

Reinhard Schulze

Der Koran und die Genealogie des Islam

Schwabe

interdisziplinär

Dieses eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und verfügt u. a. über folgende Funktionen: Volltextsuche, klickbares Inhaltsverzeichnis sowie Verlinkungen zu Internetseiten. Die gedruckte Ausgabe erhalten Sie im Buchhandel sowie über unsere Website www.schwabeverlag.ch. Dort finden Sie auch unser gesamtes Programm und viele weitere Informationen.



SCHWABE INTERDISZIPLINÄR

6

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG ROTHER

SCHWABE VERLAG BASEL

REINHARD SCHULZE

DER KORAN
UND DIE GENEALOGIE DES ISLAM

SCHWABE VERLAG BASEL

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der
wissenschaftlichen Forschung
Gedruckt mit Unterstützung der Berta Hess-Cohn Stiftung, Basel

Abbildung auf dem Umschlag:
Folio from Qur'an. Northern India, 1400–1450
Copyright © Los Angeles County Museum of Art (LACMA)
www.lacma.org

Copyright © 2015 Schwabe AG, Verlag, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile
darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder
elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.
Lektorat: Angela Zoller, Schwabe
Gesamtherstellung: Schwabe AG, MuttENZ/Basel, Schweiz
ISBN Printausgabe 978-3-7965-3365-5
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3366-2

rights@schwabe.ch
www.schwabeverlag.ch

Inhalt

Einleitung	9
1. <i>Der Islam und der normative Eigensinn der Moderne</i>	9
2. <i>Orientalismus</i>	18
3. <i>Wessen Islam?</i>	27
4. <i>Zielsetzung</i>	37
I. Wie wurde Religion?	43
1. <i>Die Anthropologisierung der Religion</i>	43
2. <i>Der homo religiosus in der Religionsanthropologie</i>	55
3. <i>Hat Religion einen Ursprung?</i>	62
4. <i>Normative Rückbezüge</i>	75
5. <i>Taxonomien des Religiösen</i>	96
II. Der α -Prozess und die Genealogie der Religion	109
1. <i>Religion genealogisch gedacht</i>	109
2. <i>Differenzierung</i>	117
3. <i>Sakral-Profan-Unterscheidungen</i>	124
4. <i>Transzendenz-Immanenz-Unterscheidungen</i>	135
5. <i>Religion-Säkularität-Unterscheidungen</i>	137
6. <i>Konvergenz</i>	147
7. <i>Andere Ordnungsbegriffe</i>	161
8. <i>Der α-Prozess und die Geschichte</i>	169
III. Zwischen Kult- und Wahrheitsordnung	183
1. <i>Eine erste Hinwendung zum Islam</i>	183
2. <i>Der Islam im α-Prozess</i>	199

3. <i>Der Koran</i>	211
4. <i>Muhammad</i>	221
5. <i>Mekka</i>	224
6. <i>Chronologie des Koran</i>	227
7. <i>Traditionen einer Wahrheitsordnung</i>	237
IV. <i>Die Koranische Gottesrede</i>	245
1. <i>Vom Vollzug und Effekt sakraler Rede</i>	245
2. <i>Der Modus der koranischen Offenbarung</i>	257
3. <i>Arabische Sakralreden</i>	278
4. <i>Das Orakel</i>	288
5. <i>Der Rufredner</i>	291
6. <i>Sakralrede und Kult</i>	299
7. <i>Kanonisierungen der Rufrede</i>	306
V. <i>Der 'Herr der Welten' und der mekkanische Götterkult</i>	323
1. <i>Die Ontogenese einer Offenbarung</i>	323
2. <i>Der Monotheismus und die Spätantike</i>	336
3. <i>Der Islam als Monotheismus</i>	343
4. <i>Der Herr und der Gnadengeber</i>	351
5. <i>Alläh</i>	370
6. <i>Die Nonkonformisten</i>	385
7. <i>Die Sprache der Apokalypse</i>	396
8. <i>Die Umwelt</i>	401
9. <i>Nochmals zur Ontogenese</i>	410
VI. <i>Der Mensch als homo serviens</i>	417
1. <i>Zur Frage einer islamischen Anthropologie</i>	417
2. <i>Die Seinsbegründung des Menschen</i>	419
3. <i>Die Katharsis</i>	432
4. <i>Religion als Attribut</i>	443
5. <i>Die Auserwählten</i>	467
6. <i>Vom Gottesdiener zum religiösen Menschen</i>	478

VII. Die Ordnung von Kult und Welt	483
1. <i>Die Anfangslosigkeit des Islam</i>	483
2. <i>Der Islam – eine politische Religion?</i>	491
3. <i>Islam und die Einheit von Religion und Staat</i>	498
4. <i>Der Beginn der Vergemeinschaftung</i>	507
5. <i>Der Kontrakt</i>	517
6. <i>Das Königtum Gottes</i>	524
7. <i>Der islamische Oikos</i>	529
8. <i>Nachwirkungen</i>	549
VIII. Schlussbetrachtung	565
1. <i>Der Koran und die Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung</i>	565
2. <i>Der Koran als Teil des α-Prozesses</i>	577
Literaturverzeichnis	597
Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen	648
Dank	650
Nachweise	651
Namenregister	653
Sachregister	665

Einleitung

1. Der Islam und der normative Eigensinn der Moderne

Lange war man im Westen davon überzeugt gewesen, dass zwischen Religion, Staat und Gesellschaft zumindest in den westlichen Ländern Frieden herrsche. Diese Ordnungen hätten sich, so die landläufige Meinung, als Ergebnis der Aufklärung gegenseitig anerkannt, indem sie die Grenzen der jeweiligen Geltungsansprüche aushandelten und festschrieben. Eine Religion, die diesen Friedenszustand billigt, ja sogar als Ergebnis des eigenen Willens bekundet, galt fortan als gute Religion. Gemeinhin hiess es seit dem 19. Jahrhundert, dass «eine gute Religion der Civilisation günstig, eine schlechte ihr ungünstig ist».¹ Religion wurde damit einem transreligiösen Ziel zugeordnet – eine Auffassung, die nach wie vor in Geltung steht. Uwe Justus Wenzel formuliert sie so:

Wie auch immer: Zwar sind in liberalen Staaten Glaubensgemeinschaften rechtlich dazu verpflichtet, von der politischen Durchsetzung eines absoluten religiösen Wahrheitsanspruchs abzusehen – und wenn sie das tun, ist es gut. Sie sind aber rechtlich nicht verpflichtet, diesen Verzicht theologisch für richtig zu halten oder nach einer theologischen Begründung für ihn zumindest zu suchen. Wenn sie dies dennoch tun, umso besser.²

Diese moralische Qualifikation von Religion erlebt inzwischen eine beachtliche Konjunktur. Es gilt offenbar, sich der Religion neu zu versichern. Die seit der Mitte der 1980er Jahre argwöhnisch beobachtete ‘Rückkehr der Religion’ schien nicht wenigen Beobachtern dieses Phänomens den erreichten Friedenszustand zu gefährden. Die Rolle einer

¹ Henry Thomas Buckle: *Henry Thomas Buckle's Geschichte der Civilisation in England*, übers. v. Arnold Ruge, Bd. I.1. Leipzig: Winter, 1901, S. 218.

² Uwe Justus Wenzel: *Wir sind alle Häretiker. Eine Erörterung der Frage: Was ist eine gute Religion?* In: *Neue Zürcher Zeitung*, 26.5.2007.

‘schlechten’ oder gar ‘bösen’ Religion, die das mühevoll ausgehandelte Gleichgewicht zwischen der religiösen und der gesellschaftlichen Ordnung empfindlich zu stören schien, wurde dem Islam zugeschrieben.

Das stereotyp wiederholte, verbreitete Urteil, wonach der Islam nicht zwischen Religion und Gesellschaft trenne und die inhärente Einheit von Religion und Staat verkörpere, wird oft auf die Person Muḥammad projiziert: Da weltliche und geistige Gewalt in seiner Person zusammengefallen seien und er zum religiösen Führer eines Gemeinwesens geworden sei,³ sei der Islam von Anfang an eine politische Religion gewesen. Diese Verschmelzung, so wird weiter angenommen, sei die Uridentität des Islam, dessen normative Kraft die Muslime bis heute bestimme. Um zur Gemeinschaft der guten Religionen zu gehören, müssten die Muslime aber bereit sein, auf diese Urbegründung ihres Glaubens zu verzichten. Die vielfach hieraus abgeleitete Islamkritik wird allerdings gerne dadurch abgeschwächt, dass zwischen guten und schlechten Formen des Islam unterschieden wird. Der ehemalige anglikanische Priester Robert Van de Weyer brachte dies so zum Ausdruck:

Although we cannot abolish religion, we must distinguish between good and bad religions, between those religions that nurture love and tolerance in the human psyche and those that nurture hate and bigotry. Both Islam and Christianity in common with all the other major religions have good forms and bad forms and, undoubtedly, the form of fundamentalist Islam espoused by terrorists is disgustingly bad.⁴

Es ist sicherlich kein Zufall, dass just mit dem Beginn der Rede von der ‘Rückkehr der Religion’ neuerlich eine Anthropologisierung der Religion einsetzte. Man begnügte sich freilich nicht mit den philosophischen Überlegungen Max Schelers aus den 1920er Jahren, mit Sigmund Freuds psychoanalytischer oder mit Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers theologischer Religionskritik, sondern griff zusätzlich auf das Repertoire der modernen Neurowissenschaften und der Evolutionsbiologie zurück. Der Mensch wurde als *homo religiosus* wiederentdeckt. Man meinte, endlich

³ So selbst bei Marco Schöller: Mohammed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, S. 18.

⁴ Robert Van de Weyer: The shared well: a concise guide to relations between Islam and the West. London: Brassey, 2002, S. 5f.

gefunden zu haben, was die moderne Ordnung von Religion und Gesellschaft bedrohe: der unbewältigte religiöse Naturzustand des Menschen. Und es war der Islam, in dem die archaische religiöse Urverfasstheit des Menschen zutage zu treten schien.

Dem Islam wurde diagnostiziert, die kulturelle Zähmung des *homo religiosus* nicht geleistet zu haben: eine Religion ohne Reformation und Aufklärung, eine Religion, die sich nicht selbst genüge, sondern sich stets nur in politischen Machtansprüchen Geltung verschaffen könne, eine Religion, aus der heraus Terroristen erwüchsen, in deren Tun sich die Urgewalt des Religiösen manifestiere. Solche Diagnosen dienten der Begründung der Vorstellung, dass der Islam im Kern das beispiellose Paradigma einer Antimoderne sei.⁵ Die Urteile kondensierten in der Deutung, die Welt habe es mit der nihilistischen Apokalypse eines islamischen Tugendterrorismus zu tun, getragen von gewalttätigen Muslimen, die eine Mischung aus Robespierre, russischen Anarchisten und apokalyptischen Reitern darstellten.⁶ Die terroristischen Attentate vom 11. September 2001 zogen eine Vielzahl von Forschungen zur Frage nach sich, wie sich Religion und Gewalt zueinander verhalten. In diesen beiden Begriffen schien sich der Naturzustand des Menschen zu spiegeln: Der tötende Mensch und der religiöse Mensch wurden bald schon als Einheit gedacht.⁷

Zugleich aber machte sich Widerspruch breit: Einige meinten, dass viele, wenn auch nicht alle religiösen Traditionen den Menschen überhaupt erst aus seinem Urzustand befreit hätten. Andere hingegen erachteten den Monotheismus als Erzübel. Allen Ginsberg hatte schon 1955 in einem Interview bekundet:

⁵ So wie viele andere der US-amerikanische Sicherheitsstrategie Michael J. Mazarrin: *Unmodern Men in the Modern World: Radical Islam, Terrorism, and the War on Modernity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007, S. 20ff.

⁶ Mehr dazu Reinhard Schulze: *Islamistischer Terrorismus und die Hermeneutik der Tat*. In: Monika Wohlrab-Sahr, Levant Tezcan (Hg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos, 2007, S. 77–109.

⁷ Vgl. die Diskussion in Rolf Schieder (Hg.): *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*. Berlin: Berlin Univ. Press, 2014.

Monotheism – the Judeo-Christian-Islamic monotheist tradition – I think, as Blake⁸ thought, is one of the curses of mankind, the idea of a single authority in the universe.⁹

Nicht als Fluch, aber als durch die auf den Einen Gott projizierte «Sprache der Gewalt» interpretiert auch Jan Assmann den «exklusiven Monotheismus». Er sieht im Alten Testament den Beleg für eine «revolutionäre Sprache der Gewalt», die eine direkte «Transposition des assyrischen Despotismus»¹⁰ in die Semantik des Religiösen gewesen sei. Die Kritik am Islam mündete so in eine Kritik am Monotheismus, als dessen radikalster Ausdruck der Islam angesehen wurde. Im islamischen Gewand schien der Monotheismus jetzt kein philosophisch diskutiertes Abstraktum mehr zu sein, sondern eine reale, irdische Angelegenheit, eine Gefahr in unmittelbarer Nachbarschaft.

Mögen auch muslimische Theoretiker gegen diese Deutungen protestieren und darauf hinweisen, dass der Islam eine Friedensstiftung gewesen sei und den Naturzustand des Menschen befriedet habe, indem er die religiöse Ursprünglichkeit des Menschen wiederhergestellt habe:¹¹ Sie sehen sich dennoch dem Vorwurf ausgesetzt, wonach der Islam die religiöse Gewalt zum Proprium gemacht habe, da er ein radikaler Monotheismus sei. Und sie sind mit dem Geltungsanspruch vor allem christlicher Religionen konfrontiert, wonach der Islam die inhärente religiöse Gewalt nicht durch eine progressive Form der Selbstausslegung bewältigt habe, sei es durch historische Kritik, durch eine sich stets neu entfaltende Fundamentaltheologie oder eine systematische Theologie.

Zwischen der neuerlichen Diskussion um den *homo religiosus* und dieser Sicht auf ‘den’ Islam gibt es also eine enge Beziehung, die sich auch in der Art und Weise spiegelt, wie über Religion beziehungsweise Islam gesprochen wird. In beiden Fällen wird die Jetztsituation aus einer Ursprünglichkeit heraus begründet, die zugleich die Definitions-

⁸ Gemeint ist der englische Dichter William Blake (1757–1827).

⁹ Zitat aus: www.english.illinois.edu/maps/poets/g_l/ginsberg/interviews.htm (letzter Zugriff 2.6.2013).

¹⁰ Jan Assmann: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien: Picus, 2006, S. 31.

¹¹ Amitabh Pal: *«Islam» Means Peace: Understanding the Muslim Principle of Nonviolence Today*. Santa Barbara, Cal.: Praeger, 2011.

grundlage für die Religion im Allgemeinen und den Islam im Besonderen bildet. Während für Religion im Allgemeinen diese Ursprünglichkeit nur schwer historisch fassbar ist und daher gerne anthropologisiert wird, stellt sich die Sache für den Islam einfacher dar: Der Islam lässt sich recht einfach auf den Koran und den Propheten Muḥammad reduzieren. In dieser Reduktion sehen viele die Definitionsgrundlage dessen, was der Islam sei, und historische Prozesse, die dieser Grundlegung folgten, sind in dieser Optik dann nichts anderes als bisweilen abweichende 'Entwicklungen' dessen, was durch den Koran und den Propheten Muḥammad definiert worden ist.¹² Eine solche ahistorische Sichtweise beruht auf der problematischen Annahme, Religion und Islam seien definierbare Grössen, deren Geschichte nur 'Entwicklungen' ihres Urzustandes darstellten und daher für die Bestimmung des 'Wesens' des Islam kaum eine Rolle spielten.

In diesem Buch geht es um eine Kritik dieser Ursprungstheorien. Daher steht an seinem Anfang die Auseinandersetzung mit der Behauptung, der Mensch sei wesentlich ein religiöses Wesen. Ich werde zu zeigen versuchen, dass jedwede Form der Ursprungstheorie, die den Menschen in einem religiösen Urzustand beschreibt, nichts anderes darstellt als den Versuch, die normative Ordnung, die heute den Namen 'Religion' trägt, durch eine Anthropologie abzusichern oder zu kritisieren. In solchen Ursprungstheorien werden unkritisch gegenwärtige Ordnungs- und Deutungskategorien zur Erschliessung des Vergangenen verwendet, etwa die Begriffe 'Religion', 'Kultur', 'Staat' und 'Gesellschaft', ohne dass die historische Entwicklung dieser Begriffe und Phänomene reflektiert würde. Doch wie, so wird anschliessend gefragt, lässt sich der Prozess fassen, der zu Religion und Gesellschaft führte? Ich frage also nicht: Was

12 Dies gilt im Kern für alle Autoren, die Muḥammad als Religionsstifter verstehen, sei es im positiven oder negativen Sinn. Stellvertretend seien genannt W. Montgomery Watt, Alford T. Welch: *Der Islam*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980; Francis E. Peters: *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany, NY.: SUNY Press, 1994; Karen Armstrong: *Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann*, aus dem Englischen von Hedda Pänke. München: Diederichs 1993; Annemarie Schimmel: *Muhammad*. Kreuzlingen: Hugendubel, 2002; Carl W. Ernst: *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2003.

ist Religion, was ist Gesellschaft, sondern wie wurde Religion und wie wurde Gesellschaft?

An die Stelle definatorischer Ordnungsbegriffe tritt also eine Prozessbeschreibung, die keine Möglichkeit mehr bietet, heutiges Geschehen und heutige Ordnungen aus einer Ursprünglichkeit herzuleiten. Es geht darum, den normativen Eigensinn der Moderne¹³ freizulegen und diesen zu historisieren. Eigensinn meint hier natürlich nicht trotzige Sturheit, sondern den trotzig vorgetragenen ‘Sinn vom Eigenen’: Das Eigene ist hier als Objekt und Telos einer Sinndeutung zu verstehen. Zugleich konnotiert dieser Begriff so etwas wie ein Selbstverständnis, das als normativ erachtet wird. Man könnte also auch von einem normativen Selbstverständnis sprechen, von dem ausgehend sich die Moderne die Welt erschliesst und ordnet.¹⁴ Thorsten Bonacker verstand diesen Eigensinn als den normativen Gehalt der Moderne, der etwas Unbedingtes zur Geltung bringen will.¹⁵ Das Schöne am Wort ‘Eigensinn’ ist, dass es den trotzigen Geltungsanspruch umschreibt, mit dem sich die Moderne selbst begründet, den sie als normative Voraussetzung für das Verständnis auch des Vergangenen festschreibt und den sie in Kategorien wie ‘Religion’, ‘Gesellschaft’ oder ‘Staat’ zum Ausdruck bringt. Habermas sah diesen Eigensinn in Rechtssetzungen gegeben,¹⁶ ebenso wie das «nachmeta-

¹³ Diese Formulierung findet sich erstmals bei Peter Niesen: *Kants Theorie der Redefreiheit* (1998). Baden-Baden: Nomos, 2005, S. 209, und Thorsten Bonacker: *Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*. Frankfurt a. M.: Campus, 2000, S. 273ff.

¹⁴ Thorsten Bonacker: *Das normative Selbstverständnis der Moderne. Philosophische und soziologische Perspektiven*. In: Christiane Funken (Hg.): *Der Eigensinn der Soziologie. Zur Disziplinierung der Sozialwissenschaften*. Opladen: Leske + Budrich, 2000, S. 145–163.

¹⁵ Thorsten Bonacker: *Hat die Moderne einen normativen Gehalt? Zur Möglichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie unter Kontingenzbedingungen*. In: *Berliner Journal für Soziologie* 11 (2001), S. 59–78; Thomas Jung: *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht*. Münster: Waxmann, 1989, S. 14, bezog diesen Eigensinn noch auf gesellschaftliche Modernisierung. Peter Niesen: *Kants Theorie der Redefreiheit*. Baden-Baden: Nomos, 2005, S. 209, 285, paraphrasiert mit dem Ausdruck «normativer Eigensinn der Moderne» eine aufgeklärte Mündigkeit, die sich zugleich als Anspruch, als Vermögen und als Ideal äussere.

