



universität  
wien

# DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Religion und Gewalt.  
Genealogie eines konstruierten Zusammenhangs.  
Eine wissenssoziologische Analyse zum Verhältnis von Religion  
und Gewalt am Beispiel Max Webers“

verfasst von / submitted by

Mag. Murat Batur

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on the student  
record sheet:

A 092 122

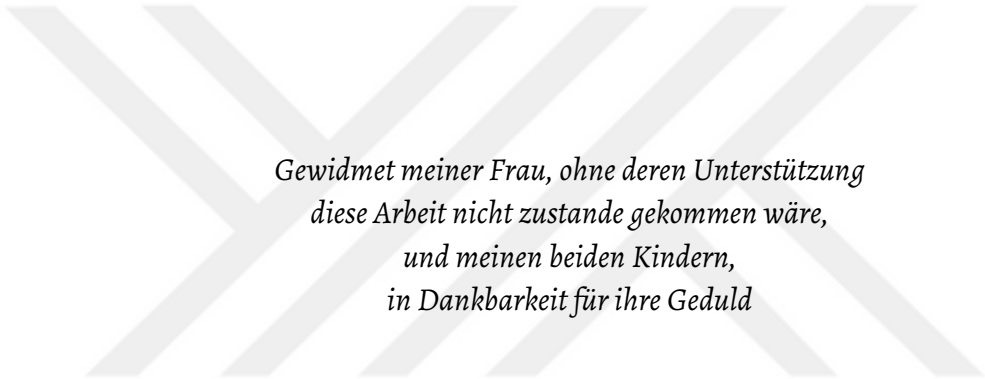
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /  
field of study as it appears on the student record sheet:

Soziologie

Betreut von / Supervisor:

Doz. Dr. Johann Wimmer





*Gewidmet meiner Frau, ohne deren Unterstützung  
diese Arbeit nicht zustande gekommen wäre,  
und meinen beiden Kindern,  
in Dankbarkeit für ihre Geduld*

# INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS .....	2
Einleitung.....	5
I. Raum und Zeit .....	8
1. Die Zeit der Moderne.....	8
1.1. „Natürliche“ und kulturelle Ordnungen der Zeit .....	8
1.2. Das moderne Zeitregime.....	10
Zeit und Macht, Moderne und Zeitlichkeit .....	10
Bruch und Periodisierung: Die Moderne ordnet ihre Anderen .....	12
2. Der Raum der Moderne .....	18
2.1. Die „natürlichen“ Ordnungen des Raumes .....	18
2.1.1. „Sailing out of the Middle Ages“ – Natur beherrschen, Geschichte machen.....	18
2.1.2. Physik und Philosophie des Raumes: Raum und Zeit trennen, Raum und Denken quantifizieren .....	20
2.2. Die politischen Ordnungen des Raumes.....	23
2.2.1. Die Auflösung der Hierarchien: vom Kosmos zur Natur .....	23
2.2.2. Der politisch geordnete Raum: Von Zeit und Hierarchie zu Raum und Anarchie.....	25
Von zeitlicher zu räumlicher Herrschaft.....	25
Von vertikaler zur horizontaler Herrschaft.....	29
3. Der koloniale Raum .....	32
3.1. Das unsichtbare Koloniale.....	32
3.1.1. Die moderne Zeit, der koloniale Raum .....	33
3.1.2. Das Rausschreiben des Kolonialismus aus der Moderne .....	35
3.2. Kartographie: Repräsentieren, Neutralisieren, Benennen.....	40
3.2.1. Koloniale Kartographie: Projektion, Ausrichtung, Teilung .....	40
3.2.2. Koloniale Toponomastik: Raum, Ort, Name.....	46
4. Das koloniale Raum-Zeit-Regime der Moderne .....	49
4.1. Verräumlichung und Verzeitlichung .....	50
Geschichte und Fortschritt .....	51
4.2. Der Raum, die Zeit, der Andere .....	54
4.2.1. Die Verzeitlichung des Raumes: Die Anthropologie und die Archäologie, das Primitive und das Prähistorische.....	55
4.2.2. Die Verräumlichung der Zeit: Geschichte und Soziologie, das Orientale und das Traditionelle .....	58

5. Natur, Kultur, Geschichte. Der deutschsprachige Kontext Webers im 19. Jahrhundert .....	62
5.1. Der deutsche Historismus und die Anthropologie .....	62
5.2. Der Webersche methodologische Kulturalismus .....	67
5.3. Methodenstreit: Historismus, Naturalismus und Kulturalismus .....	69
Historische und theoretische Nationalökonomie .....	69
Historismus und Naturalismus .....	71
Erklären und Verstehen .....	72
Der Werturteilsstreit .....	74
5.4. Entwicklungsgeschichte und Idealtypus .....	77
6. Schluß .....	79
II. Religion .....	81
1. Die Religion der Moderne .....	82
1.1. Die Vorgeschichte: <i>religio</i> von der Antike bis zur Renaissance .....	82
1.2. Die Übergänge: „Die Religion“ im neuzeitlichen Macht-Wissen-Gefüge .....	88
1.2.1. Neuzeitliche Ordnungen des Wissens: Natur und Religion .....	88
1.2.2. Neuzeitliche Ordnungen der Macht: Religion und Innerlichkeit .....	92
1.3. Die Interpreten des neuen Machtgefüges .....	94
1.3.1. Jean Bodin .....	94
1.3.2. Thomas Hobbes .....	96
1.3.3. John Locke .....	99
1.3.4. Jean Jacques Rousseau .....	101
1.4. Schluß .....	104
2. Die Weltreligionen der kolonialen Moderne .....	105
2.1. Die Vorgeschichte: Häresiologie als vormoderner Umgang mit dem Anderen des Christentums .....	105
2.2. Der Übergang: Das koloniale Macht-Wissen-Gefüge und die Religionen .....	108
2.2.1. Naturgeschichte, die Neue Welt und die kolonialen Ordnungen des Wissens .....	108
2.2.2. Die Religion der Kolonisierten: Das Zugestehen und Absprechen von Religion im Machtgefüge kolonialer Eroberung und Herrschaft .....	111
2.3. Die Ausformulierung: Die Weltreligionen als deutsche Begriffsschöpfung und Max Weber .....	114
3. Nation, Religion und Kultur: Webers Religionssoziologie im Rahmen des Kulturalismus .....	119
3.1. Das Frühwerk im Kontext der Polenfrage .....	120
3.2. Die <i>Protestantische Ethik</i> und der Kulturkampf .....	127
3.2.1. Entstehung und Werkkontext