allein in den Korrespondenzen Wolffs und seiner Anhänger abspielende – und somit bislang gänzlich unbekannt – Debatte der 1740er Jahre sein, in deren Mittelpunkt die Frage nach der christlichen Offenbarung stand. Auslöser war Jean Henri Samuel Formey (1711–1797), der führende Wolffianer unter den Berliner Hugenotten. In seinem *Essai sur la nécessité de la révélation* von 1746 hatte er mit

scharfen Worten und unter Verweis auf die Heilssuffizienz der »natürlichen« Vernunftreligion die Notwendigkeit der christlichen Offenbarung im hergebrachten Sinne bestritten. Formey durchbrach hier eindeutig die Maßstäbe der Metaphysik Wolffs. Dieser hielt entsprechend vehement dagegen und machte in seinen Briefen unmissverständlich die Grenzen der aufklärerischen Vernunft – auf die er doch sein gesamtes, über 60 deutsche und lateinische Bände umfassendes Werk gegründet hatte – deutlich: In der von Formey aufgeworfenen Frage käme es »wie in anderen zur *Theologia revelata* gehörigen Punkten darauf an, was Christi und seiner Aposteln Meinung gewesen, nicht was uns vermöge unsrer Vernunft am wahrscheinlichsten vorkommet.« Das hieß nichts anderes, als dass es eben keinen eindimensionalen Vernunftbegriff geben sollte, keinen universalen Rationalismus, dem die Welt restlos untertan wäre. Der Aufklärer Wolff deutete das überkommene Christentum als vernunftgemäß und beließ es zugleich in der ihm eigenen Sphäre, in der das »Räsonnieren« nicht ausreiche, sondern das Wort der Bibel hinzukommen müsse.

Ist so etwas dennoch »Aufklärung«? Sicherlich nicht in dem Sinne, in welchem etwa der in Princeton lehrende Jonathan I. Israel vor kurzem in *Enlightenment Contested* die aufklärerische Geistesgeschichte gedeutet und zusammengefasst hat. Das Nachwort seines ebenso voluminösen wie gelehrten Buches schlägt nahezu kämpferische Töne an: Die Aufklärung habe die für die moderne Gesellschaft maßgebenden Werte geprägt, vom universalen Rationalitätskriterium und strikter Ablehnung alles Übernatürlichen über Gleichheit, demokratischen Republikanismus, Toleranz und Meinungsfreiheit bis hin zur (homo-)sexuellen Befreiung. Hier wird die historische Aufklärung konsequent im Hinblick auf »basic values needed by modern society« interpretiert. Was Di Fabio an ihr kritisierte, scheint für Israel gerade ihren ganzen Wert auszumachen. Indes stimmt es nachdenklich, dass der Geistes- und Ideenhistoriker hierbei schließlich selbst in das Gewand des Aufklärers schlüpft und unverhohlen gegen »Counter-Enlightenment«, »meaningless relativism« und »Postmodernism« wettet. Mit solcher Vehemenz lässt sich kaum kaschieren, dass Israels Deutung in Wirklichkeit rigoros aus der Fülle der Aufklärungsgeschichte ausselektiert: Als »wahre« Aufklärung verbleibt ausschließlich die »radikale Aufklärung« – der Monismus Spinozas und der atheistische Materialismus Diderots, getragen und verbreitet von heute kaum mehr bekannten, durch »repressive« Umstände zu Anonymität und Verborgenheit gezwungenen Autoren.

Zu Recht ist jenen klandestinen Strömungen der Aufklärung seit einiger Zeit vermehrte Aufmerksamkeit zuteil geworden. Die Forschung kann inzwischen eine beeindruckende Vielfalt sowohl politisch radikalen als auch religiös heterodoxen Denkens im 18. Jahrhundert ausmachen. Die diesbezüglichen Arbeiten zeigen die Entwicklung, Formulierung und Kommunikation von Ideen

in Abhängigkeit von den konkreten historischen Umständen und gehören auch deshalb zu den spannendsten Ergebnissen neuerer Aufklärungsforschung. Unter der Perspektive einer vorrangig religions- und kirchenkritisch definierten Aufklärung kann der »philosophische Untergrund« des 18. Jahrhunderts also schnell als das Ursprungsterrain der »Moderne« erscheinen. Doch birgt eine derartige Verdichtung der Befunde auch Risiken. Vor allem droht damit die historische Gewichtung der unterschiedlichen aufklärerischen Positionen im 18. Jahrhundert – vor deren Hintergrund radikales »Untergrunddenken« ja erst seine Brisanz erhielt – durch eine Wertung »ex post« verzerrt zu werden.

Dies verdeutlicht etwa der Blick auf die unterschiedlichen Rezeptionsgrade der verschiedenen Aufklärungen. Ein Beispiel hierfür ist der Fall Johann Conrad Franz von Hatzfelds (1686– nach 1751), der bei Jonathan I. Israel als Kronzeuge für die verborgene Tradition der religionskritischen und republikanisch-revolutionären Strömung fungiert. Zwar widerlegte eine große Reihe der führenden gelehrten Zeitschriften, darunter die Amsterdamer *Bibliothèque Raisonnée*, die *Göttingischen Zeitungen von Gelehrten Sachen* und die Leipziger *Acta Eruditorum*, Hatzfelds 1745 erschienenes Werk *La découverte de la vérité*. Doch stand offensichtlich nur einem einzigen dieser Rezensenten überhaupt ein Exemplar der Schrift zur Verfügung. Alle anderen reagierten auf Meldungen aus zweiter oder dritter Hand, es kam zu Fehlschlüssen und zu Verwechslungen mit anderen, nicht minder seltenen Schriften. Die originären Thesen Hatzfelds, der sich bei ihrer Formulierung teilweise auf übernatürliche Eingebungen berief, blieben dadurch so gut wie unbekannt.

Dies illustriert, dass sich die »radikale Aufklärung« unter zweifellos besonders nachteiligen kommunikativen Bedingungen vollzog. Die Ablehnung, auf welche die Thesen der radikalen Aufklärung in der gelehrten Mainstream-Publizistik der Mitte des 18. Jahrhunderts meist stießen, verweist also keineswegs grundsätzlich auf ihren erheblichen Verbreitungsgrad und ein nur den Umständen halber negativ formuliertes Interesse, wie oft geschlussfolgert wird. Heute noch ist das nach dem Erscheinen rasch verbotene und beschlagnahmte Buch Hatzfelds überaus selten. Keine namhafte Bibliothek des 18. Jahrhunderts hingegen, in der sich nicht die Werke Christian Wolffs befunden hätten. Sie wurden wieder und wieder aufgelegt – so etwa die *Deutsche Metaphysik* sechsmal bis 1760. Bereits die Zeitgenossen übersetzten sie ins Französische, Italienische, Englische, Niederländische und – die lateinischen Werke – ins Deutsche. Auch außerakademische Kreise, Adlige, Handelsbürger und in Einzelfällen Handwerker, lasen Wolff im Original oder in handlichen Kompendien. Der sehr begrenzte Einfluss der in geringster Stückzahl gedruckten, oft sogar nur handschriftlich verbreiteten radikalen Schriften ist damit offensichtlich nicht vergleichbar.