¹⁶ Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, S. 11, 247.

physische Beharren auf dem normativen Eigensinn einer detranszendentalisierten Vernunft».¹⁷

Die Kategorien, die diesen Eigensinn zum Ausdruck bringen, sind im Kern 'dichte Begriffe' (*thick normative/evaluative concepts*), die Bernard Williams einer ausführlichen Analyse unterzogen hat.¹⁸ Er bezeichnet damit Ausdrücke, die sowohl einen Sachverhalt bezeichnen wie die Bewertung dieses Sachverhalts einschliessen. Eine semantische Auftrennung des deskriptiven und normativen beziehungsweise evaluativen Gehalts lässt sich in dichten Begriffen wie «Mord», «Mut», «Grausamkeit» oder «Dank» nicht vollziehen, ohne die konventionelle Bedeutung zu zerstören und den Begriff sinnlos werden zu lassen.¹⁹ Nun können auch die Kategorien modernen Eigensinns wie 'Religion', 'Gesellschaft', 'Kunst', 'Literatur' und 'Islam' durchaus als dichte Begriffe verstanden werden. Sie erheben den Anspruch, etwas beschreiben zu können, zugleich aber bewerten sie das Beschriebene mit den Normen und Vorschriften, die diese Begriffe in der Moderne definieren. Würde man die Vorschriften, die ihrer Semantik innewohnt, vom vermeintlichen deskriptiven Gehalt trennen, würden sie sinnlos. Ja, selbst hinter dem Wort 'Eigensinn' versteckt sich selbst ein 'dichter Begriff'. Der normative Eigensinn der Moderne soll daher hier als das Ensemble von Kategorien verstanden werden, die als dichte Begriffe Faktizität beanspruchen und zugleich normative Vorschriften enthalten, wie diese Faktizität zu bewerten ist, und zwar in doppelter Hinsicht: zum einen im Sinne einer normativen richtig/falsch-Unterscheidung und zum anderen im Sinne einer moralischen gut/böse-Unterscheidung.²⁰

17 Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005, Einleitung S. 13.

18 Bernard Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1985, hier zitiert nach der Ausgabe Milton Park, Abingdon: Routledge, 2006, S. 129, 140, 143–145, 163, 192, 200, 216–220.

19 Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung neuzeitlicher Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 107.

20 Die metaphorische Verwendung des Prädikats 'dicht' ist, selbst wenn Bernard Williams zugrunde gelegt wird, keineswegs einheitlich. James Carter: *Ricoeur on Moral Religion: A Hermeneutics of Ethical Life*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2014, S. vii, zum Beispiel führt aus: «In the spirit of Ricoeur's own philosophical project, this study will operate with a conceptual framework that deliberately uses thin concepts when it

Das Proprium der Moderne besteht gerade im Geltungsanspruch, über einen normativen Eigensinn zu verfügen, mit dem das Dasein der Menschen bis in die graue Vorzeit hin erfasst und entschlüsselt werden kann, und es ist dieser Eigensinn, der heute zur Diskussion steht. Dieser Eigensinn der Moderne behauptet die Gültigkeit einer rückwärts in die Zeit verweisenden Übertragung von normativen Begriffen, zugleich aber verweigert er die synchrone Zuordnung von Begriffen über Traditionsgrenzen hinweg. In dieser Optik erscheinen 'Religion' und 'Glauben' als universelle Begriffe, 'Aufklärung' und 'Moderne' hingegen als Begriffe einer westlich-europäischen Partikularität. Die Moderne vergewissert sich über die historischen Zeiten hinweg und unterscheidet gleichzeitig zwischen ihrer eigenen und anderen Traditionen. Dies ermöglicht Behauptungen wie die, dass der Islam eine Religion sei, die auf einem radikalen monotheistischen Glauben gründe, der keine Unterscheidung zwischen Religion und Welt respektive Religion und Staat erlaube, dass er daher keine Trennung zwischen Religion und Gesellschaft (Staat, Weltlichkeit) kenne und dass ihm mithin die Aufklärung fehle.

Es ist also sicher nicht zufällig, dass auch der Begriff 'Islam' Teil des normativen Eigensinns der Moderne geworden ist. Zwar wurde er jenseits orientalistischer und theologischer Spezialinteressen lange Zeit eher peripher zur Kenntnis genommen, doch in den letzten dreissig Jahren geriet er zu einem festen Bestandteil moderner Selbstvergewisserung. Dies verlangte, den Islam analog zu Religion zu begründen und seine heute gepflegte Normativität als seinen Ursprungssinn zu definieren. Hier gleichen sich zeitgenössische islamische und nicht-islamische Diskurse, nur die abgeleiteten Werturteile unterscheiden sich.

Die Auseinandersetzung mit dem Islam in diesem Buch erfolgt unter der Voraussetzung, dass der Begriff des 'Islam' analog zum Religionsbegriff nur als Kategorie modernen Eigensinns definierbar ist und damit ein dichter Begriff ist. Eine Kritik der normativen Vorschriften, die einem definierten Begriff von Islam inhärent sind, führt dann notwendig

comes to the religious or the theological. 'Religion' is one such concept: it should be understood as a 'thin' rather than 'thick' concept precisely because it is not embedded in one particular system of beliefs or set of practices. It is therefore to be contrasted with a 'thick' concept such as 'Christianity'.»

zur Einsicht, dass der Islam als zeit- und gebrauchsunabhängiger Begriff weder definierbar noch ursprungsbegründet sein kann. Eine Entflechtung der im Begriff 'Islam' verwobenen Repräsentationen von Sachverhalt und Normativität würde den Begriff 'Islam' jedoch genauso sinnlos machen, wie wenn dem Begriff 'mutig' die bewundernde Bewertung entzogen würde. Mithin ist der Begriff 'Islam' eigentlich untauglich, die Verfasstheit der Gesamtheit zum Beispiel koranischer Rede und der mit ihr verbundenen sozialen Praxis zu deuten.

Unter der Voraussetzung, dass 'Islam' ein normativer Begriff der Moderne ist, frage ich also nicht danach, was der Islam *ist*, sondern wie der Islam entstand, wie er *wurde*. Dies soll in zwei Schritten geschehen. Zunächst diskutiere ich die Konsequenzen, die sich aus der Kritik an der Ursprungsvorstellung ergeben. Was kann unter der Voraussetzung, dass der Islam weder definierbar noch ursprungsbegründet ist, über den Koran und den Propheten Muḥammad gesagt werden? Anschliessend will ich versuchen, den Status des Koran zu erfassen, ohne den normativen Eigensinn der Moderne als hermeneutischen Hintergrund zu benutzen. Dass dies in letzter Konsequenz unmöglich ist, ist offensichtlich, denn sprachlich bleibt auch in dieser Arbeit die Bindung an Kategorien bestehen, die den modernen Eigensinn bestimmen. Selbst der Verzicht auf Begriffe wie 'Religion' oder 'Islam' garantiert nicht, dass die durch diese Begriffe repräsentierten Ordnungen ihre normative Kraft einbüßen. Sie können sich subversiv in Ausdrücken artikulieren, die eigentlich dem Zweck dienen sollen, einen vom Eigensinn der Moderne unabhängigen Sachverhalt zu beschreiben. So verzichte ich bewusst auf die Nutzung der Kategorie 'Gesellschaft', um die soziale Ordnung in der Zeit der koranischen Offenbarung zu bezeichnen. Statt dessen wird von 'Gemeinschaft' gesprochen. Doch 'Gemeinschaft' ist – nicht zuletzt durch die Arbeiten von Ferdinand Tönnies, Max Weber und Emil Durkheim – zu einem Differenzbegriff zu 'Gesellschaft' geworden; die Bedeutung und der Gebrauch des Begriffs 'Gemeinschaft' werden daher subversiv durch die Semantik des modernen Eigensinns 'Gesellschaft' bestimmt. Die heutige normative Setzung, was der Islam sei, steht, so hoffe ich zeigen zu können, in einem starken Kontrast zu dem, was sich im Rahmen einer Historie des Islam erarbeiten lässt. Die Sehnsucht nach den Ursprüngen, die in fundamentalistischen und ultrareligiösen Diskursen radikal aus-

formuliert wurde und wird, tritt so deutlich als Teil des normativen Eigensinns der Moderne hervor.

2. *Orientalismus*

Warum gerade der Islam so oft in Kontrast zur Moderne gesetzt und zugleich mit den Kategorien des Eigensinns der Moderne definiert wird, ist im Rahmen der Orientalismus-Debatte hinreichend erörtert worden.²¹ Hier nur so viel: In der Anthropologie der Aufklärung wurde die *conditio humana* universalistisch ausformuliert, wobei das diese Beschreibung tragende auktoriale ‘Wir’ als *totum pro parte* aufgefasst wurde, wie Novalis emphatisch bemerkte: «Wir sind auf einer Mißion: zur Bildung der Erde sind wir berufen» (Blütenstaub §32). Das die anthropologische Bestimmung des Menschen erkennende, aufklärerische Subjekt versah sich mit einer universalistischen Identität. Die bislang real erlebte Partikularität der Welt (die auch in aristotelischer Tradition als partikular beschrieben worden war) wurde nun einem eigenen Diskurs zugeordnet.²²

Der Wechsel zu universalistischen und anthropologischen Redeweisen über die *conditio humana* erforderte also einen separaten, aber komplementären Diskurs über Partikularitäten der Welt, die nicht in dieses Ordnungsschema passen wollten. So bot etwa der Orientalismus eine Bewältigungsstrategie der universalistischen Aufklärungsidee in der realen Welt an. Der Orientalismus beschrieb gleichzeitig eine Grenze des Universalismus: Menschen, denen eine ‘orientalische Kollektividentität’ zu-

²¹ Georg Stauth: *Islam und westlicher Rationalismus: der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*. Frankfurt a. M.: Campus, 1993; Bryan S. Turner: *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*. London: Routledge, 1994; Michael Curtis: *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009; Mohammad R. Salama: *Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldun*. London: I. B. Tauris, 2011; Ivan Davidson Kalmar: *Early Orientalism: Imagined Islam and the Notion of Sublime Power*. London: Routledge, 2012.

²² Typisch war die Personalisierung des ‘Anderen’. Bis ins späte 19. Jahrhundert wurde der Islam mit der Person Muḥammads identifiziert. Eine Erörterung Muḥammads wurde als allgemeingültige Aussage über die Muslime überhaupt angesehen. Hier wurde Muḥammad als *pars pro toto* gewertet.

gewiesen wurde, wurden mit den normativen Kategorien universeller Geltung vermessen und zugleich vom Geltungs- und Zugehörigkeitsbereich dieser Kategorien ausgeschlossen. Der Orientalismus ist somit ein Diskurs, der die postulierte Ungleichheit des Partikularen vor dem Universalismus des Gleichheitsanspruchs zu schützen hilft. Obwohl dieser Begriff auf einen imaginierten geographischen Raum, eben auf den Orient, verweist, ist er nicht auf ihn beschränkt. Vielmehr finden wir ihn als Konvention des Verstehens von etwas als 'fremd' Definiertem auch auf andere geographische Räume bezogen wieder, so auf Afrika südlich der Sahara, ja, aus Sicht der Europäer, auch auf Amerika und Australien. Die Namensgebung 'Orientalismus' geht wohl vor allem darauf zurück, dass diese Denkfigur gerade in Bezug auf den geographischen Raum des Orients am deutlichsten erkennbar und am besten erforscht war. Auch wurde es so möglich, das 'Orientalische' als eine Eigenheit anzusehen, die sich der 'Okzident' aneignen könne. Sprachlich wurde dies durch die Verbalisierung «orientalisieren» zum Ausdruck gebracht.

Dem Eigensinn der Moderne trat nun ein Eigensinn des Orients gegenüber. Dieser wurde im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr im Islam gesehen, der nun als Kollektivsingular und als geschlossener Klassenbegriff den Sinn aller Urteilsbildungen zu islamischen Traditionen zusammenfasste.²³ Nun war es der Islam, der dem Orient einen Sinn gab; es war ein anderer Orient als der der Romantiker. Der Schweizer Orientalist Heinrich Steiner (1841–1883) stellte 1865 klar: «Der Islâm ist verständig, nüchtern und ebenso einseitig wie der Charakter der Araber selbst. An wahren ethischem Gehalte steht er tief unter dem Christenthum.»²⁴ Doch solange sich der Orientalismus in den Gelehrtenstuben, Privathäusern, Salons und Höfen europäischer Städte entfaltete, war er allein Teil einer komplexen Kultur von Gebildeten. Die Menschen, die in islamischen Umgebungen lebten, hatten mit dieser Welt nichts zu tun. Europäische Reisende, die nach Kairo oder Istanbul ka-

23 Volkhard Krech: *Götterdämmerung: auf der Suche nach Religion*. Bielefeld: Transcript, 2003, S. 37. Ausführlich erörtert von Lorenz Trein: *Begriffener Islam. Zur Formation eines Kollektivsingulars und zum Islamdiskurs einer europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte*. Unpubl. Diss., Universität Basel, 2014.

24 Heinrich Steiner: *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam*. Leipzig: Hirzel, 1865, S. ix.

men, sahen die Bewohner dieser Städte zwar mit ihrem orientalistischen Blick, doch waren sie nur Zuschauer. Ihre orientalistischen Bewertungen dieser ‘Welt’ waren noch nicht wirklich verfestigt, sodass besondere Erlebnisse schon einmal zu Korrekturen in ihren Einstellungen führen konnten (zum Beispiel bei Lady Mary Montagu oder Madame von Tott in Istanbul im 18. Jahrhundert hinsichtlich der sozialen Stellung der osmanischen Frau, bei Abbé Toderini in Bezug auf die Despotie im Osmanischen Reich).

Solche Korrekturen sind gerade in Reiseberichten des 18. Jahrhunderts häufiger anzutreffen, da durch die realen überregionalen Kontakte zwischen Händlern, Diplomaten und Reisenden aus europäischen und ‘orientalischen’ Ländern eine gewisse Standardisierung von Stilen und Moden erfolgte, die den Orientalen zum Okzidental werden liessen. Umgekehrt wurde der Okzidentale zum eigentlichen Orientalen, wenn er in den Orient reiste. Friedrich Rückert dichtete schon 1833:²⁵

Auszog ich aus dem Abendlande
Ausziehend seine Sitten
Im morgenländischen Gewande
Durch Morgenlands Mitten

Araber ward ich beim Araber
Des Wüsten lieb mir wurden
Bei Persern schien ich ein Liebhaber
Ein Räuber bei den Kurden

Ich sprach: dass ich mit Rechte rühme
Mich gründlich zu bekehren
Will ich in einem Kostüme
Mit jedem Volk verkehren.

Auch hielt ich es für gut und rühmlich
Was diese Völker glaubten
Sich jedem Fremden eigentümlich
Genüber zu behaupten.

²⁵ Friedrich Rückert: Werke. Hg. v. Conrad Beyer. 6 Bde. Leipzig: Max Hesse, [1900], III, 1. Abt., S. 252–254.

Dass sie sich uns nicht anbequemen
In Trachten und im Trachten.
Und alles sucht' ich anzunehmen,
wie sie es selber machten.

Als mir am Reiseziel nun endlich
Konstantinopel winkte
Und seiner Türme Zahl unendlich
Entgegen golden blinkte.

Liess ich mir reichste Stoffe wirken
Kleid und Gebet-Tapeten
Um feierlich gleich einem Türken
Bei Türken aufzutreten

Da fand ich, als in der Verzierung
Die Stadt mich aufgenommen
Dass ich mit meiner Ausstaffierung
Hier sei zu spät gekommen.

Denn auf den Strassen sah ich wimmeln
Anzüge kunterbunter
Ein Sortiment aus allen Himmeln
Und keinen Türken drunter

Das Schauspiel sieht doch, bei Sankt Urban!
Mich gar zu zauberhaft an:
Zum Tschako worden ist der Turban,
Zur Uniform der Kaftan

Da ging mich schon die Ungeduld an,
Die kommt nun erst zur Reife:
Der Grosswesir hält einen Ball, der Sultan
Tanzt vor nach russischer Pfeife.

Ulemas trinken Punsch und walzen
Nichts kann den Taumel stören;
Die Auerhähne, wann sie balzen,
Des Jägers Schuss nicht hören.

Geh weg! Man rechnet dir zur Schande
die farbigen Gewänder
Was spielst du, Narr, im Morgenlande
Den einzigen Morgenländer?

Das orientalische Versprechen wurde nicht eingelöst. Im ganzen 19. Jahrhundert quälten sich zahllose Reisende auf der Suche nach dem Orient, den sie sich im Okzident erschaffen hatten. Die Nichterfüllung des orientalischen Traums hatte vier bedeutende Konsequenzen: Erstens wurde 'dem Orient' vorgeworfen, nicht orientalisches zu sein; zweitens wurde das Orientalische nun noch stärker durch wertende Stereotypen ausformuliert; drittens sahen sich die Okzidentalen mehr und mehr in der Rolle der Bewahrer des 'orientalischen' Erbes; und viertens forschten die Okzidentalen nach der Ursache für die Mangelhaftigkeit des Orients. Die Stereotypen waren eindeutig: Der Orient ist «Geliebte» (Goethe) und «Liebe» (Nietzsche), unwandelbar, auf ewig despotisch (Herder), hassenswürdig wegen seiner «Tyrannei gegenüber der Frau» und seiner «Feindschaft gegenüber den Künsten» (Voltaire), ohne Moralität aus reiner Vernunft (Kant); der Orientale ist – wenn Türke – faul, gutmütig (Kant), apathisch, jähzornig, hinterhältig, – wenn Araber – gefährlich, stolz, edel, zornig, patriarchalisch, potent oder gemein (Burton); die orientalischen Länder sind bevölkert mit hinterlistigen Händlern, weisen Männern, lüsternen Patriarchen, schönen Frauen; orientalische Themen sind Dichtung, Schönheit, Liebe und Vorherbestimmung.

Die Unterscheidung zwischen dem ideellen 'guten' Orient und dem realen 'bösen' Orient erlaubte es, den 'Orient' weiter zu kultivieren, auch wenn er sich in der Wirklichkeit nirgends finden liess. So wurde die Notwendigkeit der eigenen Orientalisierung gefordert, wie etwa bei Goethe:

Wollen wir an diesen Produktionen der herrlichsten Geister teilnehmen, so müssen wir uns orientalisieren, der Orient wird nicht zu uns herüberkommen.²⁶

Es war um 1820 wohl intellektuelles Gemeingut zu behaupten, dass nur der Okzident den Orient bewahren könne. Schelling jedenfalls war sich dessen sicher:

²⁶ Johann Wolfgang von Goethe: West-östlicher Divan. In: Goethes Werke: Gedichte und Epen II, Band 2. München: Beck, 2005, S. 181.

