

Hubertus Lutterbach

Urtümliche Religiosität in der Gegenwart

HERDER 
FREIBURG · BASEL · WIEN



FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © Mizina/Getty Images
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-38971-9
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83971-9

Inhalt

A. Einleitung	9
a. Einfachreligionen und Hochreligionen	14
b. Karl Jaspers' Theorie der Achsenzeit	17
c. Ortho-praktische Religiosität in der Gegenwart – Warum dieses Buch lohnt	34
B. Manifestationen des Göttlichen	
1. „Realpräsent“ – Religionsstifter und Heilige im Bild	39
a. Fäkal befleckter Papst und bombenbeladener Mohammed	39
b. Bilder – Heilige Ikonen oder „Hinweisschilder“?	44
c. Bilder als Ursache der Gewalt	60
d. „Ich bin Charlie?“	65
2. Reines Blut – Reine Abstammung – Reines Volk	68
a. „Bluttürken“ und „Bio-Deutsche“	70
b. Reines Blut und Ursprungsmythen	73
c. Geistliche Familie und universales Weltverstehen	81
d. Das reine Blut – Schlüsselidee der NS-Ideologie	88
3. Tot und unverweslich – Ein Leben für die anderen	97
a. Hilflose Ärzte vor unverweslichem Mönch	98
b. Ganzkörperreliquien mit Wunderkraft	101
c. Zwischen Plastination und Pilgerhype	114
d. Verschiedene Wege zur Unverweslichkeit?	119
C. Menschliche Anwege auf das Göttliche	
4. Sexualität – Eine Quelle der Unreinheit	125
a. „Frauen sind unrein“	126
b. Kultische Unreinheit – Zwei religionsgeschichtliche Varianten	129

Inhalt

c. Das Christentum – Von der inneren zur äußeren Unreinheit	132
d. Der Pflichtzölibat	140
e. Äußere Reinheit und sexuelle Gewalt durch Priester .	144
f. Ringen um Reinheit heute	148
5. Materielle Opfer – Kein Leben ohne Geben	152
a. Tierblut für Lottogewinn und Liebeszauber	154
b. Materielle Opfer an die Götter – Ortho-praktisches Religionsleben in der griechisch-römischen Antike .	157
c. Das Selbstopfer – Ein religionsgeschichtlicher Durchbruch	163
d. Neptuns Pfannkuchen	173
6. Die korrekte Form – Wodurch wirkt ein Ritual?	175
a. Obamas Präsidentschaft in Gefahr	176
b. Formstrenge im Dienste der Rechtssicherheit	180
c. Ritualsicherheit braucht Formstrenge	183
d. Von der „tridentinischen“ Messe zur Kür des US-Präsidenten	194
7. Jungen machen Päpste – Was kindliche Weltdistanz bewirkt .	198
a. Kinderentscheid über den Koptenpapst	199
b. Kinder als Übermittler des göttlichen Willens	203
c. „Kindergebet dringt durch die Wolken“	209
d. Gottesurteil und Menschenwelt	213
e. Losentscheid statt Konklave	215
f. „Gehen Sie über Los!“	221
8. Die Beschneidung von Jungen – Eine religiöse Körpermarkierung	224
a. Streit um eine Beschneidung in Köln	225
b. Das Religionsleben Israels – Beschneidung von Penis, Herz und Ohr	229
c. Die Beschneidung bei Muslimen und Christen	236
d. Beschneidung macht „ganz“	246

Inhalt

9.	„Rent a Pilgrim“ – Die Mietpilgerschaft	252
a.	Traumberuf Mietpilger	253
b.	Das Pilgern – Zu Besuch an heiligen Orten	256
c.	Stellvertretendes Pilgern gegen Entgelt	259
d.	Mietpilgern – Oder: Pilgern durch Imagination	264
10.	Vergeltung und Rache – Zum Umgang mit Konflikten	269
a.	Säureattentat als Vergeltungsmaßnahme	271
b.	Frauen – Halb so viel wert wie Männer?	273
c.	Rächende Vergeltung als „zuerst einfallendes Rechtsprinzip“	277
d.	Von der Tathaftung zur Intentionshaftung	285
e.	Die Todesstrafe – Öffentliche Vergeltung bis heute	291
D.	Epilog – Ambiguitätstoleranz angesichts von ortho-praktischer und vergeistigter Religiosität	
a.	Die Unterscheidung von ortho-praktischer und vergeistigter Religiosität – Eine Schule im Umgang mit Ambivalenz	301
b.	Ortho-praktische Religiosität in der Gegenwart – Was sie für Ökumene, interreligiöses Lernen und Menschenrechtsdiskurs bedeutet	311
Literaturverzeichnis	321	
Danksagung	354	
Register	357	

A. Einleitung

Ich bin ein passionierter Zeitungsleser, für den es zu den Höhepunkten des Tages gehört, wenn er täglich mehrere nationale und internationale Zeitungen liest – meist analog, immer öfter auch digital. Wie viel Unterschiedliches ereignet sich doch an den verschiedenen Orten dieser Welt an einem einzigen Tag – an einem für mich ganz alltäglichen, an dem ich an der Universität meine Lehrveranstaltungen halte oder in einer sozialen Einrichtung in Nordwestdeutschland junge Menschen in sozialen Randsituationen begleite?! Tatsächlich erlebe ich die Zeitungen – ebenso wie manches Internet-Nachrichtenportal – wie ein Schlüsselloch: Ich kann von Nordwestdeutschland dadurch in die entferntesten Länder schauen und die ungewöhnlichsten Lebens- und Denkgewohnheiten mir unbekannter, fremder Menschen beinahe in Echtzeit – quasi live – miterleben.

Am meisten sprechen mich Zeitungsbeiträge an, die – zumindest aufs Erste – kaum nachvollziehbare Perspektiven aus fremden Kulturen und Religionen ins Wort bringen. Je mehr ein journalistischer Artikel dieses Kriterium erfüllt, umso mehr schmunzeln meine Seminarteilnehmerinnen und Seminarteilnehmer oder lachen sogar frank und frei heraus, wenn ich ihnen in meinen universitären Lehrveranstaltungen oder im Rahmen der Erwachsenenbildung aus diesen Artikeln vorlese. Vor dem Hintergrund der Lebens- und Denkgewohnheiten, die ihnen aus ihrem eigenen Alltag vertraut sind, wirken manche meiner „Intros“ auf sie einfach derart abseitig und verrückt, dass sie sich nicht mehr anders zu helfen wissen, als sich darüber zu amüsieren. Meine stets mahnende Reaktion: „Lachen Sie nicht, denken Sie lieber darüber nach“, hat bei den Adressaten bisweilen eher Kultstatus als Wirkkraft. Dabei ist es doch so: Fremde Menschen werden stets in einen Vergleich mit Bekanntem gebracht – egal ob ich ihnen direkt oder medial vermittelt begegne. Und was mir an Fremden als einzigartig oder als bemerkenswert auffällt, verlangt mir Offenheit und ein weites Herz, vielleicht sogar Toleranz ab. Wie schwierig eine solch aufgeschlossene Haltung im

Einleitung

Einzelfall sein kann, deutet eine aktuelle psychologische Studie zu diesem Thema an: „Konflikte zwischen Gruppen beginnen bereits auf der subtilen Ebene der Wahrnehmung und der Kognition – durch eine Unterteilung der Welt in ‚wir‘ und ‚die‘ sowie durch eine Höherschätzung von ‚wir‘ gegenüber ‚denen‘.“¹

Ein paar Beispiele sollen veranschaulichen, was ich unter religiösen Gewohnheiten und Eigenheiten verstehе, die uns hier und heute fremd erscheinen. So berichtete die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ von zwei Männern, die in Afghanistan lebendig begraben worden waren. Die beiden 22 und 18 Jahre alten Männer sollen gestanden haben, dass sie miteinander Analverkehr gehabt hatten. Dann habe ein Bulldozer in der westlichen Provinz Herat eine Mauer über sie geschoben. Kurze Zeit zuvor hätten zwei Männer eine solche Hinrichtungsprozedur im Süden des Landes, in Kandahar, überlebt. Auch sie waren wegen des gleichen Delikts zum Tode verurteilt worden. Weil sie nach 30 Minuten unter dem Schutt noch lebten, wurden sie begnadigt².

Aus Nepal ist immer wieder zu vernehmen, dass junge Frauen während ihrer Menstruation in sogenannten Menstruationshütten von der sonstigen Dorfbevölkerung abgesondert werden, weil sie in einem religiösen Sinn als unrein gelten. Als abgetrennter Verschlag dient ihnen meist ein Kuhstall, wie die „Süddeutsche Zeitung“ exemplarisch berichtet. Bisweilen ist es darin so kalt, dass sich die Frauen ein Feuer anzünden und in der Folge mitunter wegen fehlender Rauchabzugseinrichtungen ersticken³. Die Reichweite dieser religiösen Sitte erläutert die Illustrierte „Stern“: „Nach dem ‚Chhaupadi‘ genannten Brauch werden hinduistische Frauen während ihrer Monatsblutung des Hauses ihrer Familie verwiesen. Sie müssen mindestens vier Tage lang in Kuhställen oder an anderen entfernt vom Haus liegenden Orten leben. Da sie als unrein be-

¹ Hans Alves – Alex Koch – Christian Unkelbach, A Cognitive-Ecological Explanation of Intergroup Biases, in: Psychological Science 29 (2018) S. 1126–1133, S. 1126.