Wohin also mit Wolff und dem »Wolffianismus« innerhalb der Aufklärung? So lange das Verständnis der historischen Aufklärung auf Religionskritik eingeengt bleibt, lässt sich hierauf nicht überzeugend antworten. Wenig plausibel sind etwa Versuche, den Philosophen als heimlichen Initiator eines kritischen »Links-Wolffianismus« darzustellen. Wolff habe, so wollte man teilweise behaupten, in seine äußerlich konventionell auftretenden akademischen Lehrwerke bewusst radikale »Aussagen, Andeutungen und Anspielungen [...] eingeschmuggelt«. Radikale Aufklärer hätten diese dann nur noch »konsequent« zu Ende denken müssen. Einer solchen Umdeutung widersprechen indessen die Quellen. Ganz anders argumentierte dagegen Jean École, der führende Kenner und Pionier der Wolff-Forschung: Wolff als Apologet des Christentums sei, so École, weniger ein »Aufklärer«, sondern vielmehr »der letzte große Scholastiker«. Doch kann auch diese Deutung, obgleich mit guten Argumenten ausgeführt und teilweise in die philosophiehistorische Handbuch- und Überblicksliteratur übernommen, letztlich nicht befriedigen. Eine Verneinung der Zugehörigkeit des Philosophen und seines Werks zur »Aufklärung« würde das Kind mit dem Bade ausschütten. Erst dann, wenn Wolffs mit dem überkommenen Christentum und seiner Dogmatik kongruente Philosophie als solche zum integralen Bestand des Aufklärungsdenkens gerechnet wird, ist die notwendige Differenzierung des Ideenspektrums der Aufklärung erreichbar. Das ist der entscheidende Schritt. Denn in der Tat übte Wolff einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf die zeitgenössischen Aufklärungsdebatten aus. Er war alles andere als ein losgelöster, alleinstehender Solitär, sondern verfügte über ein dichtmaschiges Netzwerk von Schülern, Verteidigern und Bewunderern aus allen gesellschaftlichen Schichten. Seiner Position konnte er so in der gelehrten Öffentlichkeit selbst ohne direkte persönliche Involvierung weitreichend Gehör verschaffen. Das ist etwa anhand des bekannten »Monadenstreits« der Berliner Akademie der Wissenschaften, einer der großen Debatten in der Mitte des Aufklärungsjahrhunderts, bis ins Einzelne rekonstruierbar.

Die wichtigste Gruppierung der dabei aktiven Wolffianer bestand in der 1736 durch Ernst Christoph Graf von Manteuffel (1676–1749) gegründeten, insgesamt etwa 50 Mitglieder umfassenden »Societas Alethophilorum«. Man verstand sich in diesen Kreisen als aufklärerische Speerspitze der »Wahrheit«. Die »Alethophilen« sorgten entscheidend dafür, dass die originären Ansichten Wolffs über Streitschriften und gelehrte Journale in die öffentlichen Diskussionen einfließen. Ihre Grundausrichtung aber war eindeutig religionsapologetisch und wirkt im Gesamtspektrum der Aufklärung unbestreitbar »konservativ«. Allerdings ist auch dies bislang selten klar gesehen worden. So wurde etwa das in jenen Kreisen erstmals in aufklärerischen Zusammenhängen Verwendung findende Horazitat »Sapere aude« als Ausdruck einer tendenziell radikalen Stellung der Wolf-

fianer, als »Devise der autonomen Vernunft und der von kirchlichen Dogmen unabhängigen Freiheit des Denkens« verstanden. Bei näherer Betrachtung zeigt sich freilich: Das Zitat findet sich auf einer die Philosophie Wolffs und Leibniz' propagierenden Medaille von 1740. Der die Prägung veranlassende Manteuffel, ein langjähriger Korrespondent, Mäzen und persönlicher Vertrauter Wolffs, wählte es aus verschiedenen Vorschlägen vor dem Hintergrund seines eigenen klassischen Bildungshorizontes, in dem Horaz schon von Jugend an eine besondere Rolle gespielt hatte. Zudem beabsichtigte er ursprünglich eine – schließlich aus Pietät vor dem Wort des antiken Dichters nicht verwirklichte – Abänderung in »Sapere audent«. Die »aufklärerische« Devise der Alethophilen richtete sich ihrer Intention nach also mitnichten in erster Linie im Sinne eines Appells an die autonome Vernunft des Betrachters, sondern verwies auf die Autorität der unter dem Schriftzug portraitierten Philosophen Leibniz und Wolff.

Noch aufschlussreicher aber ist ein anfangs favorisierter Alternativentwurf: Mit den Personifikationen der Theologie und der Philosophie, in ihren Händen die Bibel beziehungsweise die *Theologia naturalis*, sollte dabei die Wolffsche Position eines gegenseitigen Sich-Ergänzens von Glaube und Vernunft symbolisiert und durch die Inschrift »que la Religion n'est bonne, qu'en tant qu'elle est fondée dans la Révélation et la Raison« pointiert zusammengefasst werden. Eine neuere Veröffentlichung, die sich dieser Textstelle bedient, hat allerdings anstelle der scholastischen Kongruenz von »Révélation« (Offenbarung) und »Raison« (Vernunft) die kämpferische Einheit von »Révolution« und »Raison« aus dem Manuskript herauslesen wollen – unfreiwillig wirft dies ein fast schon amüsantes Licht darauf, wohin ein allzu stark auf religionskritische »progressive« Entwicklungslinien in der Aufklärung fixierter Blick führen kann.

Offensichtlich muss die Aufklärung also gleichsam vor sich selbst beschützt werden. Die Verkürzung zu einem pauschalen Schlagwort liefert allenfalls ein schlechtes Zerrbild ihrer historischen Wirklichkeit und ihrer geistigen Möglichkeiten. Ein bleibender Wert der Aufklärung wird sich vielmehr dort erweisen, wo es – wie etwa bei Christian Wolff – inhärente Tendenzen der Selbstreflexion und Selbstbeschränkung wiederzuentdecken gilt. Deshalb darf man kritisch nachfragen, wenn »Aufklärung« in aktuellen Debatten als allzu simple Parole Verwendung findet. Die historische Aufklärung wird kaum als Berufsgrundlage für eindimensionalen Progressivismus und einen seine eigenen Grenzen ignorierenden Rationalismus herhalten können. Das ist auch keineswegs bedauerlich, denn welche destruktive »Dialektiken« ein solches Denken entfalten kann, sobald erst alle als »überkommen« und »traditionsverhaftet« diskreditierten Widerstände gebrochen sind, ist am Beginn des 21. Jahrhunderts hinlänglich bekannt. Aufklärung ohne Aufklärung über Aufklärung erweist sich früher oder später als ein Irrweg.

Detlef Döring

»Sapere aude« oder die Notwendigkeit der autonomen Vernunft

Erwiderung auf den Beitrag von Johannes Bronisch

Johannes Bronisch, der 2010 eine herausragende Dissertationsschrift über den Wolffianismus in Mitteldeutschland veröffentlicht hat,¹ verfolgt in seinem Aufsatz einige Intentionen, die ich durchaus teilen kann. So neigt die seit Jahren betriebene, in ihrem Anliegen durchaus berechtigte Klandestinenforschung dazu, das Bild zu vermitteln, dass radikales und heterodoxes Denken das geistige Profil des Aufklärungsjahrhunderts maßgeblich bestimmt habe. Die »Modernen aus dem Untergrund« (so der Titel eines Buches von Martin Mulsow) seien die tatsächlich dominierenden Köpfe der Zeit gewesen, ihre Schriften hätten das Feld beherrscht und eben die Moderne eröffnet. Dass Bronisch dieses Bild korrigiert, ist gut und richtig. Weniger überzeugend ist allerdings der von ihm vermittelte Eindruck, die heutige Forschung würde die Aufklärung auf die Dimension ihrer angeblich oder tatsächlich geübten Religionskritik reduzieren. Das etwas unglücklich gewählte Zitat des Bundesverfassungsrichters Udo Di Fabio am Beginn des Aufsatzes, das wahrscheinlich gar nicht das historische Phänomen Aufklärung meint, kann einen solchen Befund jedenfalls nur schwerlich belegen. Die seit einigen Jahrzehnten auch in Deutschland relativ intensiv betriebene Aufklärungsforschung ist thematisch wesentlich breiter aufgestellt.