Nur der Buchstabe des Okzidents konnte dem von Orient kommenden idealen Prinzip einen Leib und die äußere Gestalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde seine herrlichen Ideen ausgebiert.²⁷

Und man wusste, dass dieser Orient kaum etwas mit den ihm zugeordneten, wirklichen Kulturen gemein hatte. Für Nerval war es dann bald ausgemachte Sache, dass der Orient nicht mehr in Kairo, sondern allenfalls in der Pariser Oper zu finden sei.²⁸ Und Théophile Gautier notierte 1869: «Unser Kairo, erbaut aus dem Material von 1001 Nacht, gruppierte sich um Marilhats Place de l'Esbekieh.»²⁹ Der Orientalismus fand sich nun also nur noch in den Künsten – und hier vor allem in der Malerei als Ausdruck eines okzidentalen Traums, über den Lamartine schon 1832 gesagt hatte:

Mein ganzes Leben lang war der Orient der Traum meiner finsternen Tage im Herbst- und Winternebel meines Heimattals gewesen.³⁰

Als Zerstörer dieses orientalischen Traums galt dennoch seit den 1850er Jahren gemeinhin der Islam. Ernest Renans Feststellung aus dem Jahre 1862 gilt auch heute noch vielen Islamkritikern als positive Referenz:

Der Genius Europas entwickelte sich in unvergleichlicher Größe. Der Islâm hingegen zersetzt sich langsam, und in unseren Tagen bricht er in sich mit weithalendem Sturze zusammen. Zu dieser Stunde ist die wesentliche Bedingung zur Ausbreitung der europäischen Civilisation die Vernichtung der semitischen Sache im eigentlichen Sinne, d. i. die Vernichtung der theokratischen Gewalt des Islâm, also des Islâm selbst. Denn der Islâm kann nur als Staatsreligion existie-

27 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. In: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Auswahl in drei Bänden. Hrsg. v. Otto Weiss. Leipzig: Fritz Eckardt, 1907, S. 634.

28 Gérard de Nerval: Œuvres. Paris: Garnier, 1986, II, S. 878–879, 882–883.

29 Théophile Gautier: L'Orient. Plan de la Tour: Ed. d'Aujourd'hui, 1979, II, S. 187–188: «Nous, notre Caire, bâti avec les matériaux des Mille et une nuits, se groupait autour de la Place de l'Esbekieh de Marilhat.» Prosper Marilhat (1811–1847) hatte 1831 an einer französischen wissenschaftlichen Expedition nach Ägypten und Syrien teilgenommen. Nach seiner Rückkehr stellte er 1833 u.a. dieses berühmte Bild aus, das sich heute in der Eremitage in St. Petersburg befindet.

30 Alphonse de Lamartine: Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient, 1832–1833, ou Note d'un voyageur. Œuvres. Brüssel: Méline, Cans et Cie., 1838, S. 15: «Toute ma vie l'Orient avait été le rêve de mes jours de ténèbres dans les brumes d'automne et d'hiver de ma vallée natale.»

ren; bringt man ihn auf das Verhältniß der freien persönlichen Religion, so geht er zu Grunde. Der Islâm ist die vollständigste Negation Europas; er ist der Fanatismus in einer Gestalt, wie ihn Spanien zur Zeit Philipp's II. und Italien zur Zeit Pius' V. kaum gekannt haben. Der Islâm ist die Verachtung der Wissenschaft, die Unterdrückung der bürgerlichen Gesellschaft (in ihrer Gliederung); er ist die entsetzliche Eintönigkeit des semitischen Geistes, welche das menschliche Gehirn verengend zusammenzieht und es jeder zarteren Vorstellung, jeder feineren Empfindung, jeder verstandesmäßigen Untersuchung unfähig macht, um es einer einzigen, ewig wiederholten Tautologie gegenüberzustellen: 'Gott ist Gott'.³¹

Ein entscheidender Schritt erfolgte also durch die Unterscheidung von Orient und Islam, die seit der Zeit des Krimkriegs Bedeutung erlangt hatte, und durch die nun immer öfters angesprochene Gegenüberstellung der Begriffe 'Islam' und 'Europa'.³² In der Gegenüberstellung von Islam und Europa entfaltete sich die hegemoniale Macht der normativen Kategorien des modernen Eigensinns.³³ Sie setzen ihre eigene Deutung absolut und deklarieren Traditionen, die diesem Eigensinn nicht zu entsprechen scheinen, als Abweichung. So wurden frühe jüdische Traditionen als Henotheismus vom Monotheismus unterschieden, der Zoroastrismus als dualistischer Monotheismus apostrophiert und katholische Traditionen der Marienverehrung als polytheistisch wirkende Elemente im Monotheismus identifiziert. Wenn es bei Paulus in 1 Kor. 8:4–6 heisst:

Was nun das Essen von Götzenopferfleisch betrifft, so wissen wir, dass es keinen Götzen in der Welt gibt und dass kein Gott ist als nur einer. [5] Denn wenn es auch sogenannte Götter gibt im Himmel oder auf Erden – wie es ja viele Götter und viele Herren gibt –, [6] so ist doch für uns ein Gott, der Vater, von dem alle Dinge sind und wir auf ihn hin, und ein Herr, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.

31 Ernest Renan: *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation: discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque*, au Collège de France. Paris: Michel Lévy, 1862, S. 27. Ich zitiere hier eine deutsche Übersetzung aus Adolf Wahrmund: *Babylonierthum, Judenthum und Christenthum*. Leipzig: Brockhaus, 1882, S. 249. Wahrmund radikalisierte in dieser Schrift den Antisemitismus von Renan.

32 Oft angesprochen, u.a. Edward Said: *Orientalism*. New York: Vintage, 1979, S. 99–109, 150–153, 255–305.

33 Zur Frage, wie solche Kategorien komparatistisch verwertet werden, siehe Marco Schöllner: *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft: Prolegomena*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000, bes. S. 24–37.

dann wurde daraus gerne eine Relativierung des Monotheismus im Sinne einer Monolatrie abgeleitet. Wie diese Kategorien eingesetzt wurden, zeigt folgende Passage von Julius Wellhausen, die später noch einmal aufgegriffen werden soll:

Der Syncretismus, den man gewöhnlich als den eigentlichen Polytheismus ansieht, ist in Wahrheit eine Auflösung des Polytheismus, wenigstens des ethnischen Particularismus der Religion, der ihm zu Grunde liegt. Aber er ist ein Fortschritt, denn er bildet den Übergang zum Monotheismus. Zwar ist derselbe nicht immer so entstanden; bei den Hebräern hat der Volksgott die Fülle der Göttlichkeit aufgesogen, ohne sein Wesen als Volksgott und ohne seinen historischen Eigennamen, Jahve, aufzugeben. Aber bei den Arabern ist Allah allerdings aus dem Verfall des religiösen Ethnicismus hervorgegangen; daraus, dass die verschiedenen Götter den wichtigsten Grund ihrer Verschiedenheit, nemlich ihre Verehrung seitens verschiedener Völker, verloren und tatsächlich zu Synonymen herabsanken, in denen nur der allgemeine Begriff der Gottheit noch Bedeutung hatte.³⁴

Das Kernproblem ergibt sich aus dem definitorischen Zugriff, durch den der normative Gehalt der Begriffe zur Richtgrösse deklariert wird, mit dem die Phänomene vermessen werden. Radikal wird dieses Verfahren dann, wenn diese Begriffe unmittelbar in einen Text eingeschrieben werden, der in grosser zeitlicher Distanz zur Moderne steht. Dies ist ja geradezu das Merkmal eines religiösen Fundamentalismus: Gerade er sieht die Kategorien der Moderne im religiösen Text vorgegeben. Doch auch jenseits des strengen Fundamentalismus erfreut sich die koranische Begründung modernen Eigensinns grosser Beliebtheit. Sie kann unter anderem betreffen: den Staat,³⁵ die Politik,³⁶ die Gesellschaft,³⁷ die Zivilisation,³⁸

³⁴ Julius Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Georg Reimer, ²1897, S. 217.

³⁵ Hier nur als *pars pro toto* die umfangreiche Studie von Muḥammad Zakariyā Naddāf: *al-aḥlāq as-siyāsīya li-d-dawla al-islāmīya fī l-qurʿān wa-s-sunna*. Beirut: dār al-qalam, 2006.

³⁶ at-Tiḡānī ʿAbdalqādir Ḥāmid: *al-qurʿān wa-falsafat as-siyāsa*. Khartum: al-ḥaraka al-islāmīya aṭ-tullābīya, 1995.

³⁷ Muḥammad al-Bahī: *minḥağ al-qurʿān fī taṭwīr al-muğtamaʿ*. Kairo: Wahba, 1979.

³⁸ Yaḥyā Wazīrī: *iʿğāz al-qurʿān al-karīm fī l-ʿimāra wa-l-ʿumrān*. Kairo: ʿālam al-kutub, 2008.

die Kultur,³⁹ die Natur,⁴⁰ die Kunst⁴¹ und natürlich die Religion.⁴² In der nicht islamischen Öffentlichkeit wird es oft genauso gesehen. Auch hier gilt der Koran als Quelle für normative Aussagen zu Staatlichkeit, Recht, Herrschaft und Gesellschaft. Gewiss, die Fachwissenschaft ist hier, wenn es um den Koran geht, sehr viel zurückhaltender und beschränkt sich oftmals auf Zuordnungen dieser Begriffe zum Islam.

Doch die Befreiung der Deutung vorneuzeitlichen historischen Geschehens aus der begrifflichen Hegemonie, die der normative Eigensinn der Moderne einfordert, ist alles andere als einfach. Selbst wenn radikal auf alle fassbaren normativen Begriffe wie Religion, Staat, Gesellschaft, Kultur, Kunst oder Literatur verzichtet wird, so versteckt sich doch der hegemoniale Anspruch, mit dem sich die Moderne der Geschichte als ihrer Geschichte versichert, in vielen theoretischen Deutungskonventionen. Dazu gehören auch und gerade die grossen Religions-, Kultur- und Gesellschaftstheorien. Es ist natürlich unstrittig, dass diese Theorien für die Analyse und Interpretation neuzeitlicher und moderner Situationen und Geschehnisse eine überaus wichtige Rolle spielen, zumal sie diese Situationen und Geschehnisse nicht nur ergründen und deuten, sondern sie – zumindest, wenn erfolgreich – zugleich legitimieren und normativ ausgestalten. Doch die historische Reichweite dieser Theorien ist immer begrenzt. Auch eine Religionstheorie kann so immer nur eine auf die Neuzeit und Moderne bezogene Theorie der Religion sein und niemals vorneuzeitliches Geschehen integrieren.

So, wie die hegemoniale Stellung normativer Kategorien der Moderne die Geschichte zum Forum der Moderne machte, schufen sie einen modernen Koran und einen modernen Islam. Wie in einer späteren Arbeit zu zeigen sein wird, beruhte dies nicht auf einer Kolonisierung des Islam durch Europa, sondern auf der Konvergenz epistemischer Prozesse, die

39 'Uṭmān 'Uṭmān Ismā'īl: mu'ğam alfāz al-qur'ān al-karīm fī 'ulūm al-ḥaḍāra: al-ātār wa-l-'imāra wa-l-funūn. Rabat: al-hilāl al-'arabīya, 1994.

40 'Abdallāh 'Īsā Ibrāhīm Ġadīrī: āyāt al-kawn wa-asrār at-ṭabī'a fī l-qur'ān al-karīm. Beirut: dār al-maḥağğa al-bayḍā', 2004.

41 Ḥusayn Alī Muḥammad: al-qur'ān wa-nazarīyat al-fann. muḥāwala li-ta'şīl nazarīya islāmīya li-l-funūn. Kairo: širka 'arabīya, 1988.

42 Abū l-A'lā Mawḍūdī: al-muşṭalahāt al-arba'a fī al-qur'ān: al-ilāh, al-rabb, al-'ibāda, ad-dīn. Kairo: dār at-turāṭ al-'arabī, 1975.

den Gebrauch islamischer und nicht-islamischer Traditionsgefüge einander an gleichen und schliesslich standardisierten. In diesem Prozess der Standardisierung der Selbstausslegung spielten die normativen Kategorien der Moderne eine tragende Rolle. Es ist kaum zu bestreiten, dass die europäisch-westlichen Benennungen, ja sogar deren Gebräuche den Standard massgeblich beeinflussten.

Diese diskursive Hegemonie bedeutet also nicht, dass sich in der islamischen Tradition keine solche Kategorienbildung vollzogen hätte. Im Gegenteil, die Konvergenz ergab sich gerade dadurch, dass sich auch die islamische Tradition 'modernisierte'. Da aber die Moderne kein allein auf eine Tradition beschränktes Geschehen war, sondern auf einer, allerdings hegemonial ausgestalteten Verflechtung einer Vielzahl von Traditionen beruhte, kann nicht erwartet werden, dass sich 'der Islam' autonom oder autochthon modernisierte. Zudem bildete die akademische Befassung mit dem Islam seit den 1890er Jahren einen integralen Bestandteil dieses Modernisierungsprozesses. Dieser transformierte den Islam zu einem normativen Begriff der Moderne, der dann Kurzbezeichnungen wie «islamisches Denken» annehmen sollte. Heute deutet vieles darauf hin, dass sich diese Ordnung, die auf dem normativen Eigensinn der Moderne gründet, aufzulösen beginnt. Dies kündigt nicht nur das Ende des klassischen Religionsbegriffs, sondern auch des klassischen Islambegriffs an.

3. *Wessen Islam?*

Nach einem kurzen Aufenthalt in Indien im Jahre 1950 vermerkte der französische Anthropologe Claude Lévi-Strauss:

Die islamische Welt verwirrte mich durch eine Haltung gegenüber der Geschichte, die sowohl zu der unseren wie auch mit sich selbst im Widerspruch steht: Die Sorge, eine Tradition zu begründen, war mit einem Verlangen, alle früheren Traditionen zu zerstören, begleitet.⁴³

Doch damit nicht genug: Angesichts des universellen Wohlwollens des Buddhismus und des christlichen Wunsches nach Dialog habe die Intole-

⁴³ Claude Lévi-Strauss: *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1984, S. 476.

ranz unter den Muslimen eine unbewusste Form angenommen; denn selbst wenn sie nicht immer darauf aus seien, in brutaler Weise den ‘Anderen’ dazu zu bringen, ihre Wahrheit zu teilen, so seien sie doch unfähig, die Existenz des Anderen als Anderen anzuerkennen. Ihr einziges Mittel, sich vor Zweifel und Demütigung zu schützen, bestehe in einer «Seinsnichtung» (*néantisation*) des Anderen, verstanden als Bekenner eines anderen Glaubens.⁴⁴ Und darin erkennt Lévi-Strauss letztlich einen durch den Islam gestifteten Charakter der Moderne:

Für diese Beklommenheit, die man der Nachbarschaft des Islam gegenüber empfindet, kenne ich nur zu viel Gründe: Ich finde in ihm das Universum wieder, aus dem ich stamme; der Islam ist der Okzident des Orients.⁴⁵ Genauer gesagt, ich musste erst dem Islam begegnen, um die Gefahr abschätzen zu können, die heute das französische Denken bedroht. [...] Fände doch der Okzident zu den Grundlagen seiner Zerrüttung zurück: Indem sich der Islam zwischen den Buddhismus und das Christentum schob, hat er uns islamisiert, als sich der Okzident durch die Kreuzzüge hinreissen liess, ihm entgegen zu treten und ihm dadurch ähnlich zu werden.⁴⁶

Gewiss, Lévi-Strauss schrieb dies vor fast 60 Jahren. Doch wieso, fragt Julie Marcus, kommt einer der bekanntesten Gelehrten des 20. Jahrhunderts ins Straucheln, wenn er mit dem Islam in Berührung kommt?⁴⁷ Wieso wird der Islam durch ein Bündel von Werturteilen interpretiert, die ihn nicht nur aus dem Gefüge der ‘guten Religionen’ ausschliessen, sondern ihn zugleich gegenüber grossen soziologischen, anthropologischen und selbst historischen Theorie- und Modellbildungen resistent erscheinen lassen? Was hat es also mit dem Eigensinn auf sich, den die Moderne dem Islam zuschreibt?

⁴⁴ Ebd., S. 484. Der Begriff *néantisation* verweist auf Sartre und über ihn auf Heideggers Begriff der «Nichtung», siehe Andreas Gelhard: Das Denken des Unmöglichen: Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots. München: Fink, 2005, S. 42.

⁴⁵ Das liest sich wie eine Variation der Aussage von Walter Savage Landor [1775–1864]: *Imaginary conversations of literary men and statesmen* (1829). Second series. London: Edward Moxon, 1846, S. 146: «The occidental world orientalises rapidly.»

⁴⁶ Lévi-Strauss: *Tristes tropiques*, S. 485, 490.

⁴⁷ Julie Marcus: *Orientalism*. In: Paul Atkinson et al. (eds.): *Handbook of Ethnography*. London: Sage, 2001, S. 109–117, hier S. 113.

Der Streit um den Eigensinn des Islam ist nicht neu. Schon der Theologe Ernst Troeltsch und der Orientalist Carl Heinrich Becker waren in den frühen 1920er Jahren in dieser Frage unterschiedlicher Meinung. Troeltsch verweigerte dem Islam jede Europäizität, Becker hingegen sah den Islam als Teil eines ursprünglich spätantiken Erbes, das sich aber im Laufe der Zeit orientalisiert habe und damit aus der europäischen Welt ausgeschieden sei.⁴⁸ Doch während sich damals die Debatten ganz im Sinne der frühen Kulturtheorien an der 'Kultur des Islam' abarbeiteten, steht in der jüngeren Zeit der Koran im Mittelpunkt. Wie es die Eigensinn-Deutung der Moderne verlangt, wird der Islam im Koran urbegründet.

Das neuerliche akademische Interesse am Koran fällt auf: Seit den frühen 1990er Jahren hat sich die Zahl der jährlichen Publikationen zum Koran im deutschen Sprachraum verdreifacht, im angelsächsischen Raum gar verfünffacht. Seit 2003 bekunden auch die Medien wachsendes Interesse am Koran. Binnen kurzer Frist verfünffachte sich die Zahl der Presseberichte, in denen auf den Koran Bezug genommen wurde. Spannend schien die Sache zu werden, als im Jahr 2000 die Neuauflage von Christoph Luxenbergs Studie zur syrisch-aramäischen Lesart des Koran⁴⁹ auf den Markt kam und seine These referiert wurde, wonach dem Koran ursprünglich ein christliches, andere sagen vornizäisches oder gar arianisch geprägtes Lektionar in einer aramäisch-arabischen Mischsprache unterliege und dieses erst später und sehr missverständlich islamisiert worden sei. «Nicht Jungfrauen, sondern weisse Trauben warten auf den Muslim im Jenseits»⁵⁰ oder «Auf Selbstmordattentäter warten keine Jungfrauen»⁵¹ hiess es nun. Die Muslime befänden sich in einem Fundamentalirrtum, da der Koran kein islamischer, sondern eben ein christlicher Text sei.

48 Mehr dazu in Reinhard Schulze: Islamwissenschaft und Religionswissenschaft. In: Friedrich Wilhelm Graf, Friedemann Voigt (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin: De Gruyter, 2010, S. 81–202, hier S. 183ff.

49 Christoph Luxenberg: Die syro-aramäische Lesart des Koran. Berlin: Das Arabische Buch, 2000; Christoph Luxenberg: The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. Berlin: Schiler, 2007.

50 Die Zeit, 15.5.2003 (Jürgen Lau).

51 Die Welt, 5.12.2007.

Als dann noch die erneuten Spekulationen um die historische Person des Propheten Muḥammad, besonders nach den Auseinandersetzungen um Sven Kalischs Behauptung, Muḥammads Existenz sei nicht beweisbar,⁵² hinzukamen, wurde das Feuilleton hellhörig; denn nun schienen sich die Muslime sogar noch im Hinblick auf die Person, die ihnen als Träger der göttlichen Offenbarung galt, zu irren. Formulierungen wie die von Karl-Heinz Ohlig, beim Namen Muḥammad handle es sich in Wirklichkeit um die «Historisierung eines christologischen Prädikats»⁵³, haben zwischenzeitlich ein starkes Echo gefunden. Das Thema wurde nun auch für Sachbuchschreiber und gerade auch für sogenannte ‘Islamkritiker’ interessant.⁵⁴ Dieser Ikonoklasmus bezichtigte die Muslime, in einer kollektiven Lebenslüge zu verharren.

Gewiss, diese Kritik stellt eine akademische Aussenseiterposition dar. Doch ist sie medial wirkungsmächtig und leicht zu skandalisieren. Für viele andere hingegen stellt eine solche Sichtweise eine auf philologischer Unkenntnis beruhende Verkürzung der historisch-kritischen Methode dar. Sie halten an der Historizität der Person Muḥammads und damit an der biographischen Anbindung des Koran an Muḥammad fest. Der Sache nach folgen sie dem Programm des Historismus, das Alfred von Kremer in Bezug auf die Möglichkeit, eine Biographie Muḥammads zu schreiben, wie folgt zusammengefasst hat:

Es ist die höchste Aufgabe der durch die neuere historische und philologische Wissenschaft begründeten Kritik, diese Hindernisse zu besiegen und durch die äussere mythische Hülle bis zu dem inneren Kern der geschichtlichen Thatsachen vorzudringen. Die Kritik sichtet die Tradition, vergleicht sie, liest die in ihr enthaltenen echten Bestandtheile heraus und sucht zuletzt das volksthümli-

52 Muhammad (Sven) Kalisch: Islamische Theologie ohne historischen Muhammad – Anmerkungen zu den Herausforderungen der historisch-kritischen Methode für das islamische Denken, www.uni-muenster.de/imperia [...] (letzter Zugriff 4.12.2013).

53 Karl-Heinz Ohlig: Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikats. In: Ders. (Hg.): Der Frühe Islam: Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin: Schiler, 2007, S. 327–376.

54 Tom Holland: Im Schatten des Schwertes: Mohammed und die Entstehung des arabischen Weltreichs. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012; Robert Spencer: Did Muhammad Exist? An inquiry into Islam’s obscure origins. Preface by Johannes J. G. Jansen. Wilmington, Del.: ISI Books, 2012; analog Barbara Köster: Der missverstandene Koran: Warum der Islam neu begründet werden muss. Berlin: Schiler, 2010.

che, ideale Bild der Tradition, das die Legende zu riesigen Proportionen vergrössert hat, auf sein bescheidenes und engbeschränktes menschliches Maass zurückzuführen. Der Held der Legende wird aus der prophetischen Hülle herausgelöst, er wird des traditionellen Flittergoldes, des poetischen Gewandes, das ihm die Sage anlegte, entkleidet und als nackter Mensch und nur als solcher hingestellt. Dass ein ähnliches Unternehmen mit überaus grossen Schwierigkeiten verbunden ist, bedarf keines Beweises; es steigert sich noch mehr, um je fernere Zeiten es sich handelt, je beschränkter und unvollständiger die erhaltenen Schriftdenkmale sind.⁵⁵

Die Freilegung der historischen Wahrheit oder der Wirklichkeit durch Quellenkritik betrifft auch die Wesensbeschreibung Muḥammads. Muḥammad konnte zum Beispiel gelesen werden als: Enthusiast, Epileptiker, Erlesener, Grossunternehmer, Kaufmann, Kriegsherr, Machtpolitiker, Militär, Obskurantist, Prophet, als schöner, kühner und gewandter Mann, Schwindler, Terrorist oder Vernunftfanatiker. Solche Etikettierungen finden sich heute kaum mehr in der fachwissenschaftlichen Literatur. Sie sind aber in der öffentlichen Wahrnehmung sehr verbreitet. In jedem Fall geht es aber darum, die primäre Ausdeutung des Islam mit einer Vorstellung über den Propheten Muḥammad zu verbinden. Die Freilegung der historischen Wirklichkeit Muḥammads soll den Islam als voluntaristischen Stiftungsakt sichtbar machen, durch den der Stifter sich und damit sein 'Wesen' in den Islam einschrieb. Dies bestätige der Koran selbst, heisst es doch in der medinensischen Offenbarung 33:21: «Ihr habt ja im Gesandten Gottes ein schönes Vorbild». Die historische Kritik zentriert die Ursprungsbegründung zwangsläufig auf Muḥammad und interpretiert den Koran als wie auch immer von Muḥammad intendierte Ausformulierung eines älteren Traditionsbestands, die sich gegen die Mekkaner als seine Gegner richtete. In der Islamwissenschaft hat diese Sichtweise jedoch in den letzten Jahrzehnten kaum noch Anhänger gefunden. Die Rekonstruktion des historischen Geschehens um Muḥammad dient nicht mehr dazu,

⁵⁵ Alfred von Kremer: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*. Leipzig: Brockhaus, 1868, S. 136f.; positiv zitiert auch bei Marco Schöller: *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, S. 3, und analog Schöller: *Mohammed*, S. 11.

die Person biographisch zu erfassen, sondern einzelne, auf Muḥammad bezogene historische Ereignisse auf ihre ‘Wirklichkeit’ hin zu überprüfen.

Eine dritte Tradition zentriert die islamische Urbegründung auf den Koran.⁵⁶ Der Koran wird dabei als ‘Text’ angesehen, den es literaturwissenschaftlich zu analysieren und zu interpretieren gilt. Der Koran wird gewissermassen als autopoietischer Text gelesen, und der Prophet Muḥammad wird auf die Funktion, den Text sprachlich zu ‘verkörpern’,⁵⁷ also auf den Akt der Performanz begrenzt. Zwar wird auch hier direkt oder indirekt eine Ursprünglichkeit angenommen, doch verliert der Koran seinen unmittelbaren Bezug zur Biographie Muḥammads und gewinnt an Autonomie. Er tritt damit formal in den Kontext von Epen wie der *Ilias* oder der *Odysee* – ohne dass sich daran eine ‘muḥammadische Frage’ in Analogie zur homerischen Frage anschliessen würde.

Diese Tradition schliesst sich letzten Endes dem *linguistic turn* an, den Richard Rorty 1967 programmatisch anmahnte. Rorty postulierte, dass in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ein entscheidender Paradigmenwechsel eingetreten sei: Sprache werde nun als zugleich wirklichkeitstragend und wirklichkeitsproduzierend verstanden,⁵⁸ das heisst, dass wir Wirklichkeit nur über Sprache aktualisieren und herstellen. Über die ideengeschichtlichen Traditionen, die diesen *turn* aufgriffen und die auf Ludwig Wittgenstein, John Austin und über sie auf Cassirer, Humboldt und Herder zurückverweisen, ist viel berichtet und viel gestritten worden. Seit den frühen 1970er Jahren hat sich unter einer grossen Zahl von Geistes- und Sozialwissenschaftlern/innen die Auffassung durchgesetzt, dass Wirklichkeit nicht als etwas von Sprache Getrenntes erforscht werden könne und dass die Konstitution von Wirklichkeit nur durch Sprache verstehbar sei.

Parallel zum *linguistic turn* wurde seit den 1960er Jahren ein sozialer Konstruktivismus postuliert, der von der Grundannahme ausgeht, dass

56 Stellvertretend für verschiedene Studien sei genannt: Angelika Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

57 Durchaus im Sinne von Judith Butler: Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. In: Theatre Journal 40/4 (1988), S. 519–531.

58 Richard Rorty: Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. In: Ders. (ed.): The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1967, S. 1–39. Wie Rorty selbst sagt, hat er diese Bezeichnung vom Sprachphilosophen Gustav Bergmann übernommen.

auch soziale Wirklichkeit konstruiert sei, und zwar durch das Handeln der Menschen selbst.⁵⁹ Und schliesslich verbreitete sich in den 1970er Jahren in der Sozialanthropologie mehr und mehr die Ansicht, dass die Wirklichkeitserfassung nur Bedeutungsverstehen sein, also nur die Deutung von Deutungsvorgängen anderer behandeln könne. Das Weltwissen wurde nun als habitualisierte, durch Diskurse bestimmte und durch Praxis belegte Sinnzuweisung verstanden.⁶⁰

Die Diskursivität dieser Wirklichkeitskonstruktion wurde seit den 1970er Jahren auch von muslimischen Autoren, die sich mit dem Koran befassten, aufgegriffen. Der Koran wurde damit dem historistischen Zugriff entzogen und zu einem Text, der sich selbst sprachlich konstituiert und damit vorrangig über eine literarische oder poetologische Analyse und Deutung zu erfassen ist. Einer der bekanntesten Verfechter dieses *linguistic turn* in der Koranforschung war sicherlich Naṣr Hāmid Abū Zayd (1943–2010). Sein 1990 veröffentlichtes Buch *mafhūm an-naṣṣ* («Der Begriff des Texts») radikalisierte literaturwissenschaftliche Deutungen, wonach der Offenbarungsprozess eine Transformation von non-verbaler ‘Eingebung’ zu sprachlichem Ausdruck darstelle. Da der Koran als Text eben nur diesen sprachlichen Ausdruck archiviere, sei der Text als Teil des menschlichen Kommunikationszusammenhangs zu verstehen und durch eine rationale Urteilsbildung zu ergründen.⁶¹ Ganz neu war dies auch in der arabischen Koranforschung nicht; Abu Zayd selbst berief sich unter anderem auf Amīn al-Ḥūlī (1896–1966).⁶²

Der *linguistic turn* fand gerade in neueren Traditionen der Koranexegese gesprächsbereite Partnerschaften. Radikal zu Ende gedacht entzieht

⁵⁹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1966.

⁶⁰ Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt: Introduction. In: Victoria E. Bonnell u. a. (eds.): *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*. Berkeley, Cal: Univ. of California Press, 1999, S. 1–14, 27–32.

⁶¹ Naṣr Abu Zayd: *The Dilemma of the Literary Approach to the Qur’ān*. In: *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003), S. 8–47.

⁶² Naṣr Abu Zayd: *Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis*. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press, 2006, S. 55–56; in der Grundtendenz ähnlich Mohammed Arkoun: *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982; zur Poetologie des Koran siehe die Beiträge in Roberta Serman Sabbath (ed.): *Sacred tropes: Tanakh, New Testament, and Qur’an as literature and culture*. Leiden: Brill, 2009.

diese Betrachtungsweise den Koran der Hegemonie des modernen Eigensinns: Der Sinnzusammenhang ist nicht mehr der Stiftungsprozess einer neuen Religion, sondern die Texttradition der Spätantike, in der es eine ‘Drillingsgeburt’ gegeben hat: Judentum, Christentum und Islam.⁶³ Er steuert damit nicht mehr seine Rezeption, sondern bietet sich als sich stets erneuernder Interpretationshintergrund an. Auch diese Perspektive wurde in den Medien aufgegriffen. So titelte *Die Welt* am 17. November 2010: «Warum der Koran europäische Gene hat: Die Arabistin Angelika Neuwirth legt die Wurzeln einer heiligen Schrift frei.»⁶⁴ Neuwirths Koranstudie wurde sogar das Privileg zuteil, für den NDR Kultur Sachbuchpreis 2011 nominiert zu werden.

Diese dritte Variante schwächte den Vorwurf ab, die Muslime befänden sich in einem Fundamentalirrtum. Sie liess ihnen den Koran als liturgischen Text der Frömmigkeit und fügte ihn in das Repertoire europäischer identitätsstiftender Texte ein. Die liturgische Lesung des Koran verschiebt zugleich auch seine Funktionalität. Die Nutzung als Quelle normativer Geltungsansprüche tritt zugunsten einer neuen Frömmigkeitstheo-

⁶³ Angelika Neuwirth verweist in diesem Zusammenhang auf Daniel Boyarin: *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004. Nicht mehr berücksichtigen konnte ich Aziz Al-Azmeh: *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2014, und als Begleitbuch hierzu Aziz Al-Azmeh: *The Arabs and Islam in Late Antiquity: A Critique of Approaches to Arabic Sources*. Berlin: Gerlach Press, 2014. Al-Azmeh interpretiert die koranische Zeit als «Paleo-Islam», der nur als Teil des spätantiken Gefüges verstanden werden könne; in diesem Gefüge sei die lokale, spezifische Allāh-Gottheit zur Gottheit eines universellen Monotheismus geworden, dessen Name mit den Namen, die diese Gottheit in anderen monotheistischen Traditionen erhielt, ‘konvertibel’ war. Al-Azmeh anerkennt eine Polygenese des Monotheismus, zugleich aber argumentiert er für einen ‘minimalen’ Diffusionismus.

⁶⁴ In diesem Beitrag vermerkte Angelika Neuwirth: «‘Mohammed’ heißt ja ‘der Verkünder’, es ist ein Ehrentitel, kein Eigennamen. Liest man den Koran als Buch, dessen Autor Mohammed war oder Gott, der es Mohammed offenbarte, so unterstellt man, dass die gegenwärtige Schriftform vorbedacht war.» Zugleich meinte sie aber: «Ich würde den Koran von A bis Z auf den Propheten zurückführen. Das kann man an der Sprache sehen. Diese Sprache ist nicht Produkt eines Irrtums. Sie ist ungeheuer konzis.» Es ist offenbar nicht leicht, die Konsequenzen einer radikalen Autopoiesis zu erklären. In Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 107ff., wird die Gemeinde als Zentrum angesehen, der Koran wird so zum liturgischen Gegenstand einer Gemeindefrömmigkeit.

logie zurück.⁶⁵ Hierdurch werden die Grenzen zwischen islamischer Selbstauslegung und westlicher Islamauslegung geöffnet. Kritiker halten jedoch daran fest, dass der Islam ganz anders sei und im Kern nichts mit Europa zu tun habe, sie wehren sich gegen eine «Eingemeindung des Koran nach Europa».⁶⁶ Angelika Neuwirth hingegen pointierte ihre Sicht wie folgt:

Denn damit, daß sich der Koran in das vielschichtige kulturelle Palimpsest Spätantike als die jüngste weltgeschichtlich bedeutende Schrift eingeschrieben hat, hat er die vorausgehenden Texte ein für allemal intertextuell durchwirkt. Mag der Koran kraft seiner historischen Wirkung als heilige Schrift auch das exklusive Erbe der Muslime sein – er ist angesichts seines Selbsteintrags in den westlichen Textkanon gleichzeitig auch ein bedeutsames Vermächtnis der Spätantike an Europa.⁶⁷

Diese dritte Variante hat den Vorteil, dass sie sowohl eine radikale Textkritik des Koran zulässt⁶⁸ als auch den Geltungsanspruch, der Koran sei Gegenstand liturgischer Frömmigkeit, anerkennt. Doch operiert auch diese Variante mit den Begriffen des normativen Eigensinns der Moderne, vor allem mit dem Monotheismus-, Religions- und Glaubensbegriff. Diese Begriffe steuern auch hier die Interpretation: Es entsteht das Bild einer in die Spätantike versetzten pietistischen Gemeinde, die in ihrer Liturgie Psalmen anstimmt, erbauliche Andachten hält, mahnende Predigten hört und die zugehörigen Texte, die rhetorische, poetische und narrative Muster der Spätantike entfalten, erinnernd 'schriftmündlich' so archivierte, dass sie später zu einem Buch kompiliert werden konnten.⁶⁹

⁶⁵ Mouhanad Khorchide: Islam ist Barmherzigkeit: Grundzüge einer modernen Religion. Freiburg i. Br.: Herder, 2012; der Begriff 'Frömmigkeitstheologie' ist allerdings besetzt und verweist auf eine intermediäre Stellung zwischen spätscholastischer Theologie und 'gelebter' Frömmigkeit im frühen 16. Jahrhundert, so Berndt Hamm: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. Tübingen: Mohr, 1982.

⁶⁶ So Tilman Nagel: Ewige Wahrheiten und historische Kontexte. In: Neue Zürcher Zeitung, 21.1.2011.

⁶⁷ Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 67.

⁶⁸ Sie erlaubt zum Beispiel die Deutung der Sure al-Fātiḥa als Proömium, als ein redaktionell dem Koran im Moment seiner schriftlichen Kanonisierung vorangestellter Text.

⁶⁹ Zum Problem der Beziehung zwischen Liturgie und Text auch Christoph Marksches: Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift. In: Peter Gemeinhardt, Uwe Kühneweg (Hg.): *Patristica et Oecumenica*. Festschrift für Wolfgang A. Bienert zum 65. Geburtstag. Marburg: Elwert, 2004, S. 77–88.

Die Entflechtung des Koran von den Begriffen, die den normativen Eigensinn der Moderne stiften, öffnet den Raum für Differenz. Damit ist nicht eine «Eigengesetzlichkeit» des Koran⁷⁰ gemeint oder dessen Differenz zum Judentum, Christentum, Manichäismus oder anderen Traditionen, sondern die Distanz zur Moderne und zur Gegenwart. Die Differenz liegt also in der Diachronie, nicht in der Synchronie. Diese Entflechtung ermöglicht es, den späteren Gebrauch des Koran besser historisch zu verorten. Wittgensteins berühmte Formulierung entlehnend kann zum Beispiel gesagt werden: Die Bedeutung des Begriffs ‘Koran’ ist sein Gebrauch in der Sprache.⁷¹ Dies kann doppelt verstanden werden: In einfacher Form verweist dieser Satz auf die Bedeutungen, die durch die Rezeption dem Koran zugewiesen werden. Hier gilt es aber, die Einschränkung, die Ludwig Wittgenstein ansprach, zu berücksichtigen:

Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‘Bedeutung’ – wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. Und die Bedeutung eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen *Träger* verweist.⁷²

Die Bedeutung des ‘Begriffs’ Koran kann also nicht für alle Fälle seiner Benützung durch dessen Gebrauch erklärt werden. Manchmal muss auf seinen Träger verwiesen werden, um seine Bedeutung zu erklären. Doch wer oder was trägt den Namen Koran? Es kann sich natürlich nur um den Text selbst handeln. Er bezeichnet sich ab einem bestimmten Moment als Koran und legt sich so selbst eine Bedeutung zu.

Komplexer noch ist das Verständnis des Satzes, die Bedeutung des Begriffs ‘Koran’ ist sein Gebrauch in der Sprache, weil dieser Satz auf den Tatbestand verweist, dass der Koran selbst einen solchen Gebrauch be-

⁷⁰ Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 31f.

⁷¹ Als Hintergrund für eine hier passende Gebrauchstheorie der Bedeutung dient mir u.a. Robert Brandom: *Making it Explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1994 [Expressive Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000]; Robert Brandom: *Précis of Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 57/1 (1997), S. 153–156.

⁷² Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, S. 41 [43].

zeichnet und archiviert und erst durch diesen Gebrauch zum Koran wird. Das unterscheidet den Koran radikal von anderen Texten, zum Beispiel von Epen oder Dichtungen. Dem Koran unterliegt zumindest kein bekanntes Muster.⁷³ Er ist zwar an Formen gebunden, doch kann er wohl kaum als Text angesehen werden, der ein bestehendes Muster wie ein Formular nach und nach auf- und ausfüllte. Textintern können gewisse formale Regelmässigkeiten erkannt werden, doch variieren sie so stark, dass nicht anzunehmen ist, dass der Koran aus einer Schichtung von verschiedenen Mustern besteht. Eine rein formale Ähnlichkeit besteht, wie schon oft bemerkt, am ehesten mit den Psalmen. Es ist also anzunehmen, dass sich der Text selbst generiert hat, wobei der nicht mehr fixierbare Ausgangspunkt natürlich nicht das Ergebnis 'Koran' zum Ziel hatte. Eine solche Textproduktion ist nur dadurch zu verstehen, wenn der entstehende Text sich selbst zum Bezugspunkt nehmend eskaliert. Die später als Koran kanonisierten Texte spiegeln diese Eskalation, die ich Ontogenese nennen werde.

4. Zielsetzung

Doch was geschieht, wenn auf das Gefüge normativer Voraussetzungen moderner Religionsdeutung und damit auf die Kategorien des normativen Eigensinns des Modernen ganz verzichtet wird? Wie kann dann der materiell als Text vorliegende Koran gelesen und gedeutet werden? Das vorliegende Buch versucht, hierauf eine Antwort zu geben. Es handelt zwar vom Koran, ist aber keine Gesamtdeutung des Koran. Vielmehr dient dieser nur als Quelle für die Beschreibung, Analyse und Interpretation des vergleichsweise kurzen Moments eines weit umfangreicheren Prozesses der Differenzierung und Konvergenz im Gebrauch von Traditionen, der *ex post* den Religions- und damit auch Islambegriff ermöglichen sollte. Eine solche Betrachtung ist notwendig auf Sprache hin ausgerichtet. Die einzige Form, in der uns die koranische und frühislamische Zeit begegnet, ist die arabische Sprache.

⁷³ Man könnte auch von Textklassen sprechen. Allerdings sind strukturelle und funktionale Ähnlichkeiten gemeint, die ein als Konvention erachtetes 'Muster' bilden.

Die Sprache des Koran ist, wenn sie so genommen wird, wie sie als schriftlicher Text kanonisiert wurde, formal gegen den Zugriff der Kategorien modernen Eigensinns resistent. Das Wort *دين* steht geschrieben, und solange man es in dieser Form belässt und es nicht liest, sprich gebraucht, ist es nur ein Zeichen. Doch bei der arabischen Lesung des Wortes (*dīn*) lässt sich kaum noch der Zugriff des modernen Eigensinns verhindern, denn schon im Gebrauch bildet sich ein Begriff, der auf das verweist, was der Leser oder die Leserin, sofern des Arabischen mächtig, im Kopf hat. Wird der Begriff übersetzt, herrscht die Hegemonie der Kategorien des modernen Eigensinns und aus *دين* wird Religion. Paraphrasen des Inhalts der koranischen Offenbarungen, die ohne Rückverweise auf die sprachliche Verfasstheit stattfinden, können somit nicht umhin, den Koran so darzustellen, als sei er ein Text, der den kategorialen Erwartungen der Moderne entspricht. Daher wird auch dieses Buch nicht darauf verzichten können, die sprachlichen Zeichen selbst zu diskutieren und Rückverweise anzuführen, die die Lektüre nicht gerade vereinfachen.

Das vorliegende Buch hat zum Ziel, den koranischen Moment in dem Prozess, den ich den α -Prozess nennen werde, zu erfassen. Damit ist der Prozess gemeint, der sich rückwirkend oder besser retrospektiv als Genealogie der Religion fassen lässt. Man kann mit einiger Berechtigung einwenden, dass der Bezug zwischen einem relativ kurzen historischen Augenblick und der Modellierung eines Zeiten umspannenden, epistemischen Prozesses problematisch ist. Dieses Problem aber stellt sich auch, wenn der Koran als Ausdruck eines Monotheismus gelesen wird. Denn der Begriff 'Monotheismus' vertritt ebenfalls nichts anderes als eine makrotheoretische Modellbildung. Die Relationierung von Modellbildung und kurzen historischen Prozessen ist also nichts Neues. In diesem Buch erfolgt die Relationierung nicht in Form einer Bezugnahme des gesamten Koran auf den epistemischen Prozess, sondern durch vier thematische Felder, in denen sich dieser Bezug deutlich ablesen lässt. Den Ausgangspunkt bilden Betrachtungen zum Modus der im Koran archivierten Rede. Dann geht es um die Ausarbeitung der Automimesis desjenigen, dessen Rede im Koran vollzogen wird, also Gottes. Der dritte Schritt behandelt die Selbstdeutungen, die Menschen mittels des Koran entfalteten. Im abschliessenden Teil geht es um die Weitreiche der Kultordnung und damit um die Frage, wo die Grenzen des Islam als Kult zu sehen sind.

Das Ergebnis ist also keine ‘Biographie’ des Koran. Eine solche ist schon deshalb nicht möglich, weil in den ersten historisch fassbaren Momenten der später als Koran kanonisierten Offenbarungen kein Telos erkennbar ist, das den Anfang auf ein Ziel hin determiniert hätte. So kann auch hier nur gefragt werden: Wie *wurde* der Koran und nicht was *ist* der Koran. Diese Frageweise unterscheidet letztlich zwischen einer historischen und einer theologischen Forschung. Denn zweifellos ist theologisch gesehen der Koran mit einer Identität ausgewiesen, die sich im Prozess seiner Ausgestaltung verwirklicht, sodass das, was der Koran ist, sich erst in seinem theologischen Gebrauch entscheidet.

Der Versuch, den Koran im Kontext eines epistemischen Prozesses zu lesen, bedingt einen weitgehenden Verzicht auf die exegetischen islamischen Traditionen. Das mag irritieren, da gerade in der islamischen Exegese Gebrauchszusammenhänge des Koran erkennbar werden, die erklären, wie der Text verstanden wurde. Doch mit der Exegese verlassen wir den Moment, in dem der Koran *wurde*.⁷⁴ Dies trifft natürlich auch auf das Korpus der auf Muḥammad bezogenen Erinnerungsnarrative, den Hadith, zu. Diese Restriktion kann allerdings in dem Teil, in dem es um die Selbstdeutungen geht, nicht eingehalten werden. Zwar gibt der Koran Auskunft darüber, wie aus seiner Perspektive der Mensch zu beurteilen sei, doch lässt sich hieraus nicht unmittelbar ableiten, wie sich Menschen, die mit der Performanz der koranischen Offenbarungen konfrontiert waren, diese zur Selbstdeutung nutzten. Hier muss auf spätere Texte zurückgegriffen werden.

Diese thematische Diskussion der vier Felder kann die Forschungsliteratur nur dort zitieren, wo es um spezielle Probleme geht. Die Koranspezialisten mögen es mir verzeihen, wenn selbst bei wichtigen Problemen der Forschungsstand nicht umfassend referiert wird.⁷⁵ Um die Kontexte besser greifbar zu machen, greife ich zudem manches auf, was in der Fachwissenschaft als allgemein bekannt gilt. Bei der deutschen Wiedergabe des Korantextes orientiere ich mich an den Standardübersetzungen

⁷⁴ Dazu Angelika Neuwirth: Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität? Berlin: De Gruyter, 2007, S. 1*–54*, hier S. 43*; bezeichnenderweise kam die erste Auflage (Berlin: De Gruyter, 1981) noch ohne diesen Untertitel aus.

⁷⁵ Die Bibliographie von Ramin Khanbani: Interkulturelle Koran-Bibliographie. Nordhausen: Traugott Bautz, 2014, führt fast 7000 Titel an (ohne arabische und persische Titel).

von Rudi Paret und Hartmut Bobzin, verweise aber ab und zu auf die Übersetzung von Hans Zirker und nehme für die frühkoranischen Offenbarungen auch auf Angelika Neuwirth und auf Nicolai Sinai Bezug.⁷⁶ Andere Übersetzungen werden im Bedarfsfall berücksichtigt. Da diese Übersetzungen aber andere hermeneutische Voraussetzungen haben als dieses Buch, gehe ich stets vom arabischen Original aus und verweise dort, wo es notwendig ist, auf unterschiedliche Übersetzungsvorschläge.

Auch in diesem Text wird auf etymologische Hintergründe bestimmter Begriffe verwiesen. Diese Verweise sind aber nicht so zu verstehen, als ob der Koran lexikalische Bedeutungen, die in früheren Zeiten ein bestimmtes Wort bezeichnet hatten, in seinem Gebrauch reproduzieren würde, wie etwa noch Erwin Gräf behauptete:

Der Koran ist entsprechend der etymologischen Bedeutung des Wortes ursprünglich und eigentlich ein zu kultischem Vortrag bestimmter und im privaten wie öffentlichen Gottesdienst auch tatsächlich verwendeter liturgischer Text. Daher liegt es nahe, daß Liturgie, bzw. liturgische Dichtung, und zwar die christliche, die die jüdische mit einschließt, Mohammed maßgeblich angeregt und beeinflusst hat. Das schließt nicht aus, daß christliche Missions- und Gemeindepredigt, bzw. homiletische Literatur ebenfalls auf Mohammed eingewirkt haben.⁷⁷

Hier wird aus der Tatsache, dass der Koran sich selbst als Koran bezeichnet, abgeleitet, dass er sich äquivalent zur etymologischen Herkunft des Wortes 'Koran' deutet. Ein solcher semantischer Rückverweis macht aber nur dann Sinn, wenn begründet werden kann, dass es sich um einen expliziten, intentionalen Bedeutungsrückgriff handelt. Ein solcher Rückgriff

⁷⁶ Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart: Kohlhammer (1962–)1966; Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin [u.a.]. München: Beck, 2010; Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³2010; Der Koran. Bd. 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung von Angelika Neuwirth. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2011; Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran, Teil 1: Die frühmekkanischen Suren. Hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Nicolai Sinai unter Mitarbeit von Nora K. Schmid. Betaversion: www.corpuscoranicum.de (Stand 21.6.2013).

⁷⁷ Erwin Gräf: Zu den christlichen Einflüssen im Koran. In: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 111 (1961), S. 396–398; Luxenberg: The Syro-Aramaic Reading, S. 71, zitiert (allerdings mit falscher Stellenangabe) diese Aussage als Beleg für seine Lesart des Koran.

kann aber für den koranischen Sprachgebrauch nicht angesetzt werden. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff *allāh*. Aus seiner oft diskutierten Etymologie lässt sich keinerlei Bedeutung ableiten, die durch den Koran 'übernommen' worden wäre.

Kurzum, die Nutzung eines Begriffs oder eines, wie ich es nennen werde, Tradems reproduzierte fast nie die Bedeutungen, die in früheren Kontexten durch sie geschaffen wurden. Natürlich begrenzt innerhalb eines sprachlichen Systems die im Moment der Nutzung bestehende konventionelle Zuordnung eines Zeichens zu einem Bezeichneten die Möglichkeit des Bedeutens. Allerdings erlaubt auch hier die Metaphorik oftmals eine Überschreitung der Grenzen der Konvention. Wenn nun von Begriffen oder Trademen Gebrauch gemacht wird, die nicht zum engeren Repertoire eines bestimmten Sprachsystems gehören, dann kann – muss aber nicht – zugleich die in diesem Moment bestehende konventionelle Lexikalisierung eines Bezeichneten aufgegriffen werden. Man denke nur an die Pseudoanglizismen in der deutschen Sprache wie Handy, Oldtimer oder Beamer, die zwar als sprachliche Zeichen englisch erscheinen, deren konventionelle lexikalische Bedeutung im Englischen jedoch nichts mit dem zu tun hat, die im Deutschen verwendet wird. Im Koran gibt es eine Vielzahl von Pseudoaramäismen, die zwar formal syrisch-aramäisch erscheinen, doch durch ihren Gebrauch einer vollkommen anderen lexikalischen Konvention unterstellt wurden. So ist es mehr als problematisch, zum Beispiel die lexikalische Bedeutung eines syrisch-aramäischen Wortes im Koran aus dem Bestand eines konventionellen syrisch-aramäischen Lexikons allein herzuleiten und diese für die Lesung des Koran vorauszusetzen.

Das Buch arbeitet so mit der Sprache des Koran und seines Umfelds, und als Folge davon finden sich vor allem in den Kapiteln zum Koran originalsprachliche Verweise. Ich habe dort, wo es möglich ist, diese Verweise in die Fussnoten verbannt, um den Lesefluss nicht unnötig zu stören. Die Transkription der orientalischen Sprachen erfolgt leicht angepasst nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Die Anmerkungen umfassen nicht nur Quellenangaben, sondern auch Kommentare zu einzelnen Problemen, die im Haupttext angesprochen werden. Alle im Text selbst angeführten fremdsprachigen Zitate sind, sofern nicht anders vermerkt, von mir selbst übersetzt. Die Zeitangaben werden fast ausschliesslich nach der christlichen Zeitrechnung angegeben.

I. Wie wurde Religion?

1. Die Anthropologisierung der Religion

Die Behauptung, dass der Mensch ein *homo religiosus* sei, wurde gegen 1800 in zahlreichen englischen Predigttexten erhoben. Da sich in deutschen Texten, die aus der Zeit zwischen 1800 und 1830 stammen, eine analoge Häufung des Ausdrucks ‘religiöser Mensch’ findet, kann angenommen werden, dass sich auch die englische Vorliebe jener Zeit, von einem *homo religiosus* zu sprechen, noch auf eine postulierte spezifische Eigenheit eines *bestimmten* Menschen oder einer bestimmten Menschengruppe und nicht auf eine primäre anthropologische Konstante bezog. Doch schon in den 1830er Jahren verschwand diese Redeweise zunehmend und sollte erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts in veränderter Form wieder auftauchen, als der Begriff in englischen wie in französischen und deutschen Texten allmählich systematischen Gehalt bekam. Hier deutet sich ein Begriffswandel an, der aus dem ‘religiösen Menschen’ schliesslich eine anthropologisch bestimmte Spezies *homo religiosus* machte.

Doch noch bis ins 19. Jahrhundert hinein war der religiöse Mensch partikular und bedingt gedacht: Entweder diente der Begriff der Charakterisierung einer Persönlichkeit oder der Beschreibung eines Amtes; dann stand er im Gegensatz zum ‘weltlichen Menschen’ (*homo saecularis*); oder er hatte – wie bei Ludwig Feuerbach – die Funktion, die historisch definierte Verfasstheit des unmündigen, genügsamen Menschen zu beschreiben; dann bildeten Kritik, Mündigkeit und Vernunft seinen Gegensatz. So vermerkte Feuerbach:

Der religiöse Mensch ist in dem, was Gott in Bezug auf ihn ist – von einer andern Beziehung weiß er als Mensch nichts – *vollkommen* befriedigt, denn Gott ist ihm, was er dem Menschen *überhaupt sein kann*. In jener Distinction setzt sich der Mensch über sich selbst, d.h. über sein Wesen, sein absolutes Maaß hinweg; aber diese Hinwegsetzung ist nur eine Illusion.¹

¹ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christenthums. Leipzig: Otto Wigand, 1841, S. 23.

Die Feuerbach'sche Anthropologisierung der Religion² bedeutet also nicht, das Religiöse affirmativ als *conditio humana* zu definieren, gleichwohl er Religion als «Traum des menschlichen Geistes», der die Wirklichkeit «im entzückten Scheine der Imagination und Willkür erblicken» lässt, bestimmte.³ Dies entsprach natürlich der hegelianischen Verweltlichung der Philosophie, die eine Korrespondenz des Religiösen mit den wirklichen Dingen und nicht mit einer transzendentalen Wahrheit postulierte. Die sich anschliessende Vergeschichtlichung der Religion liess dann kaum noch die Möglichkeit einer affirmativen Bestimmung der Religion als Bedingung menschlichen Seins mehr zu. Erst mit der Durchsetzung des Neukantianismus in Deutschland und des Pragmatismus im angelsächsischen Kontext wuchs seit dem späten 19. Jahrhundert das Bedürfnis, das Religiöse zu einer unbedingten Kategorie menschlichen Seins zu anthropologisieren, das heisst als Teil des neu entdeckten 'Problems Mensch' zu identifizieren.⁴ Nach dem Zweiten Weltkrieg vervielfachten sich in allen westlichen Sprachen die Verweise auf den *homo religiosus* und zugleich auch – jenseits aller philosophischen und theologischen Spekulationen – die Bemühungen, im Menschen an sich einen Sinn zu sehen.

Wolfhart Pannenberg meinte schon Anfang der 1960er Jahre diagnostizieren zu können: «Wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie. Eine umfassende Wissenschaft vom Menschen ist ein Hauptziel der

2 Feuerbach: *Wesen*, 2. Aufl. 1843, Vorwort, S. XV: «Der Vorwurf, dass nach meiner Schrift Religion Unsinn, Nichts, pure Illusion sei, hätte nur dann Grund, wenn ihr zufolge auch Das, worauf ich die Religion zurückführen, was ich als ihren wahren Gegenstand und Inhalt nachweise, der Mensch, die Anthropologie Unsinn, Nichts, pure Illusion wäre. Aber weit gefehlt, daß ich der Anthropologie eine nichtige oder auch nur untergeordnete Bedeutung gebe – eine Bedeutung, die ihr gerade nur so lange zukommt, als über ihr und ihr entgegen eine Theologie steht – indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie [...] – nehme daher auch das Wort: Anthropologie, wie sich von selbst versteht, nicht im Sinne der Hegel'schen oder bisherigen Philosophie überhaupt sondern in einem unendlich höheren allgemeineren Sinne.»

3 Ebd.

4 Andreas Bähr: *Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse*. In: *Historische Anthropologie* 16/2 (2008) S. 291–309, hier S. 306, versteht die Anthropologisierung als eine Strategie, «Religion als Ursache und Bewältigungsmöglichkeit von Furcht zugleich erscheinen zu lassen». Furcht gilt dann als Erklärung für Religion wie auch als ihre Ursache.

geistigen Bestrebungen der Gegenwart.»⁵ Von diesem modernen Zeitalter, in dem der Mensch sich selbst zum Problem mache, wusste jedoch Max Scheler bereits in den 1920er Jahren zu berichten: «Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos 'problematisch' geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß.»⁶ Weltoffenheit statt Umweltgebundenheit der Tiere, Reflexivität statt blosser Triebhaftigkeit, Selbsterfahrung statt reaktivem Verhalten, Zeitbewusstheit, das über das eigene Leben hinausgeht, statt biologischer Uhr, alles typische Kategorien der modernen Selbstvergewisserung, galten nun als Eigentümlichkeit dieser *conditio humana*.

Die moderne philosophische Anthropologie begann mit Schelers bekanntem Vortrag «Die Sonderstellung des Menschen», den er im April 1927 auf der Tagung «Mensch und Erde» in Darmstadt an der «Schule der Weisheit» des Grafen Hermann Keyserling gehalten hatte, und erlangte vor allem zwischen 1955 und 1965 eine ungeweine Popularität.⁷ Sie geriet zum Rahmen für die Neuverortung der Religion, die in der Auffassung mündete, dass das menschliche Leben unentrinnbar religiös bestimmt sei.⁸ Zugleich machte sich Skepsis breit. Schon Roland Barthes vermerkte anlässlich der berühmten, 2003 in das Weltdokumentenerbe der UNESCO aufgenommenen Fotoausstellung «The Family of Men», die erstmals 1956 in Paris gezeigt wurde: «Dieser Mythos der *conditio humana*, der 'Beschaffenheit' des Menschen, beruht auf einer sehr alten

5 Wolfhart Pannenberg: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, S. 5.

6 Max Scheler: Mensch und Geschichte (1926). Zürich: Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, 1929, S. 8.

7 Z.B. Joachim Fischer: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg: Karl Alber, 2009. Vgl. Hannah Arendt: The human condition. Chicago: Chicago Univ. Press, 1958; Helmuth Plessner: Die Frage nach der *Conditio humana*. In: Ders.: Die Frage nach der *Conditio humana*. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie. Frankfurt: Suhrkamp, 1976, S. 7–81, hierzu Frithjof Rodi: *Conditio Humana*. Zu der gleichnamigen Schrift von Helmuth Plessner und zur Neuauflage seines Buches: 'Die Stufen des Organischen und der Mensch'. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 19/4 (1965), S. 703–711.

8 Wolfhart Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Mystifikation, die von jeher die Geschichte auf Natur gründen möchte.»⁹ Er beruhe auf einer Bekräftigung der morphologischen Unterschiede der Menschen und einem übersteigerten Exotismus, die «mutwillig eine babylonische Verworrenheit des Bildes der Welt» stiften, aus dem man «auf magische Weise wieder eine Einheit» destilliere.¹⁰

Im Kern ging es zunächst um die Ausarbeitung einer «Metaphysik des Menschen».¹¹ In der Vorrede zur Ausarbeitung seines Darmstädter Vortrags, die unter dem Titel «Die Stellung des Menschen im Kosmos» erschien, schrieb Max Scheler im April 1928:

Aber dessen ungeachtet hat die Selbstproblematik des Menschen in der Gegenwart ein Maximum in aller uns bekannten Geschichte erreicht. In dem Augenblick, da der Mensch sich eingestanden hat, daß er weniger als je ein strenges Wissen habe von dem, was er sei, und ihn keine Möglichkeit der Antwort auf diese Frage mehr schreckt, scheint auch der neue Mut der Wahrhaftigkeit in ihn eingekehrt zu sein, diese Wesensfrage ohne die bisher übliche ganz-, halb- oder viertelsbewußte Bindung an eine theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Tradition in neuer Weise aufzuwerfen und – gleichzeitig auf der Grundlage der gewaltigen Schätze des Einzelwissens, welche die verschiedenen Wissenschaften vom Menschen erarbeitet haben – eine neue Form seines Selbstbewußtseins und seiner Selbstanschauung zu entwickeln.¹²

Scheler wandte sich vehement gegen die «Theorie des homo faber», die er vor allem in den Ansichten der Evolutionstheoretiker versteckt sah, da

⁹ Roland Barthes: Die große Familie der Menschheit. In: Ders.: Mythen des Alltags. Vollst. Ausgabe. Aus dem Französischen von Horst Brühmann. Frankfurt: Suhrkamp, 2010, S. 226–229, hier S. 227. Die Ausstellung befindet sich seit 1994 im Schloss Clerveaux in Luxemburg.

¹⁰ Ebd., S. 226.

¹¹ Natürlich könnte man auch von Ontologie sprechen. Ich habe mich aber an Max Scheler: Zur Metaphysik des Menschen. In: Ders.: Schriften aus dem Nachlass. Bd. III: Philosophische Anthropologie. Hg. v. Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier, 1987, S. 207–252, und an Wolfhart Henckmann: Zur Metaphysik des Menschen in Schelers Schrift «Die Stellung des Menschen im Kosmos». In: Gérard Raulet (ed.): Max Scheler: L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres. Paris: Ed. de la maison des science des l'homme, 2002, S. 62–95, orientiert.

¹² Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1947, S. 7. Hierzu allgemein: Patrick Wilwert: Philosophische Anthropologie als Grundlagenwissenschaft? Studien zu Max Scheler und Helmuth Plessner. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2009, S. 24–30.

diese «einen letzten Unterschied zwischen Mensch und Tier» ablehnten, «eben weil das Tier auch bereits Intelligenz besitze».¹³ Scheler behauptete einen ontologischen Unterschied zwischen Mensch und Tier, insofern zum Menschen eine «Wesensstufe» gehöre, die von den vier allgemeinen «Wesensstufen» Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis und praktische Intelligenz verschieden ist. Diese Wesensstufe sei das Prinzip «Geist», der vom Prinzip «Leben» frei und von der Abhängigkeit von der organischen Welt abgelöst sei.¹⁴

In den frühen Versuchen einer philosophischen Anthropologie war Religion noch weitgehend verklausuliert und mit dem «Geist» verstrickt. Emphatisch vermerkte Max Scheler 1921:

Da der religiöse Akt eine wesensnotwendige Mitgift der menschlichen geistigen Seele ist, kann gar nicht die Frage ergehen, ob er von einem Menschen vollzogen wird oder nicht. Es kann nur die Frage ergehen, ob er das ihm adaequate Objekt findet, das Ideenkorrelat, zu dem er wesensmäßig gehört, oder ob er auf ein Objekt zielt und es als heilig und göttlich, als absolutes Wertgut bejaht, das seinem Wesen widerstreitet, da es der Sphäre endlicher, kontingenter Güter angehört. Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen.¹⁵

¹³ Scheler: Stellung, S. 34.

¹⁴ Vgl. dazu die bekannte Kritik von Ernst Cassirer ('Geist' und 'Leben' in der Philosophie der Gegenwart. In: Die Neue Rundschau 41 [1930], S. 244–264), dass Scheler «den Dualismus zwischen 'Leben' und 'Geist' in keiner Weise zu überwinden oder zu versöhnen versucht, dass er aber nichtsdestoweniger von der Bedeutung und dem Sinn dieses Dualismus, dieser ursprünglichen Entzweiung des Seins in sich selbst, ein durchaus anderes Bild als die traditionelle abendländische Metaphysik entwirft» sowie die Kritik von Martin Heidegger (Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit [1929/1930]. Gesamtausgabe 29/30. II. Abteilung. Vorlesungen 1923–1944. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983, S. 283): «In jüngster Zeit hat Max Scheler im Zusammenhang einer Anthropologie versucht, diese Stufenfolge von materiellem Seienden, Leben und Geist einheitlich zu behandeln aufgrund einer Überzeugung, wonach der Mensch das Wesen ist, das in sich selbst alle Stufen des Seienden, das physische Sein, das Sein von Pflanze und Tier und das spezifisch geistige Sein, in sich vereinigt. Ich halte diese These für einen Grundirrtum der Schelerschen Position, der ihm überhaupt den Weg zur Metaphysik notwendig verschließen muß.»

¹⁵ Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen. Erster Band. Religiöse Erneuerung. Leipzig: Der Neue Geist, 1921, S. 559.

Geist und Religion standen mithin noch in einer reziproken ontologischen Beziehung. Die philosophische Anthropologie setzte diese Beziehung voraus.¹⁶

Im Kern gingen, wie oft bemerkt, alle Strategien dieser Anthropologisierung der Religion auf Kant zurück.¹⁷ Kant hatte das vierte Feld einer Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung mit der Frage «Was ist der Mensch?» erschlossen. Seiner Ansicht nach antwortete allein die Anthropologie auf diese Frage, die, da sie zugleich die Umfassendste ist, auch die berühmten drei anderen Fragen nach dem «Wissen können», «Tun sollen», «Hoffen dürfen» einschliesse. Im Unterschied zu Platon,¹⁸ der die Seele als Prädikat des Menschseins anführte, geht es Kant vornehmlich um die Bestimmung des Menschen. Dies erinnert zum Teil an Seneca, der diese alte Frage¹⁹ durch den Hinweis beantwortete, dass der Mensch als «rationales Tier» dazu da sei, Mensch zu sein.²⁰ Die funktio-

¹⁶ Michael Landmann: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. Berlin: de Gruyter, ⁵1982, S. 53ff., 86ff. Ausserdem Kurt Bayertz: Der aufrechte Gang. Eine Geschichte anthropologischen Denkens. München: Beck, 2012.

¹⁷ Traditionell wird die Anthropologisierung der Religion mit der nachkantischen Religionskritik in Verbindung gebracht, cf. Eckhard Tramsen: Semiotische Aspekte der Religionswissenschaft: Religionssemiotik. In: Roland Posner u.a. (eds.): Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture. Berlin: De Gruyter, 2003, Bd. 3, S. 310–344; Mathias Hildebrandt, Manfred Brocker: Der Begriff der Religion: interdisziplinäre Perspektiven. In: Mathias Hildebrandt, Manfred Brocker (Hg.): Der Begriff der Religion Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008, S. 9–33.

¹⁸ Platons Antwort (Alkibiades 1, 130c): «ἐπειδὴ δ' οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφοτέρον ἐστὶν ἄνθρωπος, λέιπεται οἴμαι ἢ μηδὲν αὐτ' εἶναι, ἢ εἴπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν.» / «Wenn nun weder der Leib noch das Beiderlei der Mensch ist: so bleibt nur übrig entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anders der Mensch sein als die Seele.» (Übersetzung Friedrich Schleiermacher).

¹⁹ Cf. Psalm 8:4: «*māh ʿnōš kī tizkʿennū ū-ben ādām kī tipʰkedʰennū.*» / «Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du sich seiner annimmst?»

²⁰ Seneca: Ad Marciam de consolatione XI, 2: «Quid est homo? quolibet quassu vas et quolibet fragile iactatu. Non tempestate magna ut dissiperis opus est: ubicumque arietaveris, solueris. Quid est homo? inbecillum corpus et fragile, nudum, suapte natura inerme, alienae opis indigens, ad omnis fortunae contumelias proiectum, cum bene lacertos exercuit, cuiuslibet ferae pabulum, cuiuslibet victima.» / «Was ist der Mensch?

nale Aussage, die die Bestimmung des 'rationalen Tieres' in seinem Menschsein sieht, befriedigte aber offenbar nur begrenzt.

Der Eintritt des Religiösen in die philosophische Anthropologie, die unmittelbar auf die Entdeckung des Religiösen als Gegenstand der Kultur- und später Sozialanthropologie folgte, gehört unverkennbar zu den Strategien der Moderne, das religiöse Moment beziehungsweise die Tatsache, dass Menschen ihr Dasein auch mit Religion bewältigen, zu entzaubern, indem sie Religion nicht mehr als Vollzug einer theologischen Wahrheitsannahme oder als Glauben, sondern schlicht als menschliches Urbedürfnis definiert. Allen Entzauberungsversuchungen zum Trotz, die Denkerinnen und Denker seit dem 18. Jahrhundert unternahmen und die in grossen Kompendien historisch zusammengestellt wurden,²¹ verweigerten sich viele Menschen, der Religion grundsätzlich zu entsagen. Religion hatte – so schien es – eine bemerkenswerte Anpassungsfähigkeit: Trotz Aufklärung, Soziologisierung und Historisierung, trotz des Verlusts institutioneller Bindung und Autorität zum Beispiel in Form von Kirchen, trotz der Auflösung sozialmoralischer Milieus, die durch religiöse Konfessionen mit geprägt worden waren, behielt das religiöse Moment eine *raison d'être*, die dem religionskritischen Diskurs befremdlich wirkte. So verwundert es nicht, dass seit den 1960er Jahren ein neuer Anlauf unternommen wurde, der Religion Herr zu werden. Sprechend ist der Umstand, dass dies zeitgleich mit dem scheinbaren Wiedereintritt des Religiösen in den öffentlichen Raum erfolgte. Zwar wurde schon nach dem Ersten Weltkrieg vor allem im Rahmen der damals modischen Lebensphilosophie von einer «Rückkehr der Religion»²²

ein herumgeschütteltes, von jedem Stoss zerbrechliches Gefäss; keines heftigen Sturms bedarf es und du zerschellst. Wo du irgend anstössest, da fällt du auseinander. Was ist der Mensch? ein schwacher, zerbrechlicher Körper, nackt, seiner Natur nach wehrlos, fremder Hilfe bedürftig, jeder Mißhandlung des Schicksals preisgegeben, und, hat er auch seine Arme [noch so] gut geübt, [dennoch] das Opfer jeder Bestie» (Übersetzung Albert Forbiger).

²¹ Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. I–IV. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1922/23.

²² Arnold Ruge hatte die «Rückkehr der Religion» noch anders charakterisiert: «Die Rückkehr der Religion in ihren Ursprung – in den Ursprung, den sie läugnet und den sie läugnen muß, so lange sie blüht – ist ihre Auflösung.» (Hallische und deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst 5 [1843] 24, S. 93).

gesprochen, doch handelte es sich damals noch eher um Mut machende Selbstdeutungen kirchlicher, vor allem katholischer, Kreise.

Allerdings ging es zunächst nur um eine Behauptung in philosophisch-anthropologischer Absicht. Sie verwies nicht auf ein tatsächliches soziales Dasein von Menschen, schon gar nicht auf Geltungsansprüche, die Menschen konkret mit dem Rückgriff auf einen religiösen Symbolraum verbanden. Relevanz erfuhr die 'Rückkehr der Religion' erst in den 1990er Jahren, als – vornehmlich genährt durch Beobachtungen im islamischen Kontext – Menschen ihr Handeln explizit mit Religion begründeten. Allerdings gab es keinerlei Konsens darüber, ob sich eine solche Rückkehr empirisch belegen liesse.²³ Schon gar nicht war klar, was überhaupt unter Religion zu verstehen sei, deren Rückkehr man behauptete. Jacques Derrida unterzog das neue Reden von der Religion einer radikalen Sprachkritik und fragte:

For, of course, it would have been madness itself to have proposed to treat religion; *itself*, in general or in its essence; rather the troubled question, the common concern is: 'What is going on today with it, with what is designated thus? What is going on there? What is happening and so badly? What is happening under this old name? What in the world is suddenly emerging or re-emerging under this appellation?'²⁴

Auch sprachliche Variationen trugen nicht zur Klärung bei. Ob Religion nun eine Renaissance, eine Wiederkehr oder eine Rückkehr erlebe, ob sie sie gar zu einem «Megatrend» der Moderne geworden sei,²⁵ die begriffliche Unschärfe unterstreicht nur noch die Ratlosigkeit, mit der man der neuen Aufmerksamkeit der Religion gegenüberstand. Fast scheint es so,

23 Eine zusammenfassende Diskussion bietet u.a. Ulrich Willems: Religion und soziale Bewegungen – Dimensionen eines Forschungsfeldes. In: Does Religion Matter? Zum Verhältnis von Religion und Sozialer Bewegung. Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 17 (2004), S. 28–41; ausserdem der Sammelband Richard Faber, Frithjof Hager (Hg.): Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

24 Jacques Derrida: Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone. In: Jacques Derrida, Gianni Vattimo (eds.): Religion. Cambridge: Policy Press, 1998, hier S. 38 (La Religion: Seminaire de Capri. Paris: Editions du Seuil, 1996).

25 Regina Polak: Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern: Schwabenverlag, 2002.

als ob sich die Säkularisierung umgekehrt habe und Gott wieder einen Platz in der Welt eingenommen habe.²⁶

Diese Rückkehr schien das Prinzip der Säkularisierung grundsätzlich in Frage zu stellen; der neu erscheinenden Situation wurde bald schon das Prädikat 'postsäkular' zugewiesen. Jürgen Habermas erklärte in seiner Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreis durch den Börsenverein des Deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001: «Den Risiken einer andernorts entgleisenden Säkularisierung werden wir nur mit Augenmaß begegnen, wenn wir uns darüber klar werden, was Säkularisierung in unseren postsäkularen Gesellschaften bedeutet.» Habermas bezog das Attribut 'postsäkular' auf eine Gesellschaft, die «sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt».²⁷ Die von Habermas diagnostizierte «andernorts entgleisenden Säkularisierung», die eine negative Säkularisierung metaphorisiert, schien das ehrwürdige Prinzip einer «offenen Gesellschaft», das Karl Popper 1945 so eloquent porträtiert hatte, infrage zu stellen. Kritiker wie Ralph Dahrendorf hatten allerdings schon bald bemängelt, dass Popper die Notwendigkeit und Bedeutung von «Ligaturen», also von sozialen Bindungen und Traditionen, für die soziale Integration einer Gesellschaft unterschätzt habe. Religion war für Dahrendorf ebenfalls eine Form sozialer Ligatur. Einschränkend vermerkte er: «Al-

²⁶ John Micklethwait, Adrian Wooldridge: *God Is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*. New York: Penguin, 2009.

²⁷ Jürgen Habermas: *On the Relations between the Secular Liberal State and Religion*. In: Hent de Vries, Lawrence E. Sullivan (eds.): *Political theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham Univ. Press, 2006, S. 251–260, hier S. 258: «This term refers not only to the fact that religion continues to assert itself in an increasingly secular environment and that society, for the time being, reckons with the continued existence of religious communities. The expression post-secular does not merely acknowledge publicly the functional contribution that religious communities make to the reproduction of desired motives and attitudes. Rather, the public consciousness of postsecular society reflects a normative insight that has consequences for how believing and unbelieving citizens interact with one another politically. In post-secular society, the realization that 'the modernization of public consciousness' takes hold of and reflexively alters religious as well as secular mentalities in staggered phases is gaining acceptance. If together they understand the secularization of society to be a complementary learning process, both sides can, for cognitive reasons, then take seriously each other's contributions to controversial themes in the public sphere.»

lerdings liefern Religionen nur dann Ligaturen für eine freie Gesellschaft, wenn sie nicht einen Absolutheitsanspruch enthalten, der Optionen einschränkt und am Ende zerstört.»²⁸ Eine positive Säkularisierung würde also die Bedeutung dieser Ligaturen für die Ordnung anerkennen.

Ein Mittel, der Ratlosigkeit zu begegnen, war die Anthropologisierung der Religion jenseits der philosophischen Anthropologie. Denn wenn es gelänge, empirisch nachzuweisen und nicht bloss philosophisch zu begründen, dass der Mensch *an sich* religiös sei, wenn also der *homo religiosus* mehr als nur eine rhetorische Figur ist, dann wäre zweierlei gewonnen: Erstens wäre Religion, wie seit der Aufklärung behauptet, menschlich, und zweitens stünde Religion dann nicht in Opposition zur säkularen Welt, da sie ja dem Menschen an sich, gewissermassen in seiner Hirnfunktion, innewohne. Sie wäre Teil seines *bios*, sie wäre biotisch und damit natürlich. Der cartesianische Dualismus von Geist und Leben wäre damit endgültig erledigt. Zugleich entzöge sich die Religion dem Feld der Philosophie und würde zum Gegenstandsbereich wissenschaftlicher Strategien, die seit den 1980er Jahren unter dem Begriff «cognitive science of religion» zusammengefasst werden. In dem Masse, wie die Kognitionswissenschaft die Philosophie von ihrer analytisch-transzendentalen Verfasstheit zu befreien suchte,²⁹ geriet Religion zum Ausdruck eines Symbol verarbeitenden Systems, das wiederum als notwendige und hinreichende Bedingung für «intelligentes Verhalten» eines physischen Systems angesehen wurde.³⁰ Diese Verkörperlichung der Religion sollte

²⁸ Ralf Dahrendorf: Auf der Suche nach einer neuen Ordnung: Vorlesungen zur Politik der Freiheit für das 21. Jahrhundert. München: Beck, 2003, S. 46.

²⁹ George Lakoff, Mark Johnson: Philosophy In The Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books, 1999.

³⁰ Dan Sperber: Le symbolisme en général. Paris: Hermann, 1974; Stewart Elliott Guthrie: A Cognitive Theory of Religion. In: Current Anthropology 21 (1980) 2, S. 181–203; E. Thomas Lawson, Robert N. McCauley: Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990; Pascal Boyer: Cognitive Aspects of Religious Symbolism. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993; E. Thomas Lawson: Towards a Cognitive Science of Religion. In: Numen 47 (2000) 3, S. 338–349; Pascal Boyer: Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought. New York: Basic Books, 2001; Jensine Andresen (ed.): Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001; Todd Tremlin: Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion.

den Weg zu einer Verortung der Religion in neuronalen Netzwerken bahnen.³¹ Mentalismus und Naturalismus bildeten fortan den Rahmen für die Deutung der Religion und ihrer Persistenz. Religion erscheint nun als Repräsentation, also als interne Bilder oder Modelle, die durch *mind* geschaffen wurden, die Glauben, Gedanken und Handlungen erlaubten.³² Als Grundfigur wurde ein Prozess der Anthropomorphisierung erkannt.³³ Dadurch, dass Lebewesen ihre Umwelt mit Gestaltungen des eigenen Daseins deuteten, also das in der Umwelt vorgefundene mit Kategorien der eigenen Existenz erfassten und sich selbst als symbolische Repräsentation der Umwelt nutzten, habe sich ein evolutionärer, Vorteil gegenüber anderen Lebewesen ergeben. Die Integration der Religion in

Oxford: Oxford Univ. Press, 2006; Justin L. Barrett: *Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?* In: *Religion Compass* 1 (2007), S. 768–786; Ilkka Pyysiäinen: *Supernatural Agents: Why we Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. New York: Oxford Univ. Press, 2009. Auch Daniel Dennett folgt dieser Religionsdeutung: «Tentatively, I propose to define religions as social systems whose participants avow belief in a supernatural agent or agents whose approval is to be sought. This is, of course, a circuitous way of articulating the idea that a religion without God or gods is like a vertebrate without a backbone.» (Daniel C. Dennett: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin, 2006, S. 9) Zu Dennetts Abgrenzung von Robert Brandom siehe Daniel Dennett: *The Evolution of 'Why.'* Essay on Robert Brandom, *Making it Explicit*. In: Bernhard Weiss; Jeremy Wanderer (eds.): *Reading Brandom: On Making It Explicit*. London: Routledge, 2010, S. 48–62.

³¹ Ernst Cassirer: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944). New York: Doubleday, 1954, S. 43 (dt. *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Stuttgart, W. Kohlhammer [1960], S. 39) hatte dies wie folgt vorweggenommen: «No longer in a merely physical universe, man lives in a symbolic universe. Language, myth, art, and religion are parts of this universe. They are the varied threads which weave the symbolic net, the tangled web of human experience. All human progress in thought and experience refines upon and strengthens this net. No longer can man confront reality immediately; he cannot see it, as it were, face to face. Physical reality seems to recede in proportion as man's symbolic activity advances.»

³² Tremplin: *Minds and Gods*, S. 69.

³³ Stewart Elliott Guthrie: *Faces in the Cloud. A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1993; hierzu Benson Saler: *Anthropomorphism and Animism. On Stewart E. Guthrie, Faces in the Cloud* (1993). In: Michael Stausberg: *Contemporary Theories of Religion. A critical compaignion*. Abingdon: Routledge, 2009, S. 39–51. Saler verweist auf die deutliche Bezugnahme Guthries auf Edward Burnett Tyler: *Primitive Culture* (1871, 1873).

die Modellierung kognitiver Leistungen³⁴ setzt aber voraus, Religion als konnektivistische Variante des neuronalen Netzwerks von anderen Symbolsystemen zu unterscheiden. Zwar wandte sich Todd Tremlin deutlich gegen Versuche, Religion in Differenz zu anderen Formen der Kognition zu definieren: «Among the roadblocks to a scientific study of religion is the long-standing view that religious thought is somehow unlike other kinds of thought, and that it therefore cannot be explained in the same way that ordinary ideas can be.»³⁵ Doch muss auch hier ein Differenzkriterium bestimmt werden, dass letztlich auf die «composition of ideas about supernatural beings» verweist, mithin auf einen Götterglauben beziehungsweise auf einen Glauben an oder eine Aufmerksamkeit für übernatürliche Akteure (*supernatural agents*), die auf der menschlichen Fähigkeit beruhe, «kontraintuitive Ideen» zu gestalten, diese Repräsentationen selbst wieder zu repräsentieren (*metarepresentation*) und zu symbolisieren.³⁶ Religion erscheint zugleich als systematischer Anthropomorphismus, insofern das Göttliche (also der Referenzpunkt des Religiösen) aus der mentalen Blaupause für die Schaffung einer Person erwachsen sei und insofern Person als ontologischer Ausgangspunkt des *mind* gilt.³⁷ Solche Deutungen verstehen das Religiöse mithin als mentale Repräsentation von Umweltreizen. Die Repräsentation bezieht sich also nicht auf etwas Numinoses, sondern auf Wirklichkeit. Völlig im Gegensatz hierzu steht die in den 1980er Jahren programmatisch formulierte Religionsanthropologie.

34 Thomas Mentzinger: Anthropologie und Kognitionswissenschaft. In: Andreas K. Engel, Peter Gold (Hg.): Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, S. 326–372.

35 Tremlin: *Minds and Gods*, S. 9.

36 Ilkka Pyysiäinen: *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill, 2001, S. 53; Scott Atran: *The Cognitive and Evolutionary Roots of Religion*. In: Patrick McNamara: *Where God and science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*. Vol. 1. *Evolution, Genes, and the Religious Brain*. Westport, CT: Praeger, 2006, S. 181–208.

37 Tremlin: *Minds and Gods*, S. 95.

2. Der *homo religiosus* in der Religionsanthropologie

Der *homo religiosus* sei ein Mensch, der eine Erfahrung des Heiligen gemacht habe und sich dessen bewusst sei. Daher habe der Religionshistoriker zu versuchen, die existentiellen Situationen des Menschen in seinen sozio-religiösen Kontexten zu identifizieren, um die Botschaft, das heisst die Bedeutung einer jeden Hierophanie für den *homo religiosus* und seine Zeitgenossen, zu entschlüsseln.³⁸ So fasste Julien Kardinal Ries, der in den 1980er Jahren tatkräftig an der Begründung einer Religionsanthropologie³⁹ mitgewirkt hat, die Auffassung von Mircea Eliade

³⁸ Julien Ries: La méthode comparée en histoire des religions selon Georges Dumézil et Mircea Eliade. In: Ugo Bianchi (ed.): The Notion of 'Religion' in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions. Rome: September, 3–8, 1990. Rom: L'Erma di Bretschneider, 1994, S. 713–719, hier S. 716. Zu Eliade und seinen Kritikern siehe u.a. John A. Saliba: *Homo religiosus*. In: Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation. Leiden: Brill, 1976; Carl Olson: *The Theology and Philosophy of Eliade*. London and Basingstoke: Macmillan, 1992, und Carl Olson: *Eliade. The Comparative Method, Historical Context and Difference*. In: Bryan Rennie (ed.): *Changing Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*. Albany: State University of New York Press, 2000, 59–76. Olson macht keinen Hehl aus seiner Abneigung gegenüber einer Dekonstruktion des Religionsbegriffs und zeigt deutlich seine Sympathie für ontologische Deutungen des Religiösen, siehe auch Carl Olson: *The Allure of Decadent Thinking: Religious Studies and the Challenge of Postmodernism*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2013.

³⁹ Natürlich ist die Benennung älter. So heisst es schon in einer Predigt des anglikanischen Bischofs und Orientalisten William Hodge Mill (1792–1853) aus dem Jahre 1844: «It is thought wise, in the language of some, that our cultivation of *theology* properly so called, where our materials are necessarily most imperfect or beyond our mastery, should in a great measure give place to that of the *anthropology* of religion, where materials are ample and ever at hand to our use.» (William Hodge Mill: *Five Sermons on the Temptation of Christ our Lord in the Wilderness*. Cambridge: At the University Press, 1844, S. 3. [Hervorhebung im Text]). Allerdings ging der amerikanische Psychologe James Mark Baldwin (1861–1934) 1896 davon aus, dass eine Religionsanthropologie erst noch zu erarbeiten sei (Moscow after the Coronation. In: *The Open Court* 10 [1896], S. 5023–5024, hier S. 5024) «When the anthropology of religion comes to be written, there will be found, I think, a level at which the distinction made by the psychologists between 'wonder' and 'aesthetic reverence' will be recognised as well in the externals of the religious life.» Im Deutschen ist die Bezeichnung 'Religionsanthropologie' seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs geläufig, meinte aber lange und noch bis in die 1970er Jahre die Beziehung von «Rasse und Religion», so der Anthropologe

zusammen. Ries verhalf der Religionsanthropologie zu einer Genealogie, die sie mit der Religionsethnologie von James George Frazer, der Religionstheologie von Rudolf Otto, der Mythologie von Georges Dumézil und natürlich der Religionsphänomenologie von Eliade eng verband.⁴⁰

Die Forderung, eine religiöse Anthropologie zu begründen, ist alt. Schon Friedrich August Carus hatte dazu anregt und sie als «Seelenkunde der religiösen Erscheinung» verstanden, die «die unendliche Religion in steter Wechselwirkung mit der vielfach modificablen sinnlich-übersinnlichen Menschennatur darstellen» sollte.⁴¹ Etwas lapidarer formulierte es der evangelische Theologe Johann Berger (1773–1803) so: «Die religiöse Anthropologie könnte einer der interessantesten Theile der christlichen Religionslehre seyn, wenn er eine wirkliche Darstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott und der Religion enthielte.»⁴² Im Kern ging es aber in der neuen Religionsanthropologie darum, das Religiöse mit dem Wesen⁴³ des Menschen in Verbindung zu bringen. Entsprechend emphatisch formuliert Fritz Stolz: «Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ‘Re-

Karl Saller (1902–1969) in: *Art- und Rassenlehre des Menschen*. Stuttgart: Schwab, 1949, S. 142. Im Französischen wurde seit den 1960er Jahren von einer ‘anthropologie des religions’, selten ‘anthropologie de (la) religion’, gesprochen. Hingegen ist das Syntagma ‘anthropologie religieuse’ seit den 1840er Jahren belegt und greift das seit dem Ende des 18. Jahrhunderts im Deutschen gebräuchliche Konzept einer ‘religiösen Anthropologie’ (v.a. durch den Göttinger Supranaturalisten Gottlieb Jakob Planck [1751–1833] popularisiert) auf. Die englische Variante ‘religious anthropology’ wurde in den 1830er Jahren gebraucht.

40 Der katholische Kontext ist hier sehr greifbar, siehe auch Aldo Natale Terrin: *Antropologia culturale e homo religiosus: problemi epistemologici posti dalla ritualità*. In: Giampiero Bof (ed.): *Antropologia culturale e antropologia teologica*. Bologna: EDB, 1994 (Pubblicazioni dell’Istituto di Scienze Religiose in Trento, 19), S. 63–113 = Alceste Catella (ed): *Amen vestrum. Miscellanea in onore di Pelagio Visentin*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1994, S. 231–284.

41 Friedrich August Carus: *Moralphilosophie und Religionsphilosophie*. Leipzig: Barth & Kummer, 1810, 305f.

42 Johann Gottfried Immanuel Berger: *Praktische Einleitung ins Alte Testament*. Band 1. Leipzig: Vrusius, 1799, S. 67.

43 Cf. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, S. 13: «Zunächst bezeichnete ‘Wesen’ das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein Was Vorfindliche. Jedes solches Was kann aber ‘in Idee gesetzt’ werden.»

ligion' zu geben – wie immer man dieses Phänomen im Einzelnen zu bestimmen sucht.»⁴⁴ Damit trat der 'religiöse Mensch' in Konkurrenz zum *homo ludens* (G. Friedrich Creuzer und Johan Huizinga), zum *homo faber* (Henri Bergson), zum *homo viator* (Gabriel-Honoré Marcel), zum *homo symbolicus* (Ernst Cassirer), zum *homo absconditus* (Helmuth Plessner), zum *homo necans* (Walter Burkert), zum *homo sociologicus* (Ralf Dahrendorf), zum *homo hierarchicus* (Louis Dumont), zum *homo loquens*, zum *homo politicus* und vielen anderen Bezeichnungen.⁴⁵ Der Einsatz einer lateinischen Terminologie zeigt deutlich die Nähe dieser Definitionsversuche zu taxonomischen Bestimmungen der Biologie, die seit 1758 Carl von Linné für den Menschen den Gattungsbegriff *homo sapiens* geprägt hatte.⁴⁶ Manche dieser Epitheta sollen den Menschen *an sich* charakterisieren, manche dienen lediglich dazu, den Menschen in einem bestimmten partikularen Status zu beschreiben. Wieder andere postulieren die Sonderstellung einer Menschengruppe gegenüber einer anderen.

Der *homo religiosus* konnte sich auch auf bestimmte Religionen beziehen. So wurde seit der Frühen Neuzeit von einem *homo iudaicus* gesprochen (Erasmus von Rotterdam,⁴⁷ später Houston Stewart Chamberlain). Die Bezeichnung *homo christianus* ist vielfach belegt und erfreute sich in englischen Predigten besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einer grossen Beliebtheit. Im deutschen Sprachraum spielte die Bezeichnung *homo christianus*⁴⁸ unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg eine wichtige Rolle, um ein Gegenbild zum mordenden Menschen im

44 Fritz Stolz: Einführung. In: Fritz Stolz (Hg.): *Homo naturaliter religiosus*. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? Bern: Lang, 1997, S. 7–12, hier S. 9.

45 Hier zum Teil nach Gregory D. Alles: *homo religiosus*. In: *Encyclopedia of Religion*. Vol. VI. Farmington Hills, MI: Thomson, Gale, 2004, S. 4101–4111, auf den sich Julien Ries: *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*. Mailand: Jaca, 2007, S. 339f., deutlich bezieht.

46 Hierzu Carl Reinhold Bräkenhielm (ed.): *Linnaeus and Homo religiosus: Biological Roots of Religious Awareness and Human Identity*. Uppsala: Uppsala Univ., 2009.

47 Zum Kardinal Girolamo Aleandro sagte Erasmus: «unus est homo Iudaicus, quo cum hominum genere nunquam mihi bene convenit.» Zit. n. Cornelis Augustijn: *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*. Leiden: Brill, 1996, S. 110.

48 Der *homo christianus* war vor allem in der Rezeption von Friedrich Schleiermacher wichtig, insofern er dazu diente, auf die Christologie und nicht auf die Theologie zu verweisen.

Nationalsozialismus aufzubauen. Nun tauchten zeitgleich mit der Anthropologisierung des *homo religiosus*-Begriffs auch Verwendungen des Ausdrucks *homo islamicus* auf, der dann seit den 1980er Jahren zu einem beliebten Topos wurde, um den 'islamischen Menschen' von anderen Menschen zu unterscheiden.⁴⁹ Auch wenn solch eine Begriffsbildung schon früh scharf kritisiert wurde, so hat sie doch – ähnlich wie die Kategorie *homo religiosus* – in der nicht fachwissenschaftlichen Öffentlichkeit eine breite Resonanz gefunden.⁵⁰ Die anthropologische Aufwertung des *homo religiosus* hat es auch arabischen Autoren seit den 1970er Jahren erlaubt, den *homo islamicus* zu anthropologisieren.⁵¹

- ⁴⁹ Francesco Gabrieli: Besprechung von Franz Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*. Stuttgart, 1965. In: *Rivista degli studi orientali* 40 (1965), S. 345: «Giunto alla fine, il lettore anche profano ammirerà la somma di conoscenze e interessi che pur con lacune e fraintendimenti la cultura musulmana seppe derivare dall'eredità antica (di cui in taluni settori scientifici, come qui è sottolineato, gli Arabi conobbero non meno di noi moderni); e ciò secondo linee e criteri selettivi in parte condizionati dal processo storico, in parte da disposizioni di ingegno e d'animo dell'«homo islamicus», sulla cui diversità dall'uomo greco si è già abbastanza insistito perché valga qui la pena di ritornarvi.» Systematisch hat Georges Anawati (1905–1994) den Begriff *homo islamicus* verwendet, beginnend mit: Georges Anawati: *Universalisme et particularisme dans la pensée musulmane au moyen-âge*. In: Paul Wilpert (ed.): *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*. Berlin: De Gruyter, 1968, S. 97–104, wo es auf S. 100 heisst: «L'*homo islamicus* se reconnaît partout par cette confiance en Dieu, sa conviction que 'tout ici passe hormis le visage de Dieu', une certaine sérénité devant les événements et les hommes car à la base de sa vision du monde il y a cette présence constante de Dieu, seul maître des destins et des hommes.» Ausführlich Georges Anawati: *Homo Islamicus*. In: Fernand Bossier (ed.): *Images of man in ancient and medieval thought: studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*. Louvain: Publications Universitaires, 1976 (Symbolae 1), S. 231–247. Ein früher Beleg findet sich auch in der von Mircea Eliade und Ernst Jünger herausgegebenen Zeitschrift «*Antaios*» 9 (1967) 4, S. 517.
- ⁵⁰ Geert Henrich: Der 'homo islamicus' und die säkulare Moderne – Über Religion und Gesellschaft in der arabischen Kultur der Moderne. In: Detlef Sack, Gerd Steffens (Hg.): *Gewalt statt Anerkennung. Aspekte des 11.9.2001 und seiner Folgen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2003, S. 113–128; Sadik J. al-Azm: *The Struggle over the Meaning of Islam. Prospect for the Muslim World*. In: Nicolas Berg, Omar Kamil, Markus Kirchhoff (Hg.): *Konstellationen: Über Geschichte, Erfahrung und Erkenntnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, S. 297–308.
- ⁵¹ Z.B. Hischam Djait: *Das arabisch-muslimische Denken und die Aufklärung*. In: Erdmunte Heller, Hassouna Mosbahi: *Islam, Demokratie, Moderne: aktuelle Antworten arabischer Denker*. München: Beck, 1998, S. 29–46.

Diese religionsbezogene Anthropologie denkt sich den Menschen anhand eines Urbilds. Der *homo islamicus* wäre dann das Urbild des Islam, zu dem sich muslimische Menschen affirmativ oder negierend verhalten, ohne ihm aber entrinnen zu können. Da konventionell der Islam auch als Ordnung postuliert wird, die eine fundamentale Einheit von Religion und Welt gestiftet habe, weist der *homo islamicus* noch über den *homo religiosus* hinaus. Er erscheint als «totaler Mensch»,⁵² gewissermassen als lebendes Beispiel für den «totalen Menschen», den Marcel Mauss entworfen hatte: eine Einheit von Körper, individuellem Bewusstsein und Gemeinschaftlichkeit. Damit erscheint der Islam als Aggregat aller weltlichen und religiösen Daseinsformen. Der Islam gerinnt so zu einer «totalen sozialen Tatsache», die ihr Abbild im islamischen Menschen finde. Doch anders als Marcel Mauss, der eine ontologische Verortung von Religion radikal abgelehnt hatte,⁵³ deutet der Begriff *homo islamicus* den Menschen als blossen Ausdruck eines ontologisch bestimmten Islam.

Die lateinische Nomenklatur diene so dazu, einerseits die Gattung 'Mensch' zu definieren und sie andererseits in Untergattungen zu differenzieren. Gesucht war gewissermassen das 'anthropologische Moment', das den Menschen zum Menschen machte. Dies setzte natürlich die von Michel Foucault beobachtete und analysierte Trennung von Sache und Wort voraus. Denn erst wenn das Wort von der Sache getrennt wird, kann das Wort eine ontologische Bedeutung gewinnen, zum Problem werden,

52 Der Begriff stammt von Feuerbach: Das Wesen des Christentums, 1841, S. 75: «Gott ohne Sohn ist Ich. Gott mit Sohn ist Du. Ich ist Verstand, Du ist Liebe. Liebe aber mit Verstand und Verstand mit Liebe ist Geist; Geist aber die Totalität des Menschen als solchen, der *totale Mensch*.» Diese Anmerkung fehlt in der entsprechenden Passage der Ausgabe 1843, S. 98.

53 «Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence, appelée religion: il n'y a que des phénomènes religieux plus ou moins agrégés en systèmes que l'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie dans des groupes d'hommes et des temps déterminés.» (Marcel Mauss: Philosophie religieuse, conceptions générales [1904]. In: Ders.: Les fonctions sociales du sacré. Œuvres I. Paris: Ed. de Minuit, 1968, S. 93f.); die Definition der «totalen sozialen Tatsache» findet sich in Marcel Mauss: Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: l'Année Sociologique, Nouv. Sér. 1 (1923/1924), S. 30–186, hier S. 179–180.

Ordnung schaffen und eben dies anthropologische Moment repräsentieren.⁵⁴ Eine umfassende Antwort versuchte Max Scheler zu geben:

In der Lage, wie sie hier geschildert wurde, hat eine neue und besondere Aufgabe auch die Philosophie – soweit sie sich mit der Religion beschäftigt. Diese Aufgabe ist nicht die höchste unter den Aufgaben, die es für die Erneuerung des religiösen Bewußtseins gibt. Denn diese höchste Aufgabe wird immer zufallen dem homo religiosus selbst, dem gottinnigen und gottmächtigen Menschen, der durch seine geistige Gestalt die Seelen selbst umformt und in die flüssig und bildsam gewordenen Geister und Herzen das göttliche Wort auf neue Weise einzugestalten vermag.⁵⁵

Schelers Suche nach einer «einheitliche[n] Idee vom Menschen»⁵⁶ galt also nicht der Ermittlung der «natürlichen Einheit», die es seiner Meinung nach nicht geben könne, denn der Mensch als *homo naturalis* sei Tier: «Er hat sich also gar nicht aus der Tierwelt heraus ‘entwickelt’, sondern er war Tier, ist Tier und wird ewig Tier bleiben.»⁵⁷ Doch zugleich sei der Mensch «ein Ding, das sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert. Sein Wesenskern – abgesehen von aller besonderen Organisation – ist eben jene Bewegung, jener geistige Akt des Sich-transzendierens».⁵⁸ Dies erlaubt Scheler die Schlussfolgerung: «Nun ist

⁵⁴ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, S. 22f., 82ff. (Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966, S. 12f., 64ff.).

⁵⁵ Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen. Erster Band. Religiöse Erneuerung. Leipzig: Der neue Geist, 1921, S. 111. Max Scheler: Probleme einer Soziologie des Wissens. In: Ders. (ed.): Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München: Duncker u. Humblot, 1924, S. 5–146.

⁵⁶ Scheler: Stellung, S. 9.

⁵⁷ Max Scheler: Zur Idee des Menschen. In: Max Scheler. Abhandlungen und Aufsätze. Bd. 1. Leipzig: Verlag der weissen Bücher, 1915, S. 317–367, hier S. 353. Hierzu auch Felix Hammer: Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972; Josef Schmuck: Homo religiosus: die religiöse Frage in der Wissenssoziologie Max Schelers. München: Tuduv, 1986.

⁵⁸ Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung, eines ethischen Personalismus. Halle: Niemeyer, 1916, S. 298f. Entsprechend formuliert Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 108 (The invisible religion: the problem of religion in modern society. New York: Macmillan, 1967, S. 49): «Religion wurzelt in einer grundlegenden anthropologischen Tatsache: Das Transzendieren der biologischen

ja aber der *homo noumenon*⁵⁹ logisch gar nichts weiter als der Begriff der schlechthin unerkennbaren Seinskonstante 'Ding an sich', angewandt auf den Menschen.»⁶⁰ Die Suche nach dem *homo religiosus* bezog sich also nicht auf die daseinshafte Natürlichkeit des Menschen, sondern auf seine Seinshaftigkeit. Der *homo religiosus* ist dann der, der sich dessen gegenwärtig wird:

Denn: was ist denn ein *homo religiosus*, ein Heiliger, seinem Wesen, seiner Idee nach? Er ist – immer unter theistischen Voraussetzungen, denn unter pantheistischen gibt es nur Heilslehrer – eine Person, deren geistige Gestalt uns in ausgezeichnetem Maße ein, wenn auch noch so inadäquates Abbild der Person Gottes also darstellt, daß alle seine Aussagen, Ausdrucksäußerungen, Handlungen nicht mehr gemessen werden an einer Norm allgemeingültiger Form, die wir schon vorher kraft der Vernunft anerkennen, sondern ausschließlich darum als göttlich, heilig, gut, wahr, schön hin- und angenommen werden, weil 'Er' es ist, der aussagt, ausdrückt, handelt.⁶¹

Damit wird der *homo religiosus* zu einem «Geistestypen», der sich von anderen Werteliten deutlich abgrenzt, da in ihm Führertum und Vorbild am klarsten zusammenfließen. Während Scheler (und, wenn auch in andere Richtung denkend, Max Weber und Karl Mannheim) den *homo religiosus* in einer Elite verortet, radikalisierten Vertreter der Religionsphänomenologie das Verständnis vom *homo religiosus*: Für sie war der *homo*

Natur durch den menschlichen Organismus.» Die Transzendierung als «religiöses Phänomen» gebe dem Dasein einen Sinn und mache als Beobachtung zweiter Ordnung den Menschen zur Person. So Andreas Kött: Systemtheorie und Religion: mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 271.

59 «Der Mensch nun als vernünftiges Naturwesen (*homo phaenomenon*) ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hierbei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d. i. als mit innerer Freiheit begabtes Wesen (*homo noumenon*) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet, so: daß der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen (weil der Begriff vom Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird), eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.» (Kant: Die Metaphysik der Sitten. AA VI. Berlin: De Gruyter, 1968, S. 418).

60 Scheler: Formalismus, S. 387.

61 Scheler: Vom Ewigen, S. 695.

religiosus Ausdruck entweder der *conditio humana* selbst⁶² oder – wie bei Eliade – Ausdruck einer vormodernen, primären menschlichen Daseinsform, in der der Mensch danach «dürstet», in das Heilige einzutreten. Der moderne Mensch, der *homo historicus*, sei trotz seines Bedürfnisses, in der Welt zu werden, untrennbar mit seinem Ahnen, dem *homo religiosus*, verbunden.⁶³

3. Hat Religion einen Ursprung?

Ganz gleich, ob als Wertelite, als Verkörperung der *conditio humana* oder als archaische Primäridentität des Menschen gedacht, der *homo religiosus* setzt zunächst einen ontologisch bestimmbaren Begriff von Religion und dann eine kategorische Bestimmung des Moments, an dem das Tier zum Menschen wird, voraus. Natürlich ist der Moment der Menschwerdung nicht definierbar; für den Primärzustand hingegen wurden vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, just als der Begriff *homo religiosus* zum Modewort geriet,⁶⁴ zahlreiche Bezeichnungsvorschläge gemacht. Frazer sprach vom magischen präreligiösen Menschen, Wilhelm Schmidt vom vormythischen Menschen, Lucien Lévy-Bruhl vom prälogischen Menschen, C. G. Jung vom Menschen der Archetypen und Eliade vom präkulturellen, kosmischen Menschen. Nun ist es höchst problematisch, eine ontologische Bestimmung des Religionsbegriffs mit diesem Primärzustand in Verbindung zu bringen,⁶⁵ auch wenn eine solche Beziehung nicht selten postuliert wurde, wie etwa von Walter Burkert: «Religion lässt sich nicht als kulturelles System innerhalb einer Einzel-

62 Wilhelm Dupré: *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*. Paris: Mouton, 1975.

63 Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1957.

64 So eine katholische Stimme in: *Hochland* 53 (1960) 42, S. 138.

65 Vgl. die Diskussion um die Tragfähigkeit des Religionsbegriffs in Ernst Feil: *Religio: Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, S. 890ff.

kultur erklären. Sie gehört zu den anthropologischen Universalien»,⁶⁶ wozu er andernorts ausführlicher sagt:

Religionen der Vergangenheit wie der Gegenwart erscheinen stets in kulturspezifischem Umfeld, geprägt von der jeweiligen Gesellschaft, ihrer Geschichte, ihrer Sprache; sie lassen sich in diesem Rahmen als symbolisches System, als kulturelles Phänomen in faszinierender Weise interpretieren. Doch Erklärung oder Ableitung von Religion im Rahmen einer geschlossenen Einzelkultur ist ausgeschlossen: Die allgemeine Verbreitung und das Alter religiöser Manifestationen sprengt den Rahmen. Eine Wissenschaft der Religion bedarf einer umfassenderen Perspektive jenseits der Einzelkulturen. Notwendigerweise kommt dabei der Gesamtprozeß menschlicher Evolution ins Spiel, der seinerseits vom Strom der Entwicklung von Leben überhaupt umfassen ist. Insofern darf man doch wohl von 'Natur' sprechen, die alle Kulturen umgreift. In diesem Sinn kommt Religionswissenschaft am Problem der 'natürlichen Theologie' noch immer nicht vorbei. Kulturwissenschaften stehen im Horizont allgemeiner Anthropologie, die ihr biologisches Fundament nicht verleugnen kann.⁶⁷

Die Biologie der Religion soll also die Religion von transzendentalen Erklärungen befreien.⁶⁸

Doch ergibt sich zunächst das Problem, dass, um anthropologische Kategorie zu sein, Religion in der Form des Prädikats 'religiös' zur Klasse der Propria der Prädikabilien zählen muss, denn nur dann wird der Satz «der Mensch ist religiös» sinnvoll. Wenn es aber nicht das Pro-

66 Walter Burkert: *Fitness oder Opium? Die Fragestellung der Soziobiologie im Bereich alter Religionen*. In: Fritz Stolz (Hg.): *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* Bern: Lang, 1997, S. 13–38, hier S. 14, dazu Eckart Voland: *Homo naturaliter religiosus – Umriss des soziobiologischen Arguments*. In: Anton Bierl, Wolfgang Braungart (Hg.): *Gewalt und Opfer: Im Dialog mit Walter Burkert*. Berlin: De Gruyter, 2010, S. 293–315, hier S. 293.

67 Walter Burkert: *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München: Beck, 1998, S. 21. Ähnlich Yves Coppens: *Il primo uomo? È nato «religiosus»*. Siehe: www.avvenire.it/Cultura/Pagine/uomo-religiosus.aspx (15.11.2011, letzter Zugriff 11.2.2013): «L' homo religiosus coincide con l'uomo in generale. L'essere umano, fin dallo sbocciare della sua umanità, è sensibile al sacro e possiede una dimensione spirituale», und Julien Ries: *Ursprung der Religionen*. München: Pattloch, 1994, S. 28: «So ist der Homo erectus nicht nur zweifelsfrei ein Homo symbolicus, sondern vom Alt-Paläolithikum an bereits auch ein Homo religiosus.»

68 Edward O. Wilson: *Consilience. The Unity of Knowledge*. New York: Vintage, 1998, S. 289.

prium ist, dann existiert das im Prädikat Ausgedrückte unabhängig vom Menschen. Der Satz *homo religiosus est* würde dann behaupten, dass das Prädikat *religiosus* einen Sachverhalt beschreibt, der vom Menschen unabhängig ist. Wenn nun ‘religiös’ definitivisch das ‘Wesen’⁶⁹ des Menschen oder einen Bereich seiner Biologie bezeichnet, dann müsste auch der Begriff ‘Mensch’ den Begriff ‘religiös’ definieren. In diesem Falle müsste der Satz «der Mensch ist religiös» mit dem Satz «die Religion ist menschlich» gleichbedeutend sein. Wenn ‘religiös’ also als nur dem Menschen eigentümlich und zugleich wesentlich, mithin als anthropologische Kategorie begriffen wird, dann müsste der Begriff eindeutig bestimmbar sein. Nun wird recht selten explizit definiert, dass der Mensch ein *homo religiosus* sei. Eine solche Aussage kann auch nicht als Definition im Sinne einer aristotelischen Realdefinition des Wesens einer Sache begriffen werden, denn sie bestimmt den eigentümlichen Unterschied (*differentia specifica*) ‘religiosus’ nicht als Attribut einer Gattung (*genus proximum*), sondern zirkulär als Eigenschaft des zu Definierenden (*definiendum*). Der Sache nach müsste es heißen: Der Mensch ist ein religiöses Lebewesen, Tier oder moderner, ein religiöser Primat. So dachten schon Kritiker des Deismus wie John Leland (1691–1766): «Man is a religious creature, i.e. capable of religion, and designed for it»⁷⁰ oder die Saint-Simonisten: «l’homme est un être religieux qui se développe».⁷¹

In Nachbildung der aristotelischen Formel, dass der Mensch von Natur aus, das heißt von seinem Seinsgrund her politisch sei,⁷² wurde seit der Mitte der 20. Jahrhunderts im Kontext der anthropologischen Reflexion davon gesprochen, dass der Mensch von Natur aus religiös sei (*homo naturaliter religiosus*). Dabei wurde der Definitionssatz «Der Mensch ist ein religiöses Lebewesen» zur prädikativen Aussage «der Mensch ist (von Natur aus) religiös» umformuliert, woraus folgt, dass es den religiösen Menschen an sich gebe. Welchen Sinn macht dann noch das Prädikat ‘religiös’? Denn als Bezeichnung für eine Gattung (*genos*), als Differenz-

69 Aristoteles: Topik I, 8, 103b10f. (τὸ τί ἦν εἶναι, das «Wesenswas»).

70 John Leland: *The Advantage and Necessity of the Christian Revelation*. Vol. I. London: Richardson and Clark, 1768, S. 42.

71 Émile Barrault: *Doctrine de Saint-Simon: Exposition*. 2me année, 1829–1830. Paris: au bureau des organisateurs, 1830, S. 82.

72 ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.

begriff zu anderen Arten oder gar als Akzidenz, also als eine zufällige Eigenschaft, die dem Menschen zukommen oder eben auch nicht zukommen kann, scheint der Begriff 'religiös' hier nicht zu taugen. Er müsste eine wesentliche, eindeutige, empirisch erkennbare Eigenschaft, also ein Attribut im Sinne Spinozas,⁷³ beschreiben, die als Grundlage für die Nominaldefinition dienen könnte: Alles, was die Eigenschaft 'religiös' hat, ist ein Mensch. Wenn aber etwas die Eigenschaft 'religiös' als Attribut hat, dann müsste es im ontologischen Sinne dem Menschen notwendig zukommen und dann wäre der Mensch ohne es nicht denkbar. Ist 'religiös' hingegen ein Akzidenz, dann wäre es für die Bestimmung des Menschen ebenso unnötig wie dessen Augenfarbe. Die Eigenschaft 'religiös' wäre wandelbar, vergänglich und austauschbar mit anderen Eigenschaften. Dann aber gebe es einen *homo religiosus* nur in spezifischen, historischen Situationen. Wie aber kann festgestellt werden, ob eine Eigenschaft tatsächlich 'wesentlich' ist?

Die zahlreichen Versuche, den Religionsbegriff in Bestandteile zu zerlegen und ihn schliesslich ganz aufzulösen, helfen hier nicht weiter. Diese Segmentierung erfolgt ja meist entlang einer Liste von Eigenschaften, die dem Religionsbegriff zugewiesen wurden, und diese Eigenschaften spiegeln eine normative Ordnung⁷⁴ des Religiösen, die deutlich auf die Deutungswelten der Moderne verweisen. Erich Fromm zum Beispiel setzte an die Stelle des Religiösen eine sogenannte x-Erfahrung, die sich dadurch auszeichne, dass der Mensch das Leben als Problem, als Frage,

⁷³ «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens» («Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an einer Substanz als deren Essenz ausmachend erkennt.») Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt: Lateinisch-Deutsch. Hg. Von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner, 2010, S. 4, 5.

⁷⁴ Ordnung ist hier nicht allein als empirisch vorgefundene «Konfiguration von Teilen» (Hans Kuhn: Ordnung. In: H. Krings u.a. [Hg.]: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. Bd. 4. München: Beck, 1973, S. 1073), als Regularität (im Sinne griechisch κόσμος), sondern als normative Bestimmungen, wie sich «Dinge» zueinander verhalten sollen und zugleich als Durchsetzung dieser Bestimmungen (τάξις) im Sinne einer «Zusammenfügung von Regeln». Hierzu Lutz Raphael: Ordnung zwischen Geist und Rasse. Kulturwissenschaftliche Ordnungssemantik im Nationalsozialismus. In: Hartmut Lehmann, Otto Gerhard Oexle (Hg.): Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 115–138, bes. S. 118ff.

die es zu beantworten gelte, ansehe, dass sich in ihr eine Hierarchie von ethischen Werten etabliere, wobei er den inneren Werten (Liebe, Denken, Einfühlen und so weiter) einen höheren Rang zuweise, dass der Mensch zu einer beständigen inneren Veränderung und zur Teilhabe an der Welt bereit sei, dass der Mensch sich nicht als gegeben ansieht, sondern seine Gegebenheit zu transzendieren sucht, und dass der Mensch sein Ego «fahren lasse», also den Wunsch aufgabe, am Ego so festzuhalten, als wäre es eine unzerstörbare, eigenständige Einheit, und statt dessen sich nur als Zweck, nie als Mittel bestimmt.⁷⁵ Die Konzeptualisierungen dieser x-Erfahrungen in Form von Bildern (Repräsentationen, zum Beispiel als Götzen oder Götter) seien somit historisch. In diesem historischen Prozess sei eine Bewegung hin zu Freiheit und zur Aufhebung der Entfremdung eingebettet, insofern die ersten Repräsentationen der x-Erfahrung Abbildung der Herrschaftsposition eines Häuptlings gewesen seien; in einem Zwischenschritt wäre Gott dann der «Herr der Welten» und schliesslich Partner der Menschheit im Kontext eines Bundes. Diese «religiöse Gestimmtheit» des Menschen entspricht deutlich der Hoffnung, der Religion in der Moderne einen Platz zuzuweisen und gewissermassen die Religion zu humanisieren. Auch religionskritische Theorien bleiben einer (negativen) Ontologie der Religion verhaftet. Freuds Bestimmung der Religion als eine universelle, allgemein menschliche Zwangsneurose, die einem unbewussten Ödipuskonflikt entstamme und die sich in einer ritualisierten Zwangspraxis zeige, spiegelt eine Anthropologie, die die moderne Differenzierung von Neurose und Gesundheit voraussetzt und die die Welt des Fin de siècle und deren Symbolismus zu einer Universalie menschlichen Seins erklärt. In Victor Frankls Umkehrung von Freuds Theorie wird diese Ontologie weiter radikalisiert: «Die Zwangsneurose ist die seelisch erkrankte Religiosität.»⁷⁶ Frankl sah eine «unbewusste Religiosität» am Werk, die als ich-haftes personales Phänomen den Menschen definiere und für die das Gewissen als «Modell des geistig Unbewussten» massgeblich sei. Er grenzte sich

⁷⁵ Erich Fromm: *You Shall Be As Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and its Traditions*. New York: Ballantine Books, 1966, S. 47–48.

⁷⁶ Victor Frankl: *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*. München: DTV, ¹1988 [erste Aufl. München: Kösel, 1948], S. 54.

deutlich von den Jungianern ab, denen er vorwarf, das Religiöse in die es-hafte Triebhaftigkeit zu verlagern und von einem «religiösen Trieb» zu sprechen, der den gleichen Status habe wie der Sexual- oder der Aggressionstrieb.

Sofern 'religiös' – ganz gleich ob affirmativ oder kritisch – ein oder auch das einzige Proprium des Menschen bezeichnet, benennt es zwar ausschliesslich den Menschen, aber eben nicht sein 'Wesen' an sich. Andernfalls wäre Religion mit dem Menschen identisch. Das Attribut 'religiös' kann so allenfalls nur als ein «wesentliches Merkmal» gedacht werden.⁷⁷ Wird nun die Eigenschaft 'religiös' als Proprium des Menschen gedacht, dann folgt daraus, dass das Tier in jenem Moment zum Menschen wurde, als es 'religiös' wurde. Einen solchen Umschlagpunkt kann es aber – folgt man der Evolutionstheorie – nicht geben, denn evolutionäre Prozesse zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass sie keinen Fixpunkt qualitativer Umwälzung kennen. Zudem enthält ein bestimmter Zustand zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Evolution keinerlei Information darüber, in was sich dieser Zustand in der Zukunft 'entwickeln' wird. Religion kann daher auch nicht *ex ante*, also als im Vornhinein festgelegte Plangrösse, die erreicht werden soll, beschrieben werden. So enthielt der Dinosaurier sicherlich keinerlei Information darüber, dass sich aus ihm irgendwann einmal ein Vogel 'entwickeln'⁷⁸ würde. Auch im *homo erectus* lagen keinerlei Informationen darüber vor, dass aus ihm einst der *homo sapiens* erwachsen werde. Anders verhält es sich natürlich in ontogenetischen Prozessen: Hier sind es ja gerade die im Genom codierenden Sequenzen, die die Umwandlung von Information in Gestalt durch Genexpression ermöglichen.

⁷⁷ Vgl. die Diskussion William L. Power: 'Homo religiosus': From a Semiotic Point of View. In: International Journal for Philosophy of Religion 21 (1987) 2, S. 65–81, mit Verweis auf William P. Alston: Religion. In: Paul Edwards (ed.): The Encyclopedia of Philosophy. New York: Macmillan, 1967, VII, S. 141–142. Andere Propria wären dann die sonst mit dem Begriff *homo* assoziierten Eigenschaften *ludens, faber, loquens, politicus, symbolicus* usw.

⁷⁸ Genau dies ist die Schwäche des Entwicklungsbegriffs. *Ex post* erkennt er eine Evolutionslinie, die aber niemals prospektiv gedacht werden kann. Sicher ist im Moment eines Zustandes nur, dass er sich verändern wird, die Richtung seiner Veränderung ist weder determiniert noch vorhersagbar, allenfalls in einem probabilistischen Sinne.