

Hans Joas Die Macht des Heiligen

**Eine Alternative
zur Geschichte von
der Entzauberung
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

und dann, außerhalb des Feldes der Religionsgeschichte, in der Ethnologie oder Anthropologie. Robert Ranulph Marett etwa spricht Ende des neunzehnten Jahrhunderts unter Bezug auf Ritualpraktiken und die damit verknüpften Erfahrungen von »Theoplasma«,^[19] 39 einem Stoff gewissermaßen, aus dem die verschiedensten Gottesvorstellungen sich ergeben – als Versuche von Menschen, die gemachten Erfahrungen zunächst in mythischen Erzählungen und später vielleicht sogar in abstrakten Glaubenssätzen zu deuten. Diese Arbeiten flossen um 1900 ein in den breiten Diskurs über das »Heilige« in den Wissenschaften, die sich mit Religion beschäftigen, ganz besonders in der Schule des französischen Begründers der Soziologie, Émile Durkheim – der übrigens ein Student von Fustel de Coulanges gewesen war. Indem das Heilige zum Definitionsmerkmal von Religion wurde, rückte die Rede vom einen Gott oder von mehreren Göttern aus der Zentralposition heraus. Es wurde nun möglich, apersonale sakrale Kräfte ebenso zu denken wie variierende Weisen, sich das Heilige personal verkörpert vorzustellen.^[20]

Mit seiner zweiten These, daß Religion psychologische Wurzeln habe, konnte Hume durchaus seinerseits an Vorläufer seit der Antike (wie Lukrez) und Denker wie Hobbes, Mandeville und Spinoza anknüpfen. Als Inspiration für die sich entwickelnde empirische Religionspsychologie kann man ihn aber kaum bezeichnen, da sich die einfache Vorstellung eines irregleiteten Begreifenwollens unerwarteter oder gefürchteter Lebensereignisse doch als viel zu eng erwies. Schon der Akzent auf negativer Kontingenz (Furcht und Leid) ist einseitig; in der späteren Literatur werden viel mehr als bei Hume positive Kontingenzerfahrungen wie die der ekstatischen Begeisterung oder überströmenden Dankbarkeit – etwa gegenüber der Schönheit der Schöpfung oder für die Sicherheit des Geliebtwerdens – als ebenso wichtig oder gar wichtiger hervorgehoben. Dies geschah etwa in der brillanten Synthese der frühen religionspsychologischen Forschung bei William James (1902) in seinem 40 Buch *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*,^[21] ebenso bei Émile Durkheim, der hervorhebt, daß »an der Wurzel des Totemismus [...] eher Gefühle freundlicher Zuversicht als Gefühle des Schreckens und des Zwanges« stünden.^[22] Das Bild wurde noch viel reichhaltiger, sobald das Wechselspiel von Erfahrung und Deutung, von dem bei Hume keine Rede ist, ernst genommen wurde: die Versuche, der Erfahrung kreativ Ausdruck zu geben, und die Bedeutung, die Religionen dabei haben, Erfahrungen überhaupt erst möglich zu machen oder auch zu verhindern.

Was die dritte These und damit die angebliche Oszillation zwischen Monotheismus und Polytheismus betrifft, sind besonders die Forschungen des großen Kirchenhistorikers und Augustinus-Biographen Peter Brown zur Entstehung des christlichen Heiligenkults bahnbrechend gewesen.^[23] In direkter Auseinandersetzung mit Hume und Gibbon hat er nachzuweisen versucht, daß wir uns diesen Prozeß nicht als paganen Rückfall vorstellen dürfen. Zum einen gab es auch schon im hellenistischen Judentum Märtyrerverehrung und, was Christoph Marksches hervorhebt, eine Personalisierung guter (und böser)

Mächte etwa in der Lehre von den Engeln und Erzengeln und dem ganzen himmlischen Hofstaat.^[24] Zum anderen trifft es empirisch einfach nicht zu, daß vor allem das ungebildete Volk solche Tendenzen zeigte. Auch die Bildungselite und führende Theologen waren daran beteiligt. Die These vom Rückfall würde es nahelegen, den jüngst Christianisierten eine höhere Verführbarkeit 41 zur Repaganisierung zu unterstellen; dies ist aber nicht nachzuweisen. Heute hat sich deshalb die Auffassung durchgesetzt, daß wir im Heiligenkult einen Teil einer neu konstituierten sozialen Ordnung zu sehen haben, in der Patronage- und Klientelerwartungen, wie sie in der spätantiken Ordnung üblich waren, von Welt und Staat distanziert auf Märtyrer oder andere Heilige übertragen wurden.

Die vierte These – Toleranz des Polytheismus, Intoleranz des Monotheismus – wurde in den letzten Jahrzehnten zunächst eher etwas spielerisch in der deutschen Philosophie aufgenommen.^[25] Zur Prominenz kam sie, wie erwähnt, durch den Ägyptologen Jan Assmann, der von der »mosaischen Unterscheidung« zwischen Wahrheit und Unwahrheit auf dem Gebiet der Religion schrieb.^[26] Assmann legt großen Wert darauf, daß er mit seiner These Hume nicht einfach wiederhole. Er spricht von dessen These als einer »uralten Argumentation, in deren ausgefahrenen Bahnen« er sich mit seinem ursprünglichen Moses-Buch »eher nicht bewegen wollte«.^[27] Nicht der Monotheismus, sondern die Wahrheitsorientierung sei ausschlaggebend bei der Frage nach Intoleranz und Gewalt. Mit dieser Verschiebung wird eine höhere Plausibilität erreicht. Es wäre ja absurd, mythischen Kulturen ein Ethos der Toleranz zuzuschreiben. Worum es geht, ist vielmehr, daß mythische Erzählungen nebeneinander bestehen können, ohne einander zu verdrängen.^[28] Von Hume her kommend ist allerdings zu fragen, ob dann nicht auch die 42 Philosophen (und nicht nur die Propheten) der Geschichte von Intoleranz und Gewalt Vorschub geleistet haben.^[29] Assmann ist allerdings keineswegs eindeutig; immer wieder bejaht er ausdrücklich die zentrale Bedeutung des Monotheismus für die Entstehung einer »neuartigen, rein religiösen Motivation für Gewalt und Intoleranz«.^[30] Die Hervorhebung der Wahrheitsfrage bei Assmann erscheint dann nicht als Alternative zu Humes These, sondern als deren Begründung.

Seine These führte zu einer außerordentlich verzweigten Debatte, die keineswegs beendet ist, hier aber nicht rekapituliert werden soll. In deren Verlauf hat Jan Assmann seine These immer weiter eingeschränkt und damit partiell zurückgenommen; er hat sie dann auch von der Frage nach der Wahrheit zu der nach Treue und Verrat hin verschoben. Nicht aller Monotheismus sei gewaltaffin, nur ein exklusiver – was allerdings in Gefahr ist, auf die Tautologie hinauszulaufen, einer intoleranten Form von Religion die Neigung zu ebendieser Intoleranz zu attestieren.

Diese ganze Debatte blieb sehr stark auf die abrahamitischen Religionen und ihr vermeintliches oder wirkliches Gewaltpotential beschränkt. Sie bedarf dringend der

Öffnung gegenüber der Forschung zur Rolle der Gewalt in Konflikten, die von nichtmonotheistischen Religionen inspiriert sind. Für das Verständnis des langjährigen Bürgerkriegs in Sri Lanka oder des heutigen Konflikts in Myanmar ist dies von höchster aktueller Bedeutung. Ein Beispiel aus der historischen Forschung soll dies zunächst veranschaulichen. Der Buddhismus-Experte Perry Schmidt-Leukel hat in faszinierender Weise gezeigt, wie der ⁴³Hinduismus im Zeichen der Bedrohung durch den Buddhismus einen apokalyptischen Gewaltmythos produzierte.^[31] Buddhas Lehre mußte eine Bedrohung der indischen Tradition darstellen, da das Privileg der Brahmanenkaste zur Lehre des Dharma durch sie ebenso in Frage gestellt wurde wie der Ausschluß der untersten Kaste aus dem Kreis der Empfänger dieser Lehre. Der Mythos besagt nun, daß der Gott Vishnu in einer zukünftigen Inkarnation in Gestalt eines »Kalkin« auftreten wird, der alle Kräfte des Bösen vollständig ausrotten wird, zunächst eben alle Buddhisten, deren Blut in solchen Mengen fließen wird, »daß die Pferde darin wie Boote erscheinen«. Dies läßt sich noch als Phantasie der Rückgängigmachung des buddhistischen Universalismus durch einen in seinen Privilegienstrukturen bedrohten religiös-politischen Partikularismus interpretieren. Deshalb ist es noch faszinierender, daß dieser Kalkin-Mythos im zehnten oder elften Jahrhundert von den Buddhisten selbst rezipiert und nun allerdings mit einer anderen Stoßrichtung versehen wurde. In dieser Version des Mythos werden die Brahmanen für den Buddhismus gewonnen; mit ihnen zusammen soll nun ein gewaltiges Heer aufgestellt werden, um »die Rasse der Barbaren« auszurotten. Der Ort dieser apokalyptischen Schlacht wird Mekka sein; als Barbaren gelten nun nämlich die Muslime, die nach Beginn ihrer Invasionen in Indien als gemeinsamer Feind von Hinduismus und Buddhismus wahrgenommen werden. Auch im tibetischen Buddhismus wurde dieser Mythos tradiert und ausgebaut. Von dort aus wurde er wiederum in einem islamisierten ethnisch tibetischen Gebiet rezipiert und nun islamisch umgedeutet. Hier wird an eine Entscheidungsschlacht in Jerusalem gedacht, nach der die ganze Welt zum Islam bekehrt ist. Das Beispiel soll zeigen, daß bei allem Potential des Buddhismus, sich vorhandene religiöse Traditionen einzu⁴⁴verleiben, sich an diese anzupassen oder multireligiöse Identitäten zuzulassen, auch dieser wie der Hinduismus in gewaltaffiner Richtung ausgedeutet werden kann. Über die genaue Rolle solcher Deutungen bei der Entstehung von Gewalt ist damit natürlich noch nichts gesagt.

Richtet man das Augenmerk mehr auf die Geschichte der Praktiken – des tatsächlichen Lebens von Menschen, die sich Buddhisten nennen – als auf Lehren und Mythen und bezieht man die Vielfalt existierender »Buddhismen« und ihre Einbettung in politisch-soziale Ordnungen mit ein, dann verliert die Vorstellung von einer durch und durch mystisch-pazifistischen Religion^[32] endgültig ihre Überzeugungskraft. Zwar steht in buddhistischen Lehrtexten oft ein Verbot der Tötung im Vordergrund, das sogar über Menschen hinaus sich auf die Unantastbarkeit auch tierischen Lebens erstreckt, doch gibt es in den buddhistischen Traditionen (ebenso wie etwa in den christlichen) ein

reichhaltiges Repertoire von Gewaltrechtfertigungen. Ob die öffentliche Ordnung vom Herrscher auch mit Gewalt geschützt werden dürfe, ob Mönche sich auch mit Gewalt gegen Angriffe zur Wehr setzen dürften, ob zur Ausbreitung oder zum Schutz des Buddhismus Nichtbuddhisten getötet werden dürften – solche Fragen wurden keineswegs selbstverständlich verneint, sondern häufig bejaht. Wie in der Geschichte des Naturrechts im christlich geprägten Kulturraum konnten Ebenen religiöser Wahrheit so unterschieden werden, daß die radikalen Ideale mit einer vollständigen Anpassung an die Gegebenheiten der staatlichen Ordnung koexistierten. Wo der Staat das Mönchtum unterstützte, war auch der Einsatz buddhistischer Mönche im Krieg keine Seltenheit; am bekanntesten ist die Geschichte der japanischen Kriegermönche, die bis in den ⁴⁵Zweiten Weltkrieg und den Versuch einer japanischen imperialen Expansion hineinreicht. Es ist dann nicht mehr überraschend, daß auch Bauernrebellionen mit umstürzlerischen Zielen und millenaristischen Hoffnungen auf das Kommen eines neuen Buddha^[33] die von ihnen ausgeübte Gewalt religiös rechtfertigten. Festzuhalten ist also, daß nicht nur der Monotheismus ein Gewaltpotential zu haben scheint und daß aus dem Monotheismus wiederum wesentliche Impulse für eine religiös begründete Idee der Religionsfreiheit und Toleranz hervorgehen konnten.

Keinesfalls darf ich nach diesem kurzen Überblick über die Forschung, die für eine Überprüfung von Humes Hypothesen und damit einiger Topoi der Christentums- und Religionskritik von Bedeutung ist, den Anspruch erheben, den schottischen Denker nun empirisch umfassend widerlegt zu haben. Zwar glaube ich in der Tat, daß seine vier Thesen alle empirisch nicht haltbar sind, aber in der einschlägigen Forschung gibt es bezogen auf sie nur selten einhelligen und definitiven Konsens und keinesfalls wurden die Gründe für einen solchen hier umfassend entwickelt. Doch auf die empirische Widerlegung (oder Bestätigung) von Hume in einem abschließenden Sinn kommt es an dieser Stelle auch nicht an. Es ist zudem völlig klar, daß sein empirischer Kenntnisstand, verglichen mit dem heutigen, sehr begrenzt war. Als Bibliothekar hatte er umfassenden Zugang zu überkommenen Werken aus der griechischen und römischen Antike, auf die er auch laufend Bezug nahm. Über nichteuropäische Kulturen wußte er wohl einiges aus Reiseberichten – von denen er aber keinen einzigen mit Namen nannte –, aber was er wußte, war für das Projekt einer Universalgeschichte der Religion offensichtlich völlig unzulänglich. Wenn er die hochentwickelten Kulturen Indiens und Japans als »wilde und unwissende Völker« (S. 59) bezeichnete, dann empfinden wir dies heute aus guten Gründen als engstirnig und eurozentrisch, doch als ⁴⁶Vorwurf wären diese Formulierungen anachronistisch. Außerdem ist es ja kein Wunder, daß der Initiator einer methodologischen Neuerung nicht selbst imstande ist, gleich auch eine umfassende und empirisch abgesicherte Theorie zustande zu bringen. Entscheidend ist vielmehr der genaue Charakter dieser methodischen Innovation. So wenig umstritten ist, daß Humes Schrift epochale Bedeutung zukommt, so sehr weichen doch die Meinungen voneinander

ab, wie genau diese zu verstehen ist. Gerade auch einige der besten Hume-Kenner stellen in Frage, ob man seine Arbeit überhaupt als empirisch-historisch bezeichnen sollte. Dafür sei sie zu anekdotisch und abstrakt,^[34] selbst nach den Maßstäben des achtzehnten Jahrhunderts. Da Hume gewiß nicht geduldig deskriptiv vorgegangen sei und noch nicht einmal die zeitgenössisch vorliegende empirische Literatur umfassend ausgewertet habe, gebe es keinen Grund, seine *Naturgeschichte der Religion* der Religionsgeschichtsschreibung im konventionellen Sinn zuzurechnen.^[35] Es handle sich eher um eine philosophische Darstellung der Bedingungen für eine adäquate Religionsgeschichtsschreibung.^[36]

Diese Sichtweise könnte zwar erklären, warum es in der Tat bedeutende Darstellungen der Religionswissenschaft des achtzehnten Jahrhunderts gibt, in denen Hume schlicht fehlt.^[37] Aber sie ist doch, wie mir scheint, viel zu defensiv; Humes empirische oder auch methodische Mängel werden hier der Kritik dadurch entzogen, daß sein Anspruch einfach radikal zurückgenommen wird. Treffender scheint es mir, Hume in der Tat die Entwicklung einer »Methodik der empirischen Geschichte«^[38] 47 zuzuschreiben, zugleich aber mit deren Vorzügen auch deren Mängel wahrzunehmen. Epochal war der Versuch, auch die Universalgeschichte der Religion der vorbehaltlosen empirischen Untersuchung zu öffnen. Die konkrete Gestalt, die dieser Öffnungsversuch annahm, war aber von der Spezifik von Humes psychologischen Annahmen geprägt. Diese erlaubten es zwar, Regelmäßigkeiten des Auftretens von kausalen Zusammenhängen psychischer Elemente festzustellen; an eigentlich schöpferischen Prozessen und der Selbständigkeit ideeller Gehalte aber mußte ein so begründetes Vorgehen scheitern. Diese Einschränkung ergibt sich allerdings keineswegs zwingend aus Humes Innovation selbst. Meine These an dieser Stelle ist also nicht, daß Humes Methode über alle Kritik erhaben sei oder daß seine einzelnen Thesen empirisch widerlegt seien – obwohl sie dies vermutlich sind –, sondern daß es wichtig ist, seine Befunde empirisch zu überprüfen, daß dies aber auch möglich ist und daß seine Methode gerade die Möglichkeit dazu eröffnet hat. Ich will die Auseinandersetzung mit Hume als erstes Anzeichen dafür verstanden wissen, daß die unterschiedlichen Ausgangspunkte von Gläubigen oder Nichtgläubigen nicht einfach auf die Ergebnisse religionswissenschaftlicher Forschung durchschlagen müssen, sondern daß es in der Tat jenseits der Gegensätze die Möglichkeit gibt, sich über Sachverhalte und Erklärungen sachlich zu verständigen.

48 Die Folgen

Ein zweites, noch viel stärkeres Anzeichen dafür finden wir, wenn wir die Rezeption von Humes Schrift in verschiedenen europäischen Ländern in der zweiten Hälfte des