² N. N., Wegen sexueller Verfehlungen, in: FAZ 24.03.1998, No. 70, S. 13.

³ Friederike Zoe Grashoff, Weil sie eine Frau ist (21.12.2016), in: <https://www.sueddeutsche.de/panorama/nepal-weil-sie-eine-frau-ist-1.3304437> (19.03.2019).

trachtet werden, dürfen die Frauen in der Zeit keine Menschen und Rinder sowie kein Obst und Gemüse berühren.“⁴ Mit vergleichbarer Stoßrichtung meldet die „Neue Zürcher Zeitung“ im Blick auf das religiöse Leben in Indien: „Ein indisches Gott wünscht keinen Damenbesuch.“ Der Grund für dieses Verdikt liegt darin, dass der Heilige Agasthya Muni auf dem ihm gehörenden zweithöchsten Berg des indischen Staates Kerala die Frauen wegen ihrer menstruationsbedingten äußerlich-kultischen Unreinheit grundsätzlich nicht duldet⁵. Überhaupt „gelten menstruierende Frauen im Hinduismus als unrein und werden während ihrer Periode aus vielen Tempeln ausgeschlossen“⁶.

Ein Islamist, der 2000 in Aleppo in Syrien geboren wurde und seit 2015 in Deutschland lebt, erläutert einem Psychologen, nachdem er ein homosexuelles Paar in Dresden niedergestochen und einen der beiden getötet hatte, dass er sich sündhaft fühle, weil er sich – so die Wochenzeitung „Die Zeit“ – „sexuell selbst befriedige“, ihn das aber sehr bedrücke, denn es lasse sich mit seiner Religion nicht vereinbaren. Dass das Onanieren für ihn ein kompliziertes Thema ist, hatte sich auch schon in der Zeit seiner vormaligen Inhaftierung gezeigt. Damals war er mit einem Beamten aneinandergeraten, weil er nach dem Masturbieren unbedingt duschen wollte, „um wieder ‚rein‘ zu werden, das aber nicht unverzüglich durfte“⁷.

⁴ N. N., Junge Frau erstickt in Nepal in einer „Menstruationshütte“ (04.02.2019), in: <https://www.stern.de/panorama/weltgeschehen/hinduistischer-brauch-frau-erstickt-in-nepal-in-menstruationshuette-8564956.html> (19.03.2019). Der eindrucksvolle Film von Avinash Shejwal zum Thema „Menstruationshütten in Nepal“ findet sich unter <https://www.youtube.com/watch?v=HDNXcNm4CrM> als Video.

⁵ Britta Petersen, Ein indisches Gott wünscht keinen Damenbesuch, in: NZZ 09.01.2019, S. 4.

⁶ N. N., Frauen dürfen Hindutempel betreten, in: NZZ 01.10.2018, S. 2. Dieser Artikel berichtet, dass der Oberste Gerichtshof in Delhi die Verbannung von Frauen aus einem bestimmten Tempel als Verstoß gegen den Gleichheitsgrundsatz von Mann und Frau aufgehoben hat.

⁷ Anne Hähnig – Yassin Musharbash – Martin Nejezchleba, „Ich werde euch alle töten!“ Ein Islamist begeht in Dresden an einem Touristenpaar eine schreckliche Bluttat. Im Prozess wird klar: Die Behörden wussten, wie gefährlich dieser Mann war –

Einleitung

Auch von der indonesischen Insel Bali war zu vernehmen, welche urtümliche Kraft die Einwohner dem Religionsleben zuschreiben: „Die Balinesen bangen um ihre Sicherheit. Seit einheimische Seher eine Gefahr vom Wasser her vorausgesagt haben, ziehen die Hindus fast jeden Morgen an den Strand und beten. Hunderte Gläubige, meist in Weiß gekleidet, sitzen dann in großen Gruppen unter der beißenden Tropensonne, um nach zwei Stunden Opfergaben ins Meer zu tragen. (...) Fest steht, dass der Meergott die Gebete der Balinesen bislang erhört hat.“ Ansonsten gibt es auf der Insel einen Menschen, dem der Ruf vorausseilt, dass er das Meer in besonderer Weise beeinflussen kann: „Er [Mbha Nono] hat den Schlüssel zum Meer“, sagen die Menschen. Mbha Nono kann das nur bestätigen. Er erbte den direkten Draht zu Nyi Roro Kidul von seinen Ahnen und kann sich nicht nur mit der Göttin unterhalten, sondern zum Beispiel auch mit Hilfe von Reisopfern Flutwellen abschwächen oder umleiten.“⁸

Der Literat und Büchner-Preisträger Martin Mosebach berichtet von einem „übergroßen Opferfest auf dem Mount Abu“, das erstmalig seit 39 Jahren wieder stattfand und das er während einer Indienreise miterlebte: „Auf einer weiten, von hohen bemalten Felsen ganz umgebenen Ebene waren bunte Zelte errichtet, wie ein mittelalterliches Hoflager. Unter einem besonders großen Zeltdach befanden sich dicht an dicht die zu diesem Zwecke gebauten 99 Opferaltäre. Um jeden Altar – eine rund gemauerte Feuerstelle – saßen ein paar Männer, die dort unablässig aufs Neue die komplizierte Opferzeremonie vollzogen, Familienväter, die von zwischen den Altären auf und ab gehenden Priestern beraten wurden. Dass wir in dieses Zelt nicht hineinwollten und es wohl auch nicht sollten, verstand sich von selbst. Ein Priester bestrich uns die Stirn mit einer dicken orangefarbenen Paste und wies uns dann an, das Zelt barfuß zu umkreisen. Die Opferfeuer waren wohlriechend. In ihrem Rauch

aber unternahmen trotzdem zu wenig dagegen, in: DIE ZEIT 12.05.2021, No. 20, S. 18.

⁸ Jochen Buchsteiner, Die Rache der schulterfreien Meeresgöttin, in: FAZ 05.09.2006, No. 206, S. 7.

bewegten sich die Köpfe der Opfernden, die leise Gebete sprachen. Dies Zelt war eine große Opferfabrik. Es war wie im Maschinenraum eines alten Ozeandampfers, in dem die Heizer das Feuer unterhalten und die Kraft erzeugen, die die Schiffsschraube bewegt, während die Passagiere auf den Schiffsdecks spazieren gehen.“⁹

Ebenso überraschend wirkt es in unseren Breiten heutzutage, dass selbst Tieren der Prozess gemacht wird. Diese Praxis, die in den USA zu Anfang der 1990er Jahre endete, findet sich an manchen Orten Afrikas und Asiens auch heute noch: „Hunde im Todestrakt, Schweine am Galgen, Elefanten auf dem elektrischen Stuhl. Dass Tiere sich vor Gericht zu verantworten haben, war früher gängige Praxis und endete in den Vereinigten Staaten erst in den 1990er-Jahren“, wie es in der Tageszeitung „Die Welt“ heißt: „Taro hatte Glück. Es war das größte Glück, das man haben kann. Taro kam mit dem Leben davon. Nach drei Jahren im Todestrakt von Trenton, dem Hochsicherheitsgefängnis von New Jersey, kam dem Gefangenen Nr. 914095 eine Mitteilung zu: Er sei – übrigens aufgrund der intensiven Fürsprache von Brigitte Bardot – begnadigt worden zu lebenslänglich statt Todesstrafe. Diese existentielle Neuigkeit bekam Taro nicht so richtig mit. Er war nur ein Hund, 50 Kilo schwer, fünf Jahre alt, eine japanische Rasse namens Akita Inu. Und rechtskräftig von der US-Justiz zum Tode verurteilt. Taro hatte ein Mädchen gebissen. Er war eher ein Schnapper gewesen und der Schrecken schlimmer als die Wunde. Aber Taro hatte das falsche Bein erwischt. Es gehörte der Nichte des Sheriffs. Das war im Jahr 1991. Taro ist das letzte Tier gewesen, das ein US-Gericht für schuldfähig hielt.“¹⁰

Selbstverständlich genügt es weder gegenüber den Studierenden noch gegenüber den Leserinnen und Lesern dieses Buches, die aus der Presse entnommenen und aufs Erste höchst eigenartig wirkenden Begebenheiten einfach nur nachzuerzählen, als ob es sich dabei

⁹ Martin Mosebach, Der Heilige und das Handy, in: Die Zeit Literatur 61. Jg., No. 40, Sept. 2006 (Sonderbeilage).

¹⁰ Elke Bodderas, Schuldig! – Tiere auf der Anklagebank (21.03.2014), in: <https://www.welt.de/vermisches/kurioses/article125886895/Schuldig-Tiere-auf-der-Anklagebank.html> (25.02.2019).

Einleitung

um skurrile Ausstellungsstücke des religiösen Lebens handelte. Wenn die soeben vorgetragenen kurzen Episoden hier dennoch nicht weiter erläutert und interpretiert werden, hat das seinen Grund allein darin, dass sie die Leserschaft dieses Buches neugierig machen sollen auf weitere, ähnlich staunenswerte Ausdrucksweisen uralten Religionslebens, die in den einzelnen Kapiteln dieses Buches, dort freilich unter Einschluss religionsgeschichtlicher Orientierungen, präsentiert werden sollen. Zugleich provozieren diese Funde die Frage, auf welche Weise sie sich gegenüber Zeitgenossen in unserer westlichen Welt so erschließen lassen, dass ihnen etwas über ihre eigene Geschichte und über ihre eigene Gegenwart aufgeht. Denn das sei bereits hier festgehalten und wird sich in den Kapiteln dieses Buches immer wieder bestätigen: So fremd, wie die Episoden in unseren Ohren zunächst klingen, sind sie uns letztlich keineswegs.

a. Einfachreligionen und Hochreligionen

Die geschilderten Beispiele gelebter fremder Religiosität lassen aufmerken, weil sie sich deutlich von den uns heute bekannten westlich-praktizierten Religionsformen unterscheiden. So könnte man diese Beispiele als Impuls nehmen, um auf die Unterscheidung zwischen Hoch- und Einfachreligionen zurückzugreifen, wie sie in der Forschungsgeschichte lange vorgenommen wurde, und die ange deuteten Phänomene entsprechend zuordnen. Hier sei um einer religionsgeschichtlichen Orientierung willen immerhin einleitend gefragt, welche forschungshistorischen Etappenschritte sich für die Einschätzung von vormals sogenannten Einfachreligionen und Hochreligionen rückblickend nachzeichnen lassen.

Noch im 19. Jahrhundert war man der Meinung, dass in dem, was man als Einfachreligionen bezeichnete, die Reste degenerierter Hochreligionen zu sehen seien. Somit ständen sie nicht für die Anfangsphase einer Entwicklung, sondern vielmehr für deren Ende; es handelte sich bei ihnen um keine natürliche Religion, stattdessen um ein spätes Verfallsprodukt. Der Religionshistoriker Hans-Georg

Kippenberg weist im Rückblick auf die Reichweite dieser Einschätzung hin: „War nicht der Anblick von Nomaden zwischen den Ruinen der altpersischen Reiche oder von Bauern neben den Pyramiden Ägyptens ein Beweis dafür, dass die heutigen Stammes-kulturen die Überreste von untergegangenen Kulturen waren? So kam eine Degenerationsthese auf, die den Religionen außereuropäischer Stammesgesellschaften einen paradigmatischen Wert für den Anfangszustand menschlicher Kultur absprach.“¹¹

Es scheint so zu sein, dass das von Hans-Georg Kippenberg resümierte negative Verständnis von einfachreligiösem Leben mit Erfahrungswissen des 19. Jahrhunderts korrespondierte. So erlebten christliche Missionare alltagskonkret, dass sich Angehörige der von ihnen sogenannten Einfachreligionen nicht leicht bekehren ließen, woraufhin sie ihnen den Nimbus der Unbelehrbarkeit anhängten. In vergleichbarer Weise rechtfertigten europäische Staatsmänner ihre Maßnahmen der Kolonialisierung damit, dass die Angehörigen der von ihnen defizitär eingeschätzten Einfachreligionen aus eigener Initiative und eigener Kraft keine Wende zum Besseren mehr hinbekämen. Im Ergebnis bedeutete dies: „Für eine ganze Phalanx von Autoritäten in Staat, Kirche und Wissenschaft stand fest, dass den Primitiven die Fähigkeit abging, sich ohne Hilfe von außen zu entwickeln.“¹²

Als Alternative zur Degenerationsthese schlug der britische Sozialanthropologe Edward B. Tylor († 1917) vor, in den Einfachgesellschaften und in den Einfachreligionen den sozialen und religiösen Anfangszustand der menschlichen Geschichte zu sehen¹³. Unter vielen anderen schloss sich Charles Darwin 1871 dieser Position an

¹¹ Hans-Georg Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, S. 80f.

¹² Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, S. 81.

¹³ Edward B. Tylor, „Wild Men and Beast Children“, in: The Anthropological Review 1 (1863) S. 21–32. Zu „primitive culture“ bei Edward B. Tylor s. im Blick auf Position und Rezeption prägnant Rüdiger Schmitt – Edward Burnett Tylor. Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom (1871), in: Christel Gärtner – Gert Pickel (Hrsg.), Schlüsselwerke der Religionssoziologie, Wiesbaden 2019, S. 65–69, S. 66–68; auch Wolfgang Eßbach,

Einleitung

und brachte den neuen Konsens, dass die außereuropäischen Einfachkulturen und Einfachreligionen den Beginn der menschlichen Geschichte verkörperten, auf den Punkt: Die Argumente für die „Annahme, dass der Mensch als ein zivilisiertes Wesen auf die Welt gekommen ist, und dass alle Wilden seit jener Zeit einer Entartung unterlegen sind, (...) scheinen mir im Vergleich mit den von der anderen Seite vorgebrachten schwach zu sein“¹⁴.

Die Konsequenzen dieser Neueinschätzung waren markant. Erstens: Insofern sich die Hochkulturen und Hochreligionen derart komplex entwickelt hatten, dass von den dahinter liegenden entwicklungsgeschichtlichen Anfangsstrukturen nichts mehr erkennbar war, ermöglichte die Beobachtung der außereuropäischen Einfachkulturen und Einfachreligionen, das Ursprüngliche in ihnen wiederzuentdecken und die Hochreligionen von ihren Wurzeln her neu zu verstehen. Umgekehrt sollten die Religionen der kolonisierten Völker, die man kurz zuvor noch verachtet hatte und die durch das Christentum abgelöst worden waren, fortan als wertvolle Zeugen einer ursprünglichen Religion der Menschheit geachtet und dokumentiert werden. Diese Manifestationen des Ursprünglichen ermöglichten es Forschern wie Edward B. Tylor sogar, Überbleibsel (*survivals*) älterer Vorstufen in der eigenen modernen Zivilisation nachzuweisen und irrational wirkende Elemente in der modernen Gesellschaft verständlich zu machen¹⁵. Zweitens verlor das Adjektiv „primitiv“ seine negative Konnotation: „Es brachte gegen die Degenerationsbehauptung die Ursprünglichkeit der Lebensform dieser Völker zum Ausdruck. Anders als die gängigen Bezeichnungen ‚wild‘ oder ‚barbarisch‘, die Defizite im Vergleich mit der entwickel-

Religionssoziologie, 2 Bde., Paderborn 2014–2019, hier Bd. 2,1, Paderborn 2019, S. 670f.

¹⁴ Charles Darwin, Die Abstammung des Menschen, 2. Aufl., Wiesbaden 1874, ND 1992, S. 159.

¹⁵ Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, S. 95 kommentiert: „Die moderne zivilisierte Welt trägt ihren Anfang doppelt in sich – in der entwickelten Struktur von Kultur und in den von der Entwicklung überholten Bräuchen. Was für den aufgeklärten Verstand in der modernen Gesellschaft unverständlich geworden war, sollte mit Hilfe ethnologischer Parallelen eingeordnet werden können.“

ten Zivilisation bezeichneten, gab ‚primitiv‘ den so bezeichneten Völkern einen Platz ganz am Beginn der Abfolge von Strukturen menschlicher Lebensformen, ohne dabei eine Minderwertigkeit zu behaupten.“¹⁶

Auch das vorliegende Buch basiert methodisch auf einer Gegenüberstellung unterschiedlicher Religionsausprägungen. Wir verdanken sie dem Psychologen und Philosophen Karl Jaspers († 1969): Im Rahmen seiner Theorie der Achsenzeit unterscheidet er „achsenzeitliche Religionen“ und „vor- bzw. außer-achsenzeitliche Religionen“.

b. Karl Jaspers' Theorie der Achsenzeit

Gemäß Karl Jaspers emergieren hochentwickelte Religionen bei nahe synchron in vier voneinander unabhängigen Kulturreihen (Griechenland, Israel, China, Indien) zwischen 800 und 200 v. Chr. Diese Gleichzeitigkeit veranlasst ihn, diesen Zeitraum als „Achsenzeit“ und die Religionen als „achsenzeitliche Religionen“ zu benennen. Ausgezeichnet seien die achsenzeitlichen Religionen dadurch, dass sich der Mensch seiner selbst bewusst wird, dass er über sich nachdenkt und dass er seiner Möglichkeiten und Grenzen gewahr wird. Als grundlegendes Merkmal nennt Karl Jaspers im Blick auf das achsenzeitliche Religionsleben die „Vergeistigung“, die es unten noch weiter auszuführen gilt.

Im Unterschied zu achsenzeitlichen Religionen sind vor-achsenzeitliche Religionen Karl Jaspers zufolge dadurch charakterisiert, dass sie auf mythischer Spekulation beruhen, ohne dass diese weiter hinterfragt wird. Der Mensch handelt, um die Welt in Gang zu halten, beispielsweise unter Zuhilfenahme magischer Praktiken. Meist sieht er sich als Teil einer (überschaubaren) Abstammungsgemeinschaft; das Denken in universalen Kategorien bleibt ihm fremd¹⁷.

¹⁶ Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, S. 83.

¹⁷ Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, S. 21, S. 40f. und S. 62 (zukünftig kurz: Jaspers, Vom Ursprung und Ziel); dazu s. auch Jan Assmann, Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne, München 2018, S. 288; ebenfalls

Einleitung

Mit Karl Jaspers ist es unstrittig, dass vor- bzw. außer-achsenzeitliche Religionen – sie übertreffen die bisherige Lebensdauer der Weltreligionen weit – eine ebenso große Komplexität aufweisen wie achsenzeitliche. Doch unterscheiden sich die Verständnishorizonte und die jeweiligen Manifestationen, um die es in diesem Buch anhand konkreter Beispiele geht, vielfältig. Zeitgenossen, die sich also heute mit vor- bzw. außer-achsenzeitlichem Religionsleben befassten, lernen auf diese Weise sowohl ihr eigenes Religionsleben als auch das von Menschen in vor-achsenzeitlichen Kontexten umso intensiver kennen: „Wenn der Mensch sich der Zivilisation nicht einfach beugt, sondern über sich selber unverfälscht Bescheid wissen möchte, sollte er einen Blick in den Spiegel der Stammeskultur werfen“, wie Hans-Georg Kippenberg aus der Perspektive achsenzeitlich-vergeistigten Kultur- und Religionslebens empfiehlt¹⁸.

Ohne die Theorie der Achsenzeit in all ihren seit Karl Jaspers erfolgten Modifikationen zu verfolgen, sei hier – umfassender als oben – ihr Gehalt immerhin in den Grundzügen skizziert, insoweit er für die Unterscheidung von „vor-achsenzeitlichem Religionsleben“ und „achsenzeitlichem Religionsleben“ unverzichtbar ist.

Auszugehen ist von zwei tiefgreifenden Wandlungen in der Menschheitsgeschichte, die als Unterbrechungen eines in seiner Länge kaum auszumachenden Zeitstrahls gelten dürfen. So lässt sich mit den Fachleuten für die Ur- und Frühgeschichte festhalten, was maßgeblich der Prähistoriker Karl J. Narr († 2009) schon vor Jahrzehnten auf den Punkt gebracht hat: „Es scheint eine der wichtigsten Lehren der prähistorischen Archäologie zu sein, dass ein unvorstellbar langer Zeitraum – weit mehr als eine Million Jahre – verging, ehe wir – um 30.000 v. Chr. – einen Kulturwandel von wirklich epochalem Rang auszumachen vermögen“¹⁹, nämlich das Auftreten der bil-

Kurt Salamun, Einleitung des Herausgebers [zu Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte], in: Thomas Fuchs u. a. (Hrsg.), Karl Jaspers. Gesamtausgabe I 10, Basel 2017, S. VII–XXII, S. XVIII–XIX.

¹⁸ Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, S. 98.

¹⁹ Karl J. Narr, Beiträge der Urgeschichte zur Kenntnis der Menschennatur, in: Hans-

denden Kunst²⁰. Als zweite Wendemarke stufen Kulturhistoriker den Anfang der Schriftlichkeit vor etwa 5000 Jahren ein²¹.

Die Achsenzeit als Periode beschleunigter, besonders innovativer Transformationen setzt Karl Jaspers noch später an, wenn er eindrücklich und ausführlich erläutert: „Für eine empirische Betrachtung liegt die Achse der Weltgeschichte in den Jahrhunderten 800 bis 200 v. Chr. Es ist die Zeit von Homer bis Archimedes, die Zeit der großen alttestamentlichen Propheten und Zarathustras – die Zeit der Upanischaden und Buddhas – die Zeit von den Liedern des Shiking über Laotse und Konfuzius bis zu Tschuang-tse. In dieser Zeit wurden alle Grundgedanken der folgenden Kulturen gewonnen. Zu ihr kehrt man mit Renaissances in China, in Indien und im Abendland immer wieder zurück. Dieser Zeit ist gemeinsam, dass in den menschlichen Grenzsituationen die äußersten Fragen auftreten – dass der Mensch sich in seiner ganzen Brüchigkeit erkennt und zugleich die Bilder und Gedanken hervorbringt, in denen er trotzdem weiterzuleben vermag – dass die Erlösungsreligionen auftreten – dass die Rationalisierung beginnt – und dass in allen drei Gebieten am Ende ein Zusammenbruch des als kritisch empfundenen Zeitalters steht mit der Bildung despotischer Großreiche. Die parallele Vergegenwärtigung dieses Jahrtausends gehört zu den ergreifendsten weltgeschichtlichen Erfahrungen, die wir machen können.“²² Die Begründung für die von ihm behauptete Zentralität der Achsenzeit liefert er selbst: „Aus der Anschauung der Achsenzeit erfolgen die Fragen und Maßstäbe an alle vorhergehende und alle weitere Entwicklung.“²³

Alltagskonkret sieht Karl Jaspers die Achsenzeit unter anderem durch den Kampf der Rationalität gegen den Mythos (im Sinne ei-

Georg Gadamer – Paul Vogler (Hrsg.), Neue Anthropologie, Bd. 4, Stuttgart 1973, S. 3–62, S. 7f.

²⁰ Walter Burkert, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, 2. Aufl., München 2009, S. 34.

²¹ Narr, Beiträge der Urgeschichte, S. 6.

²² Karl Jaspers, Vom europäischen Geist. Vortrag im Rahmen der Rencontres Internationales de Genève 1946, München 1947.

²³ Jaspers, Vom Ursprung und Ziel, S. 27.

ner fundierenden und in eine „absolute Vergangenheit“ weisenden Geschichte, die nicht nur immer wieder, sondern aus jeder Gegenwart mit stets neu „abgelauschten“ Bedeutungsnuancen immer wieder neu erzählt wird) geprägt, weiter durch das Ringen um die Transzendenz des einen Gottes, gleichermaßen durch die Ethisierung der Religion. Im Kern beschreibt der Philosoph diese gesamte Veränderung des Menschseins als einen Prozess der „Vergeistigung“²⁴ – und zwar mit grundlegenden lebenspraktischen Konsequenzen: anstelle geistlos dargebrachter materieller Opfergaben an Gott die menschliche Hingabe in Gebet und Caritas; anstelle der Orientierung an der Blutsverwandtschaft die Öffnung gegenüber allen Menschen als Brüdern und Schwestern; zur Wahrung der kultischen Reinheit anstelle der physisch-materiellen Reinheit die Reinheit des Herzens; anstelle von Rache und Vergeltung die Feindesliebe, anstelle der Kultreligion die Buchreligion²⁵ etc.

Achsenzeitliche Religionen sehen den Menschen über die Schöpfung gesetzt, nicht – wie in vor- bzw. außer-achsenzeitlichen Kontexten – in sie hinein. Während sich der Mensch in vor- bzw. außerachsenzeitlichen Settings in der Verantwortung erlebt, die Welt in ihren Abläufen stabil halten oder versöhnen zu müssen, fordern ihm die Achsenzeitreligionen ein freies, unabhängiges, distanziertes, zugleich verantwortliches und fürsorgliches Verhältnis gegenüber der Welt ab. In diesen Religionen soll der Mensch achtsam über die Welt verfügen und dem Schöpfer dafür dereinst Rechenschaft ablegen: „Damit erkennt er (...) die exklusive Göttlichkeit des außerweltlichen Gottes an.“²⁶

Mit anderen Worten: Es zählt zu den Charakteristika der achsenzeitlichen Religionen, dass sie um ihre Neuheit wissen. Und das in zweierlei Hinsicht: Zum einen verstehen sie sich in Abgrenzung ge-

²⁴ Jaspers, Vom Ursprung und Ziel, S. 21.

²⁵ Jan Assmann, Die Monotheistische Wende, in: Klaus E. Müller (Hrsg.), Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machen, Freiburg 2003, S. 44–71, S. 58f. erläutert pointierend: „Die Schrift verstetigt nicht das Ritual, sie tritt an seine Stelle. (...) Die Schrift führte zu einer Entritualisierung und Enttheatralisierung der Religion.“

²⁶ Assmann, Die Monotheistische Wende, S. 62.

genüber vor- bzw. außer-achsenzeitlichen Deutungsweisen (die heutzutage bisweilen als „magisch“ oder „abergläubisch“ abqualifiziert werden). Zum anderen sehen sie sich im Gegenüber zu Wissenschaft, Kunst, Politik oder Recht. Insofern das für vor- bzw. außer-achsenzeitliche Religionen charakteristische symbiotische Weltverhältnis in achsenzeitlichen Religionen als aufgekündigt gilt, sind Religion und Politik von jetzt an verschiedene Dinge²⁷. Am ehesten lässt sich dieser „Prozess der Bewusstwerdung“ als die „Erfindung des inneren Menschen“ konkretisieren, der in der durch Jan Assmann pointierten Überzeugung aufgipfelt: „Religion ist Herzenssache!“²⁸

Karl Jaspers hat seine sogenannte Theorie der Achsenzeit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs formuliert. In Folge der Nazi-Herrschaft waren die bis dahin als tragend erachteten Sinnkonstruktionen mit der Konsequenz zusammengebrochen, dass die Suche nach einem neuen Verständnis von Geschichte drängte. Nicht länger galt jene von den Nationalsozialisten vertretene Wesensgeschichte als maßgeblich, der zufolge jedem Volk bestimmte naturgegebene Merkmale eigen sind, die es möglichst unverfälscht zu bewahren hat, um seinem Auftrag in dieser Welt auf ideale Weise gerecht zu werden. Stattdessen begann man Geschichte in der Nachkriegszeit als „eine kulturelle Funktion, eine abhängige Variable kultureller, besonders religiöser Grundeinstellungen“ zu verstehen²⁹. Konkret: Die Denkweisen eines Volkes hängen nicht von vermeintlich naturgegebenen Begabungen, sondern von veränderlichen sozio-kulturellen Faktoren (wie Bevölkerungsdichte, Bildungswesen etc.) ab.

Ohne Übertreibung stehen die aus diesem Grundverständnis von Geschichte hervorgegangenen Publikationen – darunter prominent Karl Jaspers' 1949 in erster Auflage erschienenes Werk „Vom

²⁷ Assmann, Die Monotheistische Wende, S. 68.

²⁸ Assmann, Die Monotheistische Wende, S. 53. Auch Hans-Georg Soeffner, Luther und das Entstehen des modernen Typus von Individualität, in: Klaus E. Müller (Hrsg.), Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machten, Freiburg 2003, S. 163–187, S. 170–173.

²⁹ Assmann, Achsenzeit, S. 166.

Einleitung

Ursprung und Ziel der Geschichte“³⁰ – für eine Ortsbestimmung, die weit über die damalige Gegenwart hinauswies. So ging es auch Karl Jaspers mit seiner kulturübergreifenden Gesamtperspektive zum einen darum, den Eurozentrismus zu überwinden, ohne zum anderen das aufzugeben, was man als die „europäischen Werte“ charakterisieren könnte.

Näherhin versteht er die Achsenzeit als ein klassisches Zeitalter, in dem die Wertesordnung für eine globalisierte Gegenwart bereits im Keim angelegt ist. Vor diesem Hintergrund sieht er keinerlei Raum mehr dafür, dass (europäische) Völker einander aufgrund ihrer je unterschiedlichen historischen Entwicklung oder wegen vorhandener Differenzen in aktuellen politischen Zielsetzungen abwerten oder sogar bekämpfen. Stattdessen optiert er für ein Miteinander der Völker, das durch ein Höchstmaß an gegenseitiger Verständigung sowie von der Suche nach Einheit auf dem gesamten Erdball geprägt sein sollte. Eine solche gegenwartsorientierte Zielsetzung hielt Karl Jaspers für unabdingbar angesichts des historischen Wissens darum, dass schon mehr als zwei Jahrtausende zuvor das Verbindende zwischen unterschiedlichen Völkern jene zivilisationsgeschichtliche Kraft entfacht hatte, von der die Menschen bis heute profitieren.

Seit den ausgehenden 1970er Jahren ringen Soziologen, Theologen, Sinologen und Indologen um den Gehalt von Karl Jaspers‘ Theorie der Achsenzeit, indem sie die Legitimität dieser universalen Weltdeutung grundsätzlich diskutieren oder sie durch empirisch angelegte Einzeluntersuchungen bestätigen bzw. verfeinern oder aber verwerfen³¹. Ergänzend hat sich jüngst der Ägyptologe Jan Assmann, Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2018, daran gemacht, die Vorgeschichte von Karl Jaspers‘ Weltdeutung zu rekonstruieren. Immerhin hatte Karl Jaspers selbst niemals für sich in Anspruch genommen, der erste zu sein, der sich an einer derartigen universalen Weltdeutung versucht. So legt Jan Assmann zwölf

³⁰ Jaspers, Vom Ursprung und Ziel.

³¹ Eines der letzten Voten bietet Jóhann Páll Árnason, Weltliche Autonomie und Religion in der Konstitution der Moderne. Soziologische und sozialphilosophische Zugänge (Blumenberg-Vorlesungen 3) Freiburg 2019, S. 69–88.

materialreiche und spannend zu lesende Portrait-Studien vor, die den Weg der Achsenzeit-Theorie bis hin zu Karl Jaspers veranschaulichen³².

Paradoxerweise – so lässt sich die biographische Entwicklung von Karl Jaspers auch wissenschaftsgeschichtlich einordnen – führte der innere Rückzug, in den ihn das NS-Regime gezwungen hatte, zu einer Ausweitung seines Forschens und Denkens ins Weltweite. So schreibt er rückblickend: „Mein Interesse ging auf die Menschheit im Ganzen, in der der Grund und der Maßstab fühlbar werden sollte, um sich in der Gegenwart zu behaupten. Der Nationalsozialismus bedeutete den radikalsten Abbruch der Kommunikation von Mensch zu Mensch und damit zugleich das Aufhören des Selbstseins des Menschen.“³³

In dem Maße, wie Karl Jaspers die von den Nationalsozialisten verursachte Katastrophe als einen menschheitsgeschichtlichen Bruch erlebte, fragte er nach einer Kriteriologie für eine Kulturgeschichte menschlich *gelingenden* Miteinanders: Auf welchen Prinzipien muss eine Gesellschaft aufruhen, die eine menschenfreundliche Alternative zum Grauen des nationalsozialistischen Terrorregimes bietet? Karl Jaspers fand sie in den von ihm als „achsenzeitlich“ klassifizierten Kulturen, ohne dass er mit seiner Rede von der „Achsenzeit“ eigentlich Periodisierungskriterien einführen wollte. – Was bedeuten die beschriebenen Zusammenhänge für die sprachliche und inhaltliche Charakterisierung jener religiösen Phänomene, die im Mittelpunkt der folgenden Kapitel stehen?

Einerseits spricht manches dafür, in den folgenden Kapiteln für die in Rede stehenden Religionsphänomene die als Zeitangaben verstehbaren Charakterisierungen „achsenzeitlich“ und „vor-achsenzeitlich“ (im Sinne von Karl Jaspers) beizubehalten und sie sprachlich allenfalls vorsichtig zu erweitern: beispielsweise indem man „achsenzeitlich“ und „sekundärreligiös“ parallelisiert bzw. „vor-achsenzeitlich“ und „primärreligiös“ als Synonyma versteht. Im Rahmen dieser Festlegung stünden die Adjektive „achsenzeitlich“

³² Assmann, Achsenzeit.

³³ Karl Jaspers, Vernunft und Freiheit. Sonderausgabe, Stuttgart – Zürich 1960, S. 94f.

Einleitung

und „sekundärreligiös“ nicht nur für die ursprünglich damit jeweils gemeinte Epoche in den vier Achsenzeitkulturen, sondern auch für spätere Transformationen oder Phänomene mit achsenzeitlichen Bild- und Strukturähnlichkeiten anderswo. Und wenn von „vor-achsenzeitlicher Religiosität“ und „primärer Religiosität“ die Rede ist, wäre damit jede Weise des Religionslebens gemeint, das sich aufgrund von Bild- oder Strukturähnlichkeiten mit Karl Jaspers als „vor- bzw. außer-achsenzeitlich“ einordnen lässt. – Andererseits bleibt zu fragen, ob sich für das, was Karl Jaspers als „achsenzeitlich“ bzw. „außer-achsenzeitlich“ charakterisiert, Adjektive finden lassen, die die Zusammenhänge ohne jede zeitbezogenen verstehbare Zuordnung ins Wort bringen. Umso dringlicher ist diese Suche, weil man den Hauptgrund für die Befassung von Karl Jaspers mit der Achsenzeittheorie rückblickend in der Frage sehen kann, auf welchen Prinzipien eine heutige Gesellschaft anhaltend (!) fußen muss, damit sie nicht despotisch endet. Aus dieser Überlegung speist sich folgender Vorschlag für die Charakterisierung der Religionsphänomene, die im Mittelpunkt dieses Buches stehen:

Ortho-praktische Religiosität nennen wir eine Religiosität, die im Rahmen eines symbiotischen Weltverhältnisses auf unhinterfragter mythischer Spekulation beruht und bei der Menschen den Glauben an Praktik, Ritual, „Kult“ und Verfahren in den Vordergrund stellen, um mit Gott(-heiten) in Kontakt zu gelangen.

Vergeistigte Religiosität nennen wir eine Religiosität, bei der Menschen im Gegenüber zur Welt eine individuell angeeignete (Reflexions-)Theologie ethisch(-rational) wirksam werden lassen und so mit einem transzendent vorgestellten Gott in Kontakt gelangen.

Selbstverständlich bleibt es ungeachtet dieser (erweiterten) Nomenklatur dabei, dass sich auch innerhalb achsenzeitlich-vergeistigter Kulturen zumindest quantitativ begrenzte Einsprengsel finden, die Bild- oder Strukturähnlichkeiten mit Elementen ortho-praktischer Religiosität aufweisen (können). Dabei kann es auch so sein, dass Phänomene, die äußerlich gesehen als vor-achsenzeitlich einzustufen sind, trotzdem unter einem vergeistigten Vorzeichen begegnen, so dass sie insgesamt als sekundärreligiös einzustufen sind. Konkret: Wenn für ein ursprünglich ohne geistige Beteiligung dar-

gebrachtes materielles Opfer später das reine Herz als Voraussetzung für das rechte materielle Opfern ins Spiel kommt, lässt sich das materielle Opfer fortan als Element einer vergeistigten Religiosität klassifizieren.

Bemerkenswerterweise sollen Hauptmomente dieser weltgeschichtlich neuen Religionsdimensionen in das Christentum eingegangen sein. Jesus und seine Botschaft liegen damit im Stream unter anderem der israelitischen Propheten und der antiken griechischen Philosophen. So stellt das neutestamentliche Christentum, das mit seinem vergeistigten Gottesbild von einem Gott ausgeht, der der menschlichen Verfügung entzogen ist, eine durch Gotteslob und Ethik gleichermaßen geprägte Lebenspraxis in den Vordergrund.

Ebenso zeigt das Neue Testament als Ausdruck des Achsenzeitlich-Vergeistigten eine Spiritualisierung der Kultbegriffe in manchen seiner Schriften. Entsprechend verstanden die Christen ihre Rede von Kult und Kultgegenständen nie im Sinne eines inhaltlichen Bezuges zu Schlachtopfern. Stattdessen sah der Apostel Paulus im Brot- und Kelchritus während der Gemeindeversammlung eine beherzte Feier aller Beteiligten (1 Kor 11,23–34) – mit „allen Kennzeichen der in Analogie zum alttestamentlichen Kult verstandenen Opferhandlung“³⁴. So präsentierte sich das frühe Christentum im Horizont seiner Zeit freilich insgesamt längst „nicht als Anti-Religion“, wie man das lange gesehen hat, sondern vielmehr „als integraler, wenn auch stets kritischer Teil der spätantiken Gesellschafts- und Religionskultur“³⁵.

Im Sinne ihres innenorientierten Religionsverständnisses hinterließen die frühen Christen manchen Hinweis darauf, dass sie herkömmlich mit Sakralität konnotierte Orte und Dinge in einem metaphorischen Sinne (bei gleichzeitiger Beibehaltung der Sakralnote) auffassten, um so die Heiligkeit Gottes und der Menschen zu akzentuieren. So mahnt der Apostel Paulus die Jesus-Anhänger in der griechischen Hafenstadt Korinth in bildhafter Sprache markant:

³⁴ Stefan Heid, Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie, Regensburg 2019, S. 22.

³⁵ Heid, Altar und Kirche, S. 26.

Einleitung

„Wir Christen sind doch der Tempel des lebendigen Gottes.“ (1 Kor 3,16f; 2 Kor 6,16; Eph 2,19–22) Alle Christen – so ermutigt der erste Petrusbrief in der Spur des Apostels Paulus – mögen sich auf dem Eckstein Jesus Christus „als lebendige Steine auferbauen lassen“: zu einem „geistigen Haus“, zu einem „heiligen Priestertum“, dem es allein um die Darbringung „geistiger Opfer“ geht (1 Petr 2,5). Auch in einem anderen Brief aus der Paulus-Schule gilt Christus als der personale Mittelpunkt des geistig-geistlich verstandenen Tempelgebäudes: „Durch ihn – Christus – werdet auch ihr im Geist zu einer Wohnung Gottes erbaut“, heißt es gegenüber den zuhörenden christlichen Gemeindemitgliedern (Eph 2,22). Die zitierten Schriftworte, die sich leicht noch vermehren lassen³⁶, veranschaulichen, dass die frühen Christen offenbar selbstverständlich ihre Gemeinschaft als heilige Größe kannten³⁷. Eben diese in den neutestamentlichen Schriften vertretene Akzentuierung der Gegenwart (der Heiligkeit) Gottes, die in den Getauften ihre Gestalt annimmt, war die christliche Antwort auf die Kaisertreuen, die über Tempel und Statuen verfügten, wie christliche Kirchenschriftsteller bis in das 4. Jahrhundert hinein übermittelten.

Weitere achsenzeitlich-reflexionstheologische Spuren durchziehen das Neue Testament und seine Rezeption während der folgenden Jahrhunderte. Hier sei allein noch erinnert an das von jedem Christen exklusiv geforderte Bekenntnis zu Christus und seiner Botschaft. Schon von Jesus berichten die Evangelien, dass er Menschen immer wieder eine „Ich-Entscheidung“ abverlangte.

Konsequent verstanden sich die Christen als Überzeugungsgemeinschaft – ablesbar an der Treue zu ihrem Religionsstifter, die auf der Basis des bei der Taufe drei Mal gesprochenen „Ich glaube – Credo“ vielfache Konkretionen nach sich ziehen konnte: unter an-

³⁶ Beispielsweise greift der Apostel Paulus im gleichen spiritualisierenden Sinne das bereits prophetischerseits spiritualisierte Wort auf, dass Gottes Geist nicht auf steinerne Tafeln schreibe, sondern auf die fleischernen Tafeln des Herzens (Jer 31,33; 2 Kor 3,5).

³⁷ Dazu s. ausführlich Arnold Angenendt, Christliche Ortlosigkeit, in: Johannes Fried – Olaf B. Rader (Hrsg.), *Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends*, München 2011, S. 349–360.

derem die Gelübde, die Menschen gegenüber Gott ablegten und angesichts deren Erfüllung sie besondere Gaben zur wöchentlichen Eucharistiefeier beisteuerten; ebenso die zahlreichen Aufnahmever sprechen („Ich verspreche – Promitto“), die Christinnen und Christen in die Abgeschiedenheit der Klöster führten; äußerstenfalls die innere Einwilligung mancher Christinnen und Christen in den gewaltsamen Tod um des eigenen Christus-Glaubens willen³⁸.

Kurzum: Sowohl die spiritualisierten Gebäudemetaphern als auch die Tauf- und Klosterversprechen deuten gleichermaßen auf das ursprünglich geistlich verstandene (Sakral-)Zentrum der christlichen Gemeinde hin: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich – Christus – mitten unter ihnen“, wie das Matthäus-Evangelium zusammenfasst (Mt 18,20). Mit einer gewissen Emphase stellt der Althistoriker Peter Brown sogar resümierend heraus, dass die in dieser Christusverbundenheit wurzelnde zügige Propagierung „einer philosophischen Gegenkultur der Ethik durch die Sprecher der christlichen Kirche (...) [als] der tiefste revolutionäre Einschnitt in spätklassischer Zeit“ gelten darf³⁹. Zwar tradierte sich dieses radikale Ideal weiter; doch zugleich lief die Entwicklung spätestens mit dem ausgehenden 2. Jahrhundert viel schneller auf den eigenständigen Kultbau hinaus als bislang gedacht⁴⁰. Überein-

³⁸ Hubertus Lutterbach, Erste Taufe, Zweite Taufe, Wiedertaufe – Im Ringen um ein entschiedenes Christentum. Ein kulturhistorischer Durchblick, in: Benedikt Kranemann – Gotthard Fuchs – Joachim Hake (Hrsg.), Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe, Stuttgart 2004, S. 17–46; Stefan Heid, Gelübde (vota) in der frühchristlichen Religionspraxis und Liturgie, in: Lukas Clemens – Hiltrud Merten – Christoph Schäfer (Hrsg.), Frühchristliche Grabinschriften im Westen des Römischen Reiches (Interdisziplinärer Dialog zwischen Archäologie und Geschichte 3) Trier 2015, S. 227–246, S. 231, S. 232f. und S. 237; Hubertus Lutterbach, *Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter*. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 44) Münster 1995, bes. S. 25–78.

³⁹ Peter Brown, Spätantike, in: Georges Duby – Philippe Ariès (Hrsg.), Geschichte des privaten Lebens 1 („Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich“) Frankfurt 1989, S. 229–297, S. 242.

⁴⁰ Entsprechend hilfreich ist die von Ann Marie Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community*, Cambridge

Einleitung

stimmend mit derart neuen Einsichten gibt sich zuletzt der kanadische Religionswissenschaftler John S. Kloppenborg in seinen neutestamentlichen Studien religionsvergleichend davon überzeugt, dass sich schon das Christentum des 1. und 2. Jahrhunderts längst nicht so markant von seiner Umwelt abhob, wie das bislang oft behauptet worden ist⁴¹.

Auch in den weiteren Jahrhunderten vermochte sich die achsenzeitlich-vergeistigte Fundierung des (neutestamentlichen) Christentums jedenfalls nicht auf Dauer und zur Gänze durchzuhalten, denn sie basierte maßgeblich auf zivilisationsgeschichtlich mühsam erreichten Errungenschaften: erstrangig auf dem Betrieb von Akademien und von Schulen, die – als Teil der Transformationen im Westteil des Imperium Romanum – zu Beginn des 6. Jahrhunderts geschlossen wurden⁴². Tatsächlich ließen sich diese Institutionen aufgrund des damaligen Bevölkerungsrückgangs und der Stadt-

2009 eingebrechtes Unterscheidung zwischen materialen heiligen Orten, die das Christentum – wie angesprochen – ursprünglich nicht kennt, sowie heiligen Räumen, die sehr wohl bereits im vorkonstantinischen Christentum anzutreffen sind. Das bedeutet für die nachkonstantinische Entwicklung, dass man im 4. Jahrhundert den Gottesdiensträumen nicht plötzlich eine Sakralität zusprach, von der zuvor keine Rede gewesen war. Eher schon lässt sich rückblickend ein im Vergleich zur früheren Zeit deutlicher Anstieg der einem Raum zugebilligten Heiligkeit festhalten. Dazu s. Heid, Altar und Kirche, S. 182f. und S. 198. Zurückhaltender ist Hugo Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen Roms. Vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, 3. komplett überarb. Aufl., Regensburg 2013, S. 12, der eine sakrale Konnotierung der Gebäude für die Gemeinschaftsliturgie ab dem 3. Jahrhundert wirksam sieht.

⁴¹ John S. Kloppenborg, Urchristentum, Primitive Christianity, Early Christianity, the Jesus Movement, in: Early Christianity 11 (2020) S. 389–412, bes. S. 389–392. In diesem Sinne ist mit John S. Kloppenborg, The Attraction of Roman Élite to the Christian Movement, in: Ute E. Eisen – Heidrun E. Mader (Hrsg.), Talking God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts. FS Peter Lampe, 2 Bde., Göttingen 2020, hier Bd. 1, S. 263–280, bes. S. 274f. umgekehrt darauf hinzuweisen, dass die Gemeinschaft der Christen auf die römische Elite höchst attraktiv wirkte, insofern diese sich von den Jesus-Anhängerinnen und -Anhängern im Umgang mit Büchern (*codices*) sowie im Blick auf Lektüre(-techniken) inspirieren und trainieren ließ, um auf diese Weise dem damaligen Code der gesellschaftlichen Elite hinsichtlich der vorausgesetzten Kulturtechniken umso besser zu entsprechen.

⁴² Einen fulminanten Überblick über die Theorien zum Untergang des Römischen

flucht nicht länger aufrechterhalten. Wenn beispielsweise in der Stadt Rom während der Spätantike noch über eine Million Einwohner lebten, zur Zeit von Papst Gregor dem Großen († 604) lediglich noch 60.000 Einwohner und während der Regentschaft von Kaiser Karl dem Großen († 814) nicht einmal mehr 20.000 Einwohner, dann sollte diese Entwicklung eben auch einschneidende Folgen für die Infrastruktur im Allgemeinen und für das religiöse Leben im Besonderen nach sich ziehen: In dem Maße, wie die Fernstraßen verfielen sowie die technischen und theologischen Wissensbestände in Vergessenheit gerieten⁴³, fanden vermehrt primärkulturelle und primärreligiöse Verstehensmuster ihren Eingang in die Weltdeutung und Lebenspraxis der Menschen.

Freilich: Wie genau diese Transformationsprozesse von der Spätantike zum Frühmittelalter einzuschätzen sind oder wie weit die Kontinuitäten reichen, ist in der Forschungs-Community aktuell stark umstritten. Unbestritten ist, dass der angesprochene Übergang die antike Welt geographisch, kulturell und religiös veränderte. Darauf hinaus sehen einige Historikerinnen und Historiker – sie vertreten die über Jahrzehnte hinweg etablierte Position – Anhaltspunkte für ein Denken in Dekadenzmodellen, mit denen sie einen Niedergang oder einen Zusammenbruch des Römischen Reiches und seiner Kultur verbinden⁴⁴. Andere stellen diese Grundperspektive in Frage und bevorzugen die Klassifizierung des 5. bis 7. Jahrhunderts als eine Epoche der Transformation⁴⁵. Unter anderen un-

Reiches liefert Alexander Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des Römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 2014.

⁴³ Dazu s. umfassend Arnold Esch, *Zwischen Antike und Mittelalter. Der Verfall des römischen Straßensystems in Mittelitalien und die Via Amerina*, München 2011; neuerdings auch Jasmin Hettinger, *Hochwasservorsorge im Römischen Reich. Praktiken und Paradigmen (Geographica historica 44)* Stuttgart 2022, S. 409–416.

⁴⁴ Josef Andreas Jungmann, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 69 (1947) S. 36–99, S. 36; Peter Heather, *Invasion der Barbaren. Die Entstehung Europas im ersten Jahrtausend nach Christus*, Stuttgart 2019, S. 281, 305f., 311, 331 oder 544 geht vom „Zerfall“, „Zusammenbruch“, „Kollaps“ oder „Zerfallsprozess“ des Weströmischen Reiches aus.

⁴⁵ Diese Position ist maßgeblich initiiert worden durch das von Evangelos Chrysos, Ja-

Einleitung

terstützen (Kirchen-)Historikerinnen und (Kirchen-)Historiker wie Uta Heil, Walter Pohl oder Volker Henning Drecoll diese zuletzt genannte Ausrichtung⁴⁶. Der zufolge umfasst die kulturelle Transformation Aspekte sowohl der Akkulturation als auch der Inkulturation, also sowohl der Angleichung an eine Kultur als auch der Integration in sie. In beiden Fällen lautet die entscheidende Frage: Woran soll dieser kulturelle Wandlungsprozess gemessen werden?

Ungeachtet der großen Relevanz des forschungsgeschichtlichen Aufbruchs „erscheint es schwierig, ein Denken in Dekadenmodellen gänzlich zu vermeiden“⁴⁷. So diagnostiziert der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt unter Rückgriff auf Kategorien der französischen *Nouvelle Histoire* markante Veränderungen und ebenso eindrucksvolle Kontinuitäten, wenn er im Blick auf das frühmittelalterliche Christentum im Vergleich zu seinen neutestamentlichen Anfängen eine „Re-archaisierung“ feststellt, also ein neuerliches Aufleben vor-achszeitlicher Plausibilitäten, insofern das Christentum hier mehr als zuvor ortho-praktisch ausgerichtete Religionselemente in sich aufgenommen hätte: „Ethische Forderungen wurden ‚vor-bewusst‘, historische Tatbestände ‚typisch‘ und geistig-bildhafte Interpretationen ‚realistisch‘ aufgefasst. Und doch entstand kein wirklich archaisches Zeitalter, sondern nur ein solches mit archaisierenden Zügen.“⁴⁸

vier Arce und Ian N. Wood zwischen 1993 bis 1998 getragene Forschungsprojekt „The Transformation of the Roman World“. Dazu s. überblicksartig <http://archives.esf.org/coordinating-research/research-networking-programmes/humanities-hum/completed-rnp-programmes-in-humanities/the-transformation-of-the-roman-world.html> (27.09.2020).

⁴⁶ Ausdrücklich verwiesen sei auf die Sammelpublikation von Uta Heil (Hrsg.), *Das Christentum im frühen Europa. Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen (Millennium-Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 75)* Berlin – Boston 2020.

⁴⁷ Uta Heil – Volker Henning Drecoll, Anti-Arianismus und mehr. Zum Profil des lateinischen Christentums im entstehenden Frühmittelalter, in: Uta Heil (Hrsg.), *Das Christentum im frühen Europa. Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen (Millennium-Studien75)* Berlin – Boston 2020, S. 3–31, S. 8.

⁴⁸ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 4. Aufl., Darmstadt 2005, S. 23.

Die angedeuteten Veränderungen zwischen Spätantike und Mittelalter dürfen – ungeachtet aller regionalen Differenzierungen⁴⁹ – im Blick auf das Religionsleben der Christen nicht vergessen lassen, dass es während der etwa tausend Jahre Mittelalter – also im Zeitraum von ca. 500 n. Chr. bis ca. 1500 n. Chr. – drei zivilisationsgeschichtliche Transformationsschübe gab. Allesamt waren sie vom Rekurs auf antike Errungenschaften gespeist, ehe das achsenzeitlich-vergeistigte Niveau der (Spät-)Antike auch im Bereich des Religionslebens neuerlich erreicht war, so dass spätestens im 16. Jahrhundert vielfältige Strukturparallelen und Bildähnlichkeiten auffallen, die sich in dieser Fülle auch in mancher „vergeistigter Kultur“ antreffen lassen. Die erste Transformationsdynamik fiel in das 9. Jahrhundert, die zweite ist in das 12. Jahrhundert zu terminieren und die dritte in das 15. Jahrhundert⁵⁰.

Als erstes ist die sogenannte „karolingische Erneuerung“ oder „karolingische Renaissance“⁵¹ zu nennen, die maßgeblich mit dem Namen von Karl dem Großen († 814) verbunden ist und als Versuch einer „christlichen Durchformung der Gesellschaft“ gelten darf⁵². Dieser Herrscher suchte sein Großreich mit Hilfe des von ihm vorausgesetzten einzig richtigen Ritus zusammenzuhalten, den er in christlichen Quellen vermeintlich römischer Provenienz vor sich zu haben glaubte. So sollte seine Bildungsreform den „Zusammenhang zwischen Lesen, Schreiben und gottwohlgefälligem Wandel“ offensichtlich machen⁵³. Zwar blieb das inhaltliche Verstehen oder gar die persönliche Verinnerlichung der christlichen Texte für Karl den Großen und seine Herrschaftspolitik von noch untergeordneter Bedeutung; doch sollte die von ihm initiierte Sammlung

⁴⁹ Volker Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums (Neue theologische Grundrisse o. Nr.) Tübingen 2012, S. 439: Es gab „nicht ein einheitliches Mittelalter“.

⁵⁰ Angenendt, Geschichte der Religiosität, S. 31–88. Unberücksichtigt bleiben müssen das schnelle Eindringen des Islam in den Raum und die religiösen Kontexte im Frühmittelalter, ebenso die Relevanz des Islam für das europäische Selbstbewusstsein.

⁵¹ Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 139, S. 142 und S. 204.

⁵² Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 134.

⁵³ Josef Fleckenstein, Art. Bildungsreform Karls des Großen, in: Lexikon des Mittelalters 2 (1983) Sp. 187–189, Sp. 187f.

antiker Buchbestände einem bildungsfreundlichen Gesamtklima in seinem Großreich auch auf Zukunft hin voranhelpen⁵⁴. Bereits im 9. Jahrhundert legten die theologischen Debatten davon ein beredtes Zeugnis ab⁵⁵. Somit wird greifbar: „Teil der umfassenden kulturellen Transformation ist auch die ungeheure Leistung der Traditionswahrung.“⁵⁶

Ohne die „karolingische Erneuerung“ ist auch jene Transformationsdynamik nicht vorstellbar, die die Menschen im Hochmittelalter erlebten und die sich auch im Bereich des religiösen Lebens niederschlug. Die meteorologische Warmphase im 12. Jahrhundert ermöglichte ein bemerkenswertes Bevölkerungswachstum sowie im Gefolge eine Verstädterung mit Arbeitsteiligkeit und Fernhandel. Damit ergaben sich zugleich starke Impulse und Freiräume für den Erwerb und die Vermittlung von Bildung. Auch die Theologie zählte mit ihrem Rekurs auf antike Wissensbestände zu den Gewinnern der vermehrt aufkommenden Schulen und Universitäten⁵⁷. So unterstreicht der Mediävist und Germanist Friedrich Ohly: „Das 12. Jahrhundert (...) ist von einer schöpferischen Frische ohnegleichen. Sein Aufschwung gibt ihm eine epochale Bedeutung von Wendearakter innerhalb des leicht als globale Einheit gesehenen Mittelalters.“⁵⁸ Tatsächlich darf diese Epoche als Ursprung der Gotik, als Wurzelgrund der Mystik oder als Basis der Scholastik gelten. Nicht zuletzt ermöglichten die volkssprachlichen Literaturen mehr Menschen als je zuvor den Zugang zur Welt des Geistes.

⁵⁴ Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, 2. Aufl., Stuttgart – Berlin – Köln 1995, S. 304–320.

⁵⁵ Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 147–153.

⁵⁶ Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 82.

⁵⁷ Gerhard Lubich, Hochmittelalter. Über einen schwierigen Ordnungsbegriff, in: Lisa Klocke – Matthias Weber (Hrsg.), Das Hochmittelalter. Eine vernachlässigte Epoche? Neue Forschungen zum 11. bis 13. Jahrhundert (Studien zur Vormoderne 2) Berlin 2020, S. 11–18, bes. S. 15f.; Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 311f.

⁵⁸ Friedrich Ohly, Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena, in: Friedrich Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 171–274, S. 171.

Schließlich traten im Spätmittelalter weitere Erneuerungs Kräfte auf, die es ermöglichen, in vielen Bereichen der Gesellschaft das achsenzeitliche Level neutestamentlicher Prägung neuerlich zu aktualisieren⁵⁹. Zu nennen ist hier seit dem Beginn der sog. „Kleinen Eiszeit“ um 1300 – neben mancher „Neigung zur Veräußerlichung“⁶⁰ – besonders die Entfaltung der christlichen (Frauen-)Mystik mit ihrer folgenreichen Akzentuierung der Verinnerlichung⁶¹. Die Menschen glaubten sich durch Gott berührt und mit seiner „nahen Gnade“ beschenkt, wie Berndt Hamm treffend formuliert⁶². Nicht zuletzt technische Erfindungen wie der Buchdruck brachten die geistigen Früchte der Introspektion in Umlauf: Die „Literatur-Explosion“⁶³ und die „Explosion der Buchherstellung“⁶⁴ beförderten die Weitergabe des Wissens und auch die (theologisch-)wissenschaftliche Auseinandersetzung. Immerhin ist der damalige Anteil der „geistlichen Prosaliteratur [auf] 70 bis 80 Prozent der [literarischen] Gesamtproduktion“ zu veranschlagen⁶⁵. Ebenso wie dieses Ausmaß an Schriftlichkeit den gesamtgesellschaftlichen Prozess der inzwischen (wieder) erreichten Verinnerlichung spiegelt, förderte sie zugleich die Innenschau der Menschen: Diese waren zunehmend an der inneren Auseinandersetzung mit sich selbst sowie mit Gott und der Welt interessiert⁶⁶. Tatsächlich lässt sich für diese Epoche die Wiedergewinnung einer Vergeistigung festhalten, die sich all-

⁵⁹ Zu den „Polaritäten im späten Mittelalter“ s. Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 375–440.

⁶⁰ Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 409.

⁶¹ Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 413 bewertet die spätmittelalterliche Mystik sogar als „international verbreitetes Phänomen“.

⁶² Berndt Hamm, Spielräume eines Pfarrers vor der Reformation. Ulrich Krafft in Ulm (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm 27) Ulm 2020, S. 355 und S. 354–360.

⁶³ Hugo Kuhn, Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters, Tübingen 1980, S. 78.

⁶⁴ Kurt Ruh, Geistliche Prosa, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 8 („Europäisches Spätmittelalter“, hrsg. v. Willi Erzgräber), Wiesbaden 1978, S. 565–605, S. 565.

⁶⁵ Ruh, Geistliche Prosa, S. 565.

⁶⁶ Dazu s. exemplarisch Hamm, Spielräume, S. 380–394.

Einleitung

tagskonkret in Bildern und Strukturen niederschlug, wie sie achsenzeitlichen Traditionen vergleichbar sind und an die dann 250 Jahre später auch die Bewegung der Aufklärung vielfältig anknüpfen konnte⁶⁷.

c. Ortho-praktische Religiosität in der Gegenwart – Warum dieses Buch lohnt

Die Kapitel – und damit die exemplarisch ausgewählten Einzelthemen – dieser Publikation gehen von hierzulande in Zeitungen, Journals und ihren Online-Portalen verbreiteten Meldungen über ortho-praktische Ausdrucksweisen und Gepflogenheiten religiösen Lebens in zumeist geographisch entfernten Regionen und Kulturen unserer heutigen Welt aus. Ein erstes Ziel im Blick auf diese Funde besteht darin, sie unter vergleichendem Rückgriff auf ortho-praktische Ausdrucksweisen und Gepflogenheiten im westlichen (partiell ortho-praktisch durchprägten) Frühmittelalter zu erläutern und tiefer zu verstehen.

In einem zweiten Schritt soll das als „ortho-praktisch“ zugeordnete Phänomen mit seinem achsenzeitlich-vergeistigten Pendant verglichen werden. Häufig lässt sich die sekundärreligiöse Ausprä-

⁶⁷ Christian Hardegen, Art. Aufklärung, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2 (1990) S. 104–105, hier S. 104: „Die Aufklärer [des 18. Jahrhunderts] führen die Traditionen der Humanisten, Erasmianer, Sozzianianer fort.“ – Die Bewegung der Aufklärung entfaltete ihre Prägekraft in unseren Breiten im 18. Jahrhundert und steht bis heute für rationale Kritik an überlieferten Traditionen und religiös-dogmatischen Weltbildern, für die Betonung der Eigenständigkeit des Individuums in religiösen oder politischen Angelegenheiten sowie für die Hochschätzung von Erziehung und Bildung, wie Otto Weiß, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung, Regensburg 2017, S. 33–36 und S. 40–48 facettenreich ausführt. Ähnlich Steven Pinker, Aufklärung jetzt. Für Vernunft, Wissenschaft, Humanismus und Fortschritt. Eine Verteidigung, 2. Aufl., Frankfurt 2018, S. 19–27, auch ebd. S. 46–54 die lezenswerten Überlegungen zu „Gegenaufklärungen“; Albrecht Beutel, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Stuttgart 2009, S. 21f.; Barbara Stollberg-Rilinger, Europa im Jahrhundert der Aufklärung, Stuttgart 2000, bes. S. 16–20.

gung des Phänomens in den achsenzeitlich orientierten Epochen des Christentums auffinden; darüber hinaus zeigt sie sich aktuell in den westlichen Industrieländern, allzumal dieser Kulturreis stark von der aufklärerischen Bewegung geprägt ist, welche ihrerseits nachhaltig von den Durchbrüchen der Achsenzeit profitiert hat. Beide Ausprägungen in den Blick genommen, drängt sich eine Frage geradezu auf: Wie zeigt sich das einzelne religiöse Phänomen in seiner ortho-praktischen und in seiner vergeistigten Ausprägung und welcher „Logik“ folgt es jeweils?

Derartige Vergleiche machen drittens zum einen anschaulich, dass ortho-praktischen und vergeistigten Phänomenen religiösen Lebens unterschiedliche, aber – wie gesagt – gleichermaßen komplexe Verständnisweisen zugrunde liegen. Zum anderen kommt auf diese Weise ans Licht, dass in den westlichen Industrieländern heutzutage zwar vergeistigte Lebensdeutungen und Alltagspraktiken klar dominieren; doch finden sich immerhin auch hier und heute – es sei wiederholt – weiterhin Manifestationen ortho-praktischer Verstehensmuster und Handlungsweisen, die tatsächlich erstaunlich sind. Anders formuliert: Selbst wenn sich in unserer Gesellschaft aktuell die meisten religiösen Ausdrucksformen zu einem breiten achsenzeitlich-vergeistigten Strom vereinigen, lassen sich nichtsdestoweniger ortho-praktische Deutungen oder Praktiken in zumindest rinn-salhaften Ausmaßen antreffen⁶⁸. Sosehr ein solches Nebeneinander von Phänomenen mit ortho-praktischen und vergeistigten Strukturparallelen schon manches Mal grundsätzlich festgehalten worden sein mag – bislang gibt es keine Studie, die es unter Einbezug der Gegenwart derart erschließt, wie es in diesem Buch geschieht.

Neben dem Informationsgewinn durch ein Panoptikum orthopraktischer Phänomene aus heutiger Zeit verspricht das Buch zugleich einen Mehrwert an Orientierungswissen und Erkenntnisfähigkeit. Damit unterstützt es alle, die die „Urtümliche Religiosität in der Gegenwart“ zur Hand nehmen, darin, ihr Leben vertieft zu deuten.

⁶⁸ Dazu s. auch Assmann, Die Monotheistische Wende, S. 50–52.

Einleitung

Erstens fördert das in jedem Kapitel praktizierte vergleichsgestützte Vorgehen das komparative Verstehen von Religionsleben über Epochengrenzen hinweg. Zum zweiten dient es dem religionsphänomenologisch vergleichenden Verständnis über Ortsgrenzen hinweg.

Diese Fähigkeiten eignen sich nicht allein zur Retrospektive, sondern erst recht dienen sie der Gegenwartsdiagnostik. Denn wer dieses Buch mit seinen geschichtlich ausgreifenden Vergleichsspektiven gelesen hat, findet hoffentlich manchen Anhaltspunkt, um aktuelle, religiös mitgeprägte Deutungs- und Lebenshorizonte in der weiten Welt ebenso wie in Deutschland vertiefter zu erfassen als zuvor.