Worum es Bronisch jedoch hauptsächlich geht, ist der Beweis, dass es in der Aufklärung, von radikalen Gruppierungen abgesehen, keine Spannungen zwischen der Vernunft und der Religion gegeben habe (wobei ganz unreflektiert immer die christliche Religion gemeint ist). Repräsentanten der Aufklärung sans phrase sind für ihn die Vertreter der Leibniz-Wolffschen Philosophie, die wenigstens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Universitäten und höheren Schulen Deutschlands (teilweise auch die des Auslandes) beherrscht hatten. Jegliche Behauptung, diese den Begriff der Aufklärung auf ihrer Fahne tragende Philosophie sei religionskritisch und letztendlich religionszerstörisch gewesen, wird entschieden zurückgewiesen. Die Philosophie Christian

1 Johannes Bronisch, *Der Mäzen der Aufklärung. Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolffianismus*, Berlin / New York 2010.

Wolffs sei vielmehr »mit dem überkommenen Christentum und seiner Dogmatik kongruent« gewesen, so Bronischs Kernaussage. Der »ungeschmälerte Fortbestand christlicher Glaubensüberzeugungen« sei damit im Wolffianismus gesichert gewesen. Durch ein so gezoogenes Verhältnis zwischen Vernunft und Religion hätte Wolff schließlich die Gefahren gebannt, die von einem »ein-dimensionalen Progressivismus und einem seine eigenen Grenzen ignorierenden Rationalismus« ausgehen, die die Folgen einer sich selbst nicht mehr beschränkenden Aufklärung bilden würden. Es gibt somit für Bronisch eine gute, weil religiös eingebundene Aufklärung und eine eher negativ besetzte (radikale) Aufklärung, die ihre Grenzen verkennt. Ich komme darauf nochmals zurück.

Auf die eben skizzierte These, die im Übrigen, das sei parenthetisch angemerkt, Positionen der katholischen Kirche nahesteht,² soll im Folgenden eingegangen werden. Es sei das Ergebnis schon vorangestellt: Ich halte die Argumentation von Johannes Bronisch für eine Konstruktion, die sich auf isolierte Aussagen stützt, ohne den historischen Kontext hinreichend zu beachten. Überdies wird eines der Grundgesetze des Historiographie außer Acht gelassen: das Gebot der neutralen, nicht wertenden Darstellung. Es sollte für den Historiker keine »guten« und »schlechten« Formen der Aufklärung geben.

Einen m.E. untrüglichen Zugang zur Beurteilung des tatsächlichen Verhältnisses zwischen Vernunft und Glauben bei Wolff und seinen Anhängern bietet ein Blick auf die Reaktion der Zeitgenossen. Da es hier, Bronisch gibt die Stichworte vor, um überkommenes Christentum, überkommene Dogmatik, ungeschmälerten Fortbestand der Glaubensüberzeugungen geht, sind zuerst die entsprechenden »Fachleute« gefragt, d. h. die Theologen. Sicher hat es wolffianisch gesinnte Theologen gegeben. Ihre Zahl nahm im Laufe der Jahre sogar zu. Dominiert wurde die protestantische Kirche aber von Geistlichen, die man (etwas pauschal formuliert) der orthodoxen oder der pietistischen Richtung zuordnen kann. Sie sahen sich in einem besonderen Maße mit der »neuen Philosophie« konfrontiert, darauf mussten sie reagieren – und das taten sie auch. Ich greife ein Gutachten heraus, das vom Oberkonsistorium, also der obersten Kirchenbehörde Sachsens, 1723 verfasst wurde und eine Antwort auf die Frage geben sollte, ob man Wolff, der gerade aus Halle vertrieben worden war, an die Universität Leipzig berufen solle.³ Zu diesem Zwecke sollten

2 Das zeigt die Lektüre entsprechender Reden und Verlautbarungen der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Dort wird klar formuliert, dass Vernunft und Philosophie immer in Zuordnung zum Glauben und zur Religion gesehen werden müssen.

3 Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, Loc. 1774, Acta die Professions-Ersetzungen bey der Philosophischen Facultaet zu Leipzig betr. Vol. 2, Bl. 71 ff. Dem Oberkonsisto-

Wolffs Schriften studiert werden. Die Antwort des Oberkonsistoriums entspricht in der ersten Feststellung der Grundthese von Johannes Bronisch: Man »habe bei der eigenen Lektüre der Wolffischen Texte keine Atheistische und Landesverderbliche Principia« finden können. Damit wird eine klare Anfrage des Kurfürsten/Königs, die sich auf den Nachweis solcher angeblich vorhandenen Prinzipien richtete, beantwortet. Dann heißt es jedoch weiter, es würden gleichwohl »allerley verführende Sätze« vorkommen, durch die die »Studioli und andere Junge Leute ... zu gefährlichen Dingen und Schlüssen können verleitet, und auch allerhand schlipfferische Wege gesezt werden ...«. Aufschlussreich ist dann die folgende Bemerkung: Gegen das Beschreiten dieses verderblichen Weges würde »des gedachten Wolffens schwere und intricate Mittel und LehrSätze die er dagegen brauchen will, und die oft auf bloße Worte hinauslaufen, keinen widerstand thun.« Wolff warnt also vor bestimmten von ihm nicht intendierten Konsequenzen, die man aus seinen Lehren ziehen könnte, aber das wirkt nach Eindruck der Gutachter nicht gerade überzeugend.

In diesen »verführenden Sätzen«, gegen deren Wirkung Wolff selbst keinen Damm errichten kann, liegt das Problem. Dass sich bei Wolff keine antireligiösen oder gar antichristlichen Aussagen entdecken lassen, dürfte nicht dem geringsten Zweifel unterliegen. Auch die von Bronisch besonders herausgestrichene persönlich fromme Lebensführung des Philosophen (z. B. regelmäßiger Gottesdienstbesuch) soll keineswegs in Abrede gestellt werden. Gleichwohl gab es die »verführenden Sätze«. Das sind nicht die radikalen Aussagen, die Wolff heimlich in sein System eingeschoben haben soll, wie das, so Bronisch, manche Forscher behauptet haben, die von der Existenz eines sogenannten Links-Wolffianismus ausgehen. Die »verführenden Sätze« sind vielmehr die Kernsätze der Wolffschen Philosophie selbst. Die Sprengladung par excellence bildet der Satz vom zureichenden Grund.⁴ Der besagt, dass nichts in der Welt ohne prinzipiell erkennbare Ursache geschieht. Alles Geschehen greift ineinander über, eines verursacht das andere. Ein solches rational orientiertes Weltbild ist wenigstens in der Tendenz mit der christlichen Religion nur schwer vereinbar. Das gilt insbesondere für den von Bronisch explizit erwähnten Glauben an Wunder, Engel und himmlische Hierarchien, der von den Wolffianern angeblich hochgehalten worden sein soll. Die Wunder-Frage erhitzte übrigens in einem besonderem Maße die Gemüter der Zeitgenossen und die hilflosen

rium gehörten nicht nur Theologen an, aber bei der Beantwortung der Frage nach Wolffs Rechtgläubigkeit werden sie die entscheidende Stimme geführt haben.

4 Das soll nicht heißen, dass der Satz vom zureichenden Grund konstitutiv für die gesamte Aufklärung war. Er gilt aber unbedingt für die Wolffsche Variante der Aufklärung und um die geht es im Bronisch-Aufsatz.

Antworten von Leibniz und Wolff, die die Wunder noch irgendwie retten sollen, belegen nur umso nachdrücklicher, wo ihre Philosophie münden musste.⁵ Sie bestätigen aber auch die Feststellung des Oberkonsistoriums: Die »blosen Worte« der Schulhüupter können die Konsequenzen nicht verhindern, die sich aus ihren Sätzen ziehen ließen.

Das von Bronisch suggerierte Bild, beim Wolffianismus handele es sich um nichts anderes als um eine Neuauflage der mittelalterlichen Scholastik mit ihrem harmonischen Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben, ist irrig. Wolffs gute Kenntnisse der Scholastik, die er sich vor allem über seine eingehende Beschäftigung mit der katholischen Theologie erworben hat, sind bekannt. Wolff ist aber nicht der letzte Scholastiker (was Bronisch in dieser Direktheit auch nicht behaupten will), sondern ein Denker der Neuzeit. Bei aller verbalen und subjektiv sicher ehrlich gemeinten Anerkennung der Religion stößt er doch das bisherige Verhältnis zwischen beiden Größen um. Die Vernunft ist dem Glauben nicht mehr untergeordnet, sie dominiert vielmehr. Leibniz formuliert das in der Theodizee, sozusagen im »Grundlagenwerk« der Leibniz-Wolffschen Philosophie, deutlich bei der Erörterung der Frage, wie ein denkbarer Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube zu lösen ist: »... si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révèle: ce sera une chimère de l'esprit humain ...«.⁶ Löscher, der letzte große Vertreter der lutherischen Orthodoxie, hat die Konsequenzen, die sich aus einer Zuordnung von Vernunft und Glauben, wie sie Leibniz und Wolff vertreten, klar gesehen: »Unstreitig ist es, daß die wahre geoffenbahrte Religion keine herrschende Philosophie leiden, noch sich derselben accommodiren, viel weniger unterwerffen köne. Daß sie ohne wahre

5 Das Oberkonsistorium zieht u. a. einen Text heran, in dem Wolff die Frage behandelt, ob ein starker Wind durch Gebete der Menschen gestoppt werden kann. Wolff antwortet: Gott habe in seiner Allwissenheit vorausgesehen, dass die Menschen ihn mit Gebeten um Stillung des Windes bitten werden und habe die Ordnung der Natur so eingerichtet, dass in diesem Moment Windstille eintritt. Das entspricht der Position von Leibniz, der meint, Gott habe bei der Wahl der existierenden Welt beschlossen, bestimmte Wunder zuzulassen; sie waren also von vornherein einkalkuliert. Vgl. Theodizee, 1. Teil, § 54 (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essaias de Théodicée sur la bonte de Dieu*, hg. und übersetzt von Herbert Herring, 1. Band, Frankfurt a. M. 1986, S. 285 f.).

6 »... wenn die Einwände der Vernunft gegen irgendeinen Glaubensartikel unwiderleglich sind, muß dieser vermeintliche Glaubenssatz als falsch und nicht offenbart betrachtet werden: er ist dann ein Hirngespinst des menschlichen Geistes ...« (Theodizee, Discours, § 39, Übersetzung von Herbert Herring). Es ist ziemlich gleichgültig, welche Glaubensartikel für Leibniz widervernünftig erscheinen. Entscheidend ist seine hier getroffene grundsätzliche Festlegung.

Geheimnisse, welche in diesem Leben nicht zu ergründen sind, nicht bestehen könne, und daß demnach eine Philosophie, die alles mathematisch demonstrieren will, sich mit derselben nicht vertragen könne.«⁷ Ein anderer Weg tut not. Erscheint ein Dogma als unverständlich, so hat man ohne jedes Vernünfteln daran zu glauben: »Nun so thue man auch eben dieses bey andern klahr genung geoffenbahrten Glaubens-Puncten und suche ihre Möglichkeit nicht in sich, als wäre man allwissend, sondern in Gott: Der Befehl zu glauben und die Vernunft gefangen zu nehmen ist ja klar genung da.«⁸

Was bei einer solchen Umkehrung des früheren Verhältnisses zwischen Vernunft und Glaube ins Wanken geraten musste, das waren nicht wenige christlichen Dogmen, die nach Bronisch bei Wolff ungeschmälert erhalten geblieben sein sollen. Wenigstens ist dies bei der Gesellschaft der Alethophilen, die uns als Kerntruppe originärer Wolffianer vorgestellt wird, die »eindeutig religionsapologetisch« wirkte, nicht der Fall gewesen. Was anderes soll man von einer Aussage des Alethophilen Johann Friedrich May halten, wonach die Theologie (also das Dogmensystem) überflüssig sei: »Er meint daß die religion mit der theologie mal a propos seÿ confundirt, und in dieselbe so viel unnüz und überflüßig zeüg gebracht worden. Die religion bestehe in wenig säzen, die der geringste faßen könne.«⁹ Das ist das Konzept der natürlichen Theologie, die sich per Vernunft begreifen lasse und keiner göttlichen Offenbarungen bedarf. Das Haupt der Leipziger Alethophilen, Johann Christoph Gottsched, ist ein Verfechter der natürlichen Theologie: »Er meint, daß die Christliche religion nur seÿe eine bestätigung der natürlichen; und daß sie nur neüe gründe anbringe.«¹⁰ Zentrale Dogmen, wie die Erbsündenlehre, die Satisfaktionslehre, die Offenbarung überhaupt, verwirft Gottsched oder hält sie wenigstens für unwichtig. Priorität, und zwar absolute, habe die Vernunft. Diese weise der Religion den Weg: »Es wäre vortreflich, wenn alle junge leüte die ad theologiam aspiriren zu erst gute fundamenta in humanioribus und in der philosophie legten. alles liegt nur daran. fängt man nicht so an, so ist alles vergeben; würde die Theologi erst so gezogen, so würde man bald mit vernunft die religion

7 Valentin Ernst Löscher, *Quo ruitis?*, zitiert nach Walther Killy und Christoph Perels (Hg.), *Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse. 18. Jahrhundert*, München 1983.

8 Zitiert nach Martin Greschat, *Zwischen Tradition und Neuanfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, Witten 1971, S. 128.

9 Vgl. Rüdiger Otto, »Gesprächsprotokolle. Die Tagebuchaufzeichnungen des Schweizer Theologen Gabriel Hürner während seines Aufenthaltes in Leipzig im Mai 1738«, in Markus Cottin, Detlef Döring und Cathrin Friedrich (Hg.), *Leipziger Stadtgeschichte. Jahrbuch 2010*, S. 75–188, hier S. 116.

10 Vgl. Otto, Gesprächsprotokolle (Fn. 9), S. 124. Entsprechend kann sich Gottsched als einen »öffentlichen Lehrer der natürlichen Theologie« bezeichnen.

tractiren.«¹¹ Dass die Alethophilen einschließlich Wolff, wenn auch nur heimlich, den Bibelübersetzer Johann Lorentz Schmidt unterstützten, der in seiner Übertragung des Pentateuchs sämtliche Wunderhandlungen eliminierte, spricht ebenfalls eine deutliche Sprache.

Wenn man will, kann man die obigen Zitate als religionsapologetisch bezeichnen, denn jeder der Alethophilen hätte, wäre er befragt worden, natürlich mit Nachdruck erklärt, er verteidige selbstverständlich die Religion und halte das Christentum für die beste oder einzige Religion. Es sollte aber hinterfragt werden, welches Christentum da gemeint ist. Eines, das mit seiner »überkommenen Dogmatik« mit der Philosophie »kongruent« ist, kann es eigentlich nicht sein. Spätestens hier stellt sich die Frage, was Johannes Bronisch eigentlich unter Religion und speziell unter Christentum versteht. Mit dem Begriff wird munter hantiert, aber wofür steht er? Das Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben, wie es von den Alethophilen als erklärten Wolfianern vertreten wurde, war nicht von gegenseitiger Ergänzung bestimmt, sondern trug dazu bei, den Weg in das 20. Jahrhundert zu öffnen. Die Vernunft soll wohl den Glauben stützen, gemäß der von Bronisch betonten Einheit von Révélation und Raison, aber das war nur der Anfang einer Entwicklung. Deren Ergebnis ist schon von Ernst Troeltsch vor fast 100 Jahren gut beschrieben worden: »So schien die moderne weltliche Ethik in Übereinstimmung mit der christlichen, die christliche Religions- und Offenbarungslehre im harmonischen Kontakt mit der allgemeinen Religionswissenschaft und ihrem Grundbegriff der natürlichen Religion, die Metaphysik des christlichen Gottesbegriffes versöhnt mit den von der modernen mechanischen Naturphilosophie inspirierten Philosophien.«¹² Den Gegenschlag gegen diesen Zustand bildete bekanntlich die Dialektische Theologie, aber die ist hier nicht unser Thema.

Das eben berührte Thema des Verhältnisses zwischen Vernunft und Religion in der Zeit der historischen Aufklärung bildet aber wohl nur eine, sozusagen die historische Dimension des Aufsatzes von Johannes Bronisch. Seine Ausführungen und Feststellungen zielen sehr erkennbar auch auf die Gegenwart. Der Text will eine ganz aktuelle Aussage vermitteln: Der Begriff Aufklärung fände heute als »simple Parole« eine falsche Verwendung, um Entwicklungen zu rechtfertigen, die aus der historischen Aufklärung nicht abgeleitet werden könnten, vorausgesetzt man erkenne deren genuine Intentionen. Ich kann das an dieser

11 Vgl. ebd., S. 156.

12 Ernst Troeltsch, »Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit«, in Julius Wellhausen u. a., *Geschichte der christlichen Religion* (Die Kultur der Gegenwart, Teil 1, Abteilung IV. 1), Leipzig/Berlin 1922, S. 688.

Stelle nur mit wenigen Worten andeuten. Bronisch will die Aufklärung vor sich selbst schützen, denn sie werde missbraucht, um Grenzen zu überschreiten, die zu respektieren seien. Genaueres lässt sich hier jedoch nicht greifen. Manches bleibt seltsam dunkel und verschwommen. Was z. B. haben wir uns unter einem »eindimensionalen Vernunftbegriff«, einem »eindimensionalen Progressivismus« und einem »universalen Rationalismus« vorzustellen? Jedenfalls sind das Erscheinungen, die der Autor eindeutig negativ konnotiert. Sogar die Schrecken des 20. Jahrhunderts werden ihnen, wenn auch wieder nur in diffusen Andeutungen, zugeschrieben. Werden Schlüsselbegriffe der Moderne (Vernunft und Rationalismus) auf diese in einer merkwürdigen Schwebelage gehaltenen Art und Weise angegriffen bzw. in Frage gestellt, sollte Vorsicht am Platze sein. Man wird wohl auch fragen dürfen, welche Widerstände Johannes Bronisch meint, die eine sich ihrer Selbstbeschränkungen entledigende Aufklärung als überkommen und traditionsverhaftet »diskreditiert«? Wogegen sich die Aufklärung richtet, das ist bekanntlich »das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.« An der Überwindung dieses Unvermögens sollten wir festhalten, und zwar um jeden Preis. Die Unabhängigkeit des Denkens besitzt einen schlechthin zentralen Wert, der übrigens auch den Alethophilen bewusst war. Ihr Wahlspruch »Sapere aude« bedeutete nicht, wie Bronisch uns suggerieren will, man möge sich der Lehrautorität von Leibniz und Wolff unterwerfen, sondern man solle die Weisheit suchen, so wie es die beiden Philosophen beispielgebend angestrebt hätten.¹³

13 Das geht aus dem Briefverkehr zwischen den Alethophilen Manteuffel und Gottsched klar hervor. Manteuffel schreibt am 3. Februar 1740, dass »les deux Philosophes ont osé être Sages, et que les amateurs de leurs principes; c. a. d. les Alethophiles; osent l'être pareillement« (Universitätsbibliothek Leipzig, Ms 0342 VIa, Bl. 45 f.). Gottsched antwortet am 10. Februar und interpretiert dort den Spruch folgendermaßen: »Denn es heißt gleichsam: So wie Leibnitz und Wolf das Herz gehabt haben der Minerva zu dienen; also müßt ihr Alethophili es auch machen.« (Bl. 56).

Berichte & Notizen



Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK)

Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Dan Diner.

Bd. 1 (A–CI), Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2011, XXXIII + 517 Seiten, 70 Abbildungen, 6 Karten, Festeinband

Der im Juni 2011 erschienene Band 1 der Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK) enthält 120 Stichworte A–CI; das bis 2014 abgeschlossene Werk wird 6 Inhaltsbände sowie einen Registerband umfassen. Ziel der Enzyklopädie ist, in der Summe aller insgesamt ca. 800 Artikel eine Darstellung zu entfalten, die der Dynamik, den Herausforderungen und den Verwerfungen des Zeitraums von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts gilt und die hierbei die Erfahrungsgeschichte der Juden, in der die Moderne besonders scharf hervortritt, in das Zentrum stellt. Dabei orientiert sich das Werk im engeren wie weiteren Sinne an der gedächtnisgeschichtlichen Methodik der Erinnerungsorte.

Das Stichwortgut der EJGK ist das Ergebnis intensiver Vorbereitung durch Herausgeber und Redaktion. Als Ausgangspunkt diente hierbei die Struktur der drei für das Judentum zentralen Wissensbereiche Text, Institution und Lebenswelt. Diesen thematischen Achsen wurden einzelne Themenfelder zugeordnet; innerhalb dieser wiederum wurden die einzelnen Einträge nicht nur ausgewählt, sondern zugleich hinsichtlich der gewünschten inhaltlichen Schwerpunkte bestimmt.

Besonders weit ausgelegt wurde der Wissensbereich Text, der für Substanz wie Medium jüdischer Existenz steht. Ihm zugeordnet wurden Themenfelder,

die von den verschiedenen Textkorpora des Judentums, der Bibel und ihrer rabbinischen Auslegungsliteratur, ausgehen. Daran schließen Einträge zu den Einrichtungen sakraler Wissensvermittlung und zu traditioneller jüdischer Gelehrsamkeit an. Übergänge in die Moderne werden durch Artikel zu ikonischen Werken, wesentlichen Periodika sowie den Institutionen der jüdischen Aufklärung und der Wissenschaft des Judentums repräsentiert. Auch die sich in der Moderne ausdifferenzierenden religiösen Strömungen Reform, (Neo-) Orthodoxie und Conservative Judaism werden in ihrem Verhältnis zu Text und Tradition behandelt.

Ebenfalls im Rahmen des Wissensbereichs Text sind die breit angelegten Themenfelder Literatur, Philosophie und Theorie angesiedelt, wobei auch diese das Verhältnis von Sakralem und Säkularem ausloten. Sie werden ergänzt um Lemmata zur materiellen Welt des Buchdrucks und des Verlags- und Zeitungswesens. Zahlreiche Einträge gelten darüber hinaus den im weiteren Sinn textuellen, künstlerischen und medialen Ausdrucksformen: den bildenden Künsten, dem Theater, der Musik ebenso wie Film und Radio.

Der zweite große Wissensbereich ist den Institutionen des Judentums und der Judenheiten gewidmet. Ausgangspunkt ist das Themenfeld zur vormodernen jüdischen Autonomie und deren Ausdrucksformen. Zahlreiche Lemmata widmen sich sodann dem rechtlichen Status der Juden in der Ära der Emanzipation, begleitet von Einträgen zur modernen politischen Erfahrung wie auch zum Engagement für jüdische Belange in der Sphäre der internationalen Politik.

Ein weiterer Wissensbereich der EJGK ist Phänomenen jüdischer Alltags- und Lebenswelten gewidmet. Ihnen gelten die Einträge der thematischen Bereiche zu Alltag, Ritus und Sakralität, in denen insbesondere die Spannung zwischen Religionsgesetz und zunehmend säkularer Umwelt ausgelotet wird. Berücksichtigung erfahren hier auch Fragen des Geschlechts bzw. der Geschlechterdifferenz sowie der Körperlichkeit; darüber gelten dem modernen Phänomen des Sports mehrere Einträge. Berufe und Professionen werden vornehmlich hinsichtlich ihres Übergangs von vormodernen zu modernen Formen behandelt.

Für das Verfassen der Einträge aus diesen und weiteren Themenfeldern wurden Autorinnen und Autoren des In- und Auslands, hier vor allem aus Israel und den Vereinigten Staaten, gewonnen. Insgesamt werden die ca. 800 Einträge von voraussichtlich 500 Autoren verfasst. Die Artikel weisen eine Länge von zwei bis zu zehn Druckseiten auf. Außerhalb der alphabetischen Reihenfolge steht am Anfang der Schlüsselartikel Alef-Bet zum hebräischen Alphabet und dessen vielschichtiger Bedeutung; Band 1 fährt fort mit dem Eintrag Adversus-Judaeos-Traktate und endet mit dem Stichwort Club Babel.

Markus Kirchhoff



Aspects of Charity. Concern for one's neighbour in medieval vita religiosa (Vita regularis, Abhandlungen 45)

Von Gert Melville, Lit Verlag, Berlin 2011, XII + 174 Seiten, Broschur

Mit dem anzuzeigenden Band kann die erste Veröffentlichung des seit Januar 2010 zunächst an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, seit Januar 2011 auch an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig beheimateten interakademischen Forschungsvorhabens »Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle« vorgestellt werden. Im Rahmen dieses gemeinsamen Projektes widmen sich die Bearbeiter der Erforschung des spezifischen Beitrags der Klöster und Orden des hohen Mittelalters zur europäischen Moderne. Dabei wird von der Grundannahme ausgegangen, dass die mittelalterlichen Klöster im sozialen und religiösen Wandel des 11. bis 13. Jahrhunderts eine bislang unerreichte Rationalität der Lebensgestaltung entwickelten und dass in dieser Zeit Modelle jenes gesellschaftlichen wie kulturellen Aufbruchs entstanden, aus denen sich spezifische Ordnungskonfigurationen Europas ausformten. Das Projekt sucht, diese Strukturen durch Verknüpfung von textorientierter Grundlagenforschung und kulturwissenschaftlicher Perspektivierung zu erforschen. Mithin geht es sowohl darum, relevantes Schriftgut systematisch zu erschließen, in seiner Überlieferung zu dokumentieren und gegebenenfalls zu edieren, als auch um die Analyse von Leitbegriffen, bei denen der genuine Beitrag der Klöster und Orden zur Neubestimmung des Verhältnisses von Einzelem und Gemein-

schaft sowie die hieraus resultierenden Entwicklungen hin zu neuen Lebensentwürfen und Ordnungsmodellen in besonderer Weise deutlich wird.

Erste Ergebnisse dieser analytischen Arbeit liegen nun in Gestalt eines Sammelbandes vor. Die Vorbereitungen erfolgten seitens der sächsischen Arbeitsstelle, die im Juli 2010 am »International Medieval Congress« in Leeds beteiligt war und dort zwei Sektionen mit dem Titel »Caritas as Ethical Basis in Monasteries and Religious Orders« abhielt, für welche der Kreis der Mitwirkenden über den engeren Stab der Projektbeteiligten hinaus erweitert und internationalisiert werden konnte.

Als ein vielversprechendes Untersuchungsobjekt bot sich der zu beobachtende differenzierte Umgang mit Nächstenliebe im klösterlichen Leben des Mittelalters an. Die versammelten Aufsätze nähern sich der Thematik von verschiedenen, besonders signifikanten Seiten. Zum einen werden die älteren, an der Trennung von der Welt orientierten und damit stärker von internen Bindungen geprägten Gemeinschaften in den Mittelpunkt gestellt – hier namentlich benediktinische und cisterziensische (Dannenberg, Sonntag, Breitenstein) –, zum anderen aber auch diejenigen, die sich weltoffen und an der Interaktion mit allen Menschen interessiert zeigten – hier vor allem franziskanische und dominikanische (Melville, Ruta, Weigand). Sowohl in die gegenseitige ›brüderliche‹ *caritas* in den Konventen als auch in die *caritas* gegenüber jedermann können so Einblicke gewonnen werden. Es wurde zudem versucht, das breite Spektrum der Kommunikationsebenen von *caritas* zumindest bewusst zu machen. Der thematische Fächer reicht hier von juristischen und rechtspraktischen ›Grammatiken‹ von *caritas* als normativer Verhaltensstruktur (Brasington, Dannenberg) über symbolisch-rituelle Vergegenwärtigungen von *caritas* als ein stets zu realisierendes Handlungsmodul der *vita religiosa* (Sonntag) bis hin zur Predigt über *caritas* als ein zur rechten Lebensordnung führender Habitus (Weigand). Nicht zuletzt aber wird dem Angelpunkt von Nächstenliebe besondere Aufmerksamkeit geschenkt – der systemischen Verankerung von *caritas* zwischen den Menschen in der Liebe des Menschen zu Gott, welche bis zur »Verähnlichung« mit ihm führen sollte, wie von Bernhard von Clairvaux formuliert wurde, und welche dann entweder eine theologische Exegese der Liebe oder – in der Figur des Franziskus von Assisi – die praktische Liebesfähigkeit des »anderen Christus« hervorgebracht hatte (Breitenstein, Melville, Ruta).

Der Band beansprucht dabei keineswegs, sich dem Gegenstand in erschöpfender Weise genähert zu haben. Eine Gesamtanalyse zu erstellen, wird noch eines längeren Zeitraums bedürfen. Gleichwohl erschien es dem Herausgeber sinnvoll, bereits einige ›Probebohrungen‹ zu unternehmen – wenn damit auch nur erreicht werden könnte, auf die Fruchtbarkeit des Themas aufmerksam zu machen.

Mirko Breitenstein und Gert Melville



Johann Christoph Gottsched: Briefwechsel. Historisch-kritische Ausgabe

Unter Einschluß des Briefwechsel von Luise Adelgunde Victorie Gottsched. Im Auftrage der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig herausgegeben von Detlef Döring und Manfred Rudersdorf

Band 5: 1738–Juni 1739. Herausgegeben und bearbeitet von Detlef Döring, Rüdiger Otto und Michael Schlott unter Mitarbeit von Franziska Menzel. Walter de Gruyter, Berlin/ New York 2011, LII + 580 Seiten, Festeinband

Der vorliegende Band umfasst 204 Briefe, davon sind 30 Schreiben von Gottsched und seiner Frau. Hatte in den vorangegangenen Bänden des Briefwechsels die von Gottsched geleitete »Deutsche Gesellschaft« in Leipzig ein zentrales Thema gebildet, so verschwindet 1738 die inzwischen in ganz Deutschland bekannte Sozietät ganz und gar aus dem Inhalt der Korrespondenz. Im Juni dieses Jahres legt Gottsched nicht nur sein Amt als Senior der Gesellschaft nieder, sondern er verzichtet zudem noch auf seine Mitgliedschaft. Dieser radikale Schritt erfolgt für die Außenwelt plötzlich und ist ihr nur schwer erklärbar. Die Ursache ist sicher in Spannungen zu suchen, die sich schon seit Jahren innerhalb der Sozietät aufgebaut hatten und nur noch eines Anlasses bedurften, um zur Entladung zu gelangen. In diesem Moment erscheint eine Biographie des schlesischen Dichters Johann Christian Günther aus der Feder des Breslauer Arztes Christoph Ernst Steinbach, eines Mitgliedes der »Deutschen Gesellschaft«. Dort wird Gottsched offen und mit nicht geringer Vehemenz

angegriffen; u. a. wird ihm die Fähigkeit zum Dichten glattweg abgesprochen. Gottsched reagiert auf diese Publikation mit einer sofort ausgesprochenen Trennung von der Deutschen Gesellschaft. Der glücklicherweise erhaltene Briefwechsel zwischen Gottsched und der Gesellschaft bietet die Möglichkeit, das Geschehen im Einzelnen zu verfolgen. Der Senior sieht sich, aber auch die ganze Gesellschaft durch »eins ihrer alten Mitglieder« öffentlich aufs schwerste beleidigt und erwartet offenkundig eine Ächtung Steinbachs durch die Sozietät. Sein Austritt soll sie, ohne das als Forderung direkt zu formulieren, zu einem solchen Schritt bewegen. Zu Gottscheds Unwillen erfolgt eine andere Reaktion: Die Gesellschaft akzeptiert umgehend Rücktritt und Austritt ihres Leiters; man lässt auch die Auffassung durchscheinen, Gottsched habe wohl noch andere und eigentliche Gründe für seinen Schritt gehabt. Es folgen unerquickliche Auseinandersetzungen um finanzielle Fragen, um Räumlichkeiten, um die Bibliothek und um die Fortsetzung der Zeitschrift »Beiträge zur Critischen Historie Der Deutschen Sprache«. Die in diesen Monaten bei Gottsched einlaufenden Briefe spiegeln Bestürzung und Unverständnis vieler Mitglieder über die Vorgänge in Leipzig wider. Für die »Deutsche Gesellschaft« hat Gottscheds Weggang ziemlich schnell verheerende Auswirkungen. Nach wenigen Jahren versinkt sie in die Bedeutungslosigkeit.

Die Themen Literatur und Sprache treten in dieser Zeit bei Gottsched ohnehin etwas in den Hintergrund. Dafür beschäftigt ihn jetzt immer stärker das Ringen um die Philosophie Christian Wolffs, das in der gelehrten Welt die größte Beachtung findet. 1737 war Gottsched knapp einer Entlassung von der Leipziger Universität aufgrund seiner Propagierung der neuen Philosophie entronnen. Seitdem fürchtet er neue gegen ihn gerichtete Angriffe, vor allem seitens der Theologen, die er als seine ausgesprochenen Feinde empfand. In dieser Situation gewinnt für Gottsched die seit dem Sommer 1737 bestehende Verbindung zu dem Reichsgrafen Ernst Christoph von Manteuffel in Berlin eine immer größere Bedeutung. Das bezeugen die im Band enthaltenen insgesamt 52 oft sehr umfangreichen Briefe, die zwischen Berlin und Leipzig gewechselt wurden, wobei sich auch Frau Gottsched mit wachsender Intensität an dieser Korrespondenz zu beteiligen beginnt. Manteuffel ist die beherrschende Figur im Kreis der Berliner Alethophilen, die sich die Verbreitung und Verteidigung der Lehren von Leibniz und Wolff zur Aufgabe gemacht hatten. Bei dem Grafen und seiner Sozietät in Berlin finden die Gottscheds Rückhalt in ihrem Kampf für die »gute Sache«, also für den Wolffianismus. Besonders aktiv wird Frau Gottsched, die im Auftrag der Alethophilen äußerst bissige Pamphlete wider die Gegner Wolffs verfasst. Die Diskussion über diese Schriften, über ihren Inhalt und ihre Verbreitung füllt die Zeilen manchen Briefes.

Im Wintersemester 1738/39 übt Gottsched erstmals das Amt des Rektors der Universität aus. Dementsprechend tauchen jetzt studentische Angelegenheiten noch häufiger als sonst in den Briefen auf. Sie stammen sowohl von Studenten als auch von Eltern, Schullehrern oder sonstigen Personen. Oft geht es darum, mittellose Studierende von diversen Gebühren zu befreien oder ihnen die Möglichkeit zu verschaffen, durch bestimmte berufliche Tätigkeiten den Lebensunterhalt zu sichern. Eher eine Ausnahme bildet die Bitte eines Studenten, ihm die Haft im Karzer zu erleichtern.

Gottscheds Briefwechsel nach Ostdeutschland einschließlich Ostpreußen geht auch in dieser Zeit weiter zurück, dagegen nimmt die Dichte des Briefverkehrs nach Nordwestdeutschland deutlich zu. Nicht selten bilden hier, wie bereits in den vergangenen Jahren, die Probleme der Einführung des Deutschunterrichtes an den Schulen den Gegenstand mancher Schreiben. In Sachsen beginnt jetzt der Briefwechsel mit Christian Clodius, dem Vorgänger Gottscheds in der Leitung der Leipziger »Deutschen Gesellschaft«. Clodius ist Rektor in Annaberg und ein leidenschaftlicher Verfechter des Schultheaters. Bei dem Theaterfreund Gottsched erhofft er sich Unterstützung, u. a. in der Suche nach geeigneten Stücken. In Süddeutschland ist und bleibt Jakob Brucker in Kaufbeuren der wichtigste Briefpartner. Der Geistliche ist intensiv mit der Abfassung seiner vielbändigen Philosophiegeschichte beschäftigt und berichtet in langen Darlegungen über die Planung und Ausführung seines Werkes, das zu Recht als die gelungenste im 18. Jahrhundert entstandene Philosophiegeschichte gilt. Aus Straßburg, das politisch zu Frankreich gehört, kulturell zu dieser Zeit jedoch noch eher Deutschland zuzurechnen ist, berichtet der Gottsched-Schüler Johann Wilhelm Steinauer in sehr lebendig abgefassten Briefen über seine dortigen Erlebnisse. In der Schweiz besteht die Verbindung zu Johann Jakob Bodmer noch fort. Die in mancherlei Hinsicht bestehenden Differenzen werden jedoch sichtbar. Das zeigt sich z. B. in einer Debatte über die Berechtigung von Mundarten, verbunden mit einer verdeckten Kritik an Gottscheds Behauptung, das Meißnische sei als das schlechthin verbindliche Deutsch anzusehen.

Band 6 wird den Briefwechsel aus dem Zeitraum Juli 1739 bis Juli 1740 enthalten. Die Aktivitäten der Alethophilen nehmen in diesen Monaten zu. Zugleich setzt man alle Hoffnungen auf einen Aufschwung von Kultur und Wissenschaft in den bevorstehenden Thronwechsel in Berlin. Der Band wird ab Frühsommer 2012 im Handel erhältlich sein.

Detlef Döring



**Leipziger Ausgabe der Werke von Felix Mendelssohn Bartholdy.
Neuerscheinungen**

**Sinfonie A-Dur (»Italienische«) MWV N 16, Fassungen 1833 und 1834.
Leipziger Ausgabe der Werke von Felix Mendelssohn Bartholdy, Serie I,
Bände 6 und 6A**

Herausgegeben von Thomas Schmidt-Beste, Breitkopf & Härtel, Wiesbaden/Leipzig/Paris. Band 6: 2010, XXV + 165 Seiten, 10 Abbildungen, Festeinband; Band 6A: 2011, XXI + 94 Seiten, 7 Abbildungen, Festeinband

Von Mendelssohns A-Dur-Sinfonie MWV N 16 – der sogenannten »Italienischen« – liegen zwei Fassungen vor: eine Erstniederschrift, vollständig in vier Sätzen, die im April 1833 als Kommission der Philharmonic Society unter Leitung des Komponisten in London uraufgeführt wurde (und dort auch noch drei weitere Aufführungen erlebte), sowie eine 1834 begonnene Neufassung, die allerdings nur die Sätze 2 bis 4 umfasst und erst in jüngster Zeit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Aus Sicht des Komponisten waren beide Fassungen dieses heute so populären Werkes für Aufführung und Publikation gleichermaßen ungeeignet: Die erste Fassung wurde zwar gespielt, nahm damit kurzzeitig auch aus Mendelssohns eigener Sicht »Werkcharakter« an – aber er zog sie schon kurze Zeit später zurück und verwarf sie letztlich. Auf der anderen Seite steht eine Fassung, deren musikalische Grundsubstanz der Komponist offenbar als »Verbesserung« empfand, die aber allem Anschein nach nur das erste Stadium einer zweiten Fassung darstellt, da sie einerseits Torso blieb (zu der geplanten

Revision des 1. Satzes kam es nicht mehr) und andererseits der für Mendelssohn typische intensive Revisions- und Kürzungsprozess nie stattfand.

Beide Fassungen liegen jetzt in getrennten Bänden vor, einschließlich aller Streichungen und Korrekturen und der vollständigen Transkription von elf Blättern, die Mendelssohn schon während des Kompositions- und Revisionsprozesses der Erstfassung im Frühjahr 1833 aus der autographen Partitur entfernte. Diese Blätter zeigen, wie Mendelssohn schon während der Erstinstrumentation der Sinfonie mit der Werkstruktur rang, etwa durch Umdisposition des Schlussgruppenthemas aus der Exposition des Kopfsatzes, das in der fertigen Komposition als »neues Thema« erst in der Durchführung erscheint. Auch im Autograph der Zweitfassung finden sich Korrekturen in erheblichem Ausmaß, die dokumentieren, wie der Komponist, von der Erstfassung ausgehend, teilweise in mehreren Stufen zur neuen Version gelangte. Seine Umwelt – auch das typisch – konnte dagegen nicht nachvollziehen, was Mendelssohn an seiner Sinfonie zu bemängeln hatte, zumal sie bei ihrer Uraufführung von Publikum und Kritik äußerst positiv aufgenommen worden war. Sowohl Mendelssohns Schwester Fanny als auch sein Freund Ignaz Moscheles zogen die Erstfassung der (zugegebenermaßen unfertigen) Revision vor.

Die in dieser Form außergewöhnlichen Einblicke in die Kompositionswerkstatt Mendelssohns dokumentieren einmal mehr die mittlerweile vertraute »Revisionskrankheit« des Komponisten, zumal er sich in der bedeutendsten Instrumentalgattung – der großen Sinfonie – nach dem c-Moll-Jugendwerk op. 11 MWV N 13 und der verworfenen »Reformationssinfonie« MWV N 15 erheblichem Erfolgsdruck ausgesetzt sah; ein Druck, dem er zumindest nach eigener Einschätzung auch hier nicht standhielt. Die Philharmonic Society versuchte noch bis 1841, den Komponisten zu einer Fertigstellung der Zweitfassung zu bewegen, aber ohne Erfolg; erst mit der Vollendung, Aufführung und Publikation der a-Moll-Sinfonie op. 56 MWV N 18 sollte es Mendelssohn gelingen, in dieser für ihn so wichtigen Gattung zu einem befriedigenden Abschluss zu kommen.

Thomas Schmidt-Beste

Elias op. 70 MWV A 25, Klavier-Bearbeitungen. Leipziger Ausgabe der Werke von Felix Mendelssohn Bartholdy, Serie VI, Band 11 B

Herausgegeben von Christian Martin Schmidt, Breitkopf & Härtel, Wiesbaden/Leipzig/Paris 2011, XXI + 316 Seiten, 10 Abbildungen, Festeinband

Ungewöhnliche Bedeutung kommt bei dem Oratorium *Elias* op. 70 MWV A 25 der Klavier-Bearbeitung des Komponisten zu, welche er wie bei so vielen anderen Werken mit Orchester auch hier verfertigte und die er wie zumeist noch vor

den Stimmen und der Partitur der Öffentlichkeit im Druck präsentierte. Zwar ist diese Bearbeitung hier nicht als Fassung eigenen Rechts und für Klavier zu vier Händen, wie bei den Orchesterwerken, sondern als zweihändiger Klavier-Auszug vornehmlich zu Einstudierungszwecken konzipiert. Dennoch spielt sie im Produktionsprozess der definitiven Fassung und bei der endgültigen Formulierung des englischen Textes eine wesentliche Rolle. Denn die Überarbeitung des Werkes, die Mendelssohn unmittelbar nach der Uraufführung begann, ging Hand in Hand mit der Erstellung des Klavier-Auszuges und der Vorbereitung von dessen Drucklegung; diese zeitliche Parallelität hat dazu geführt, dass die vielfältigen Quellen der reduzierten Fassung die Chance bieten, den Fortgang der kompositorischen Arbeit gewiss nicht lückenlos, aber doch in großen Zügen nachzuvollziehen.

Der Klavier-Auszug wird mit dem dazugehörigen Kritischen Bericht vorgelegt. Der Band enthält überdies zwei weitere Bearbeitungen mit Klavierbegleitung, die Mendelssohn von Einzelsätzen des Werkes hergestellt hat: das Arrangement der Ouvertüre für Klavier zu vier Händen und das der Aria Nr. 21 *Höre, Israel* für Sopran und Klavier zu zwei Händen.

Christian Martin Schmidt

Autoren

- Dr. Inge Bily,
Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig,
Das sächsisch-magdeburgische Recht als kulturelles Bindeglied zwischen
den Rechtsordnungen Ost- und Mitteleuropas,
bily@saw-leipzig.de
- Dr. Mirko Breitenstein,
Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig,
 Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebens-
entwürfe und Ordnungsmodelle,
breitenstein@saw-leipzig.de
- Dr. Johannes Bronisch,
Leibniz-Gemeinschaft, Berlin,
bronisch@leibniz-gemeinschaft.de
- Prof. Dr. Enno Bünz,
Universität Leipzig, Historisches Seminar,
Lehrstuhl für Sächsische Landesgeschichte,
Geschäftsführender Direktor des Instituts für Sächsische Geschichte
und Volkskunde e. V., Dresden,
buenz@rz.uni-leipzig.de
- Dr. Marian Burchardt,
Universität Leipzig, Institut für Kulturwissenschaften,
Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SMWK-Projekt Multiple Secularities,
marian.burchardt@uni-leipzig.de
- Prof. Dr. Dr. h. c. Ingolf U. Dalferth,
Universität Zürich, Theologische Fakultät,
Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR),
dalferth@access.uzh.ch

Autoren

Prof. Dr. Dr. Detlef Döring,
Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig,
Edition des Briefwechsels von Johann Christoph Gottsched,
doering@saw-leipzig.de

Prof. Dr. Helmut Goerlich,
Professor a. D., Universität Leipzig, Juristenfakultät,
helmut.goerlich@gmx.de

Dr. Markus Kirchhoff,
Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig,
Europäische Traditionen – Enzyklopädie jüdischer Kulturen,
kirchhoff@dubnow.de

Prof. Dr. Gert Melville,
Technische Universität Dresden, Direktor der Forschungsstelle für
Vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG),
Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig,
Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebens-
entwürfe und Ordnungsmodelle,
gert.melville@t-online.de

Dirk Martin Mütze,
Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V., Dresden,
Dirk.Muetzel@mailbox.tu-dresden.de

Prof. Dr. Anja Pistor-Hatam,
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Seminar für Orientalistik,
pistor-hatam@islam.uni-kiel.de

Prof. Dr. Dr. Ortrun Riha,
Universität Leipzig, Karl-Sudhoff-Institut,
Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften
zu Leipzig,
riha@medizin.uni-leipzig.de

Prof. Dr. Dr. Richard Saage,
Prof. i. R. für Politische Theorie und Ideengeschichte am Institut für
Politikwissenschaft und Japanologie der Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg,
Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften
zu Leipzig,
saage@gmx.net

Prof. Dr. Christian Martin Schmidt,
Professor i. R. für Musikwissenschaft an der Technischen Universität
Berlin,
Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig,
Leipziger Ausgabe der Werke von Felix Mendelssohn Bartholdy,
muwi-schmidt@t-online.de

Prof. Dr. Thomas Schmidt-Beste,
Bangor University, Wales, Professor of Music and Head of School,
mus205@bangor.ac.uk

Dr. Thomas Schmuck,
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften,
Alexander von Humboldt Forschungsstelle,
schmuck@bbaw.de

Prof. Dr. Pirmin Stekeler-Weithofer,
Universität Leipzig, Institut für Philosophie,
Präsident der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig,
praesident@saw-leipzig.de

Prof. Dr. Bülent Uçar,
Universität Osnabrück, Direktor des Zentrums für interkulturelle
Islamstudien,
bucar@uni-osnabrueck

Prof. Dr. Monika Wohlrab-Sahr,
Universität Leipzig, Institut für Kulturwissenschaften,
Leiterin des SMWK-Projekts Multiple Secularities,
wohlab@uni-leipzig.de

Autoren

Dr. Heidrun Wozel,
Landesverein Sächsischer Heimatschutz e. V. Dresden,
heidrun.wozel@gmx.de

Sabine Zinsmeyer,
Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V., Dresden,
Sabine.Zinsmeyer@mailbox.tu-dresden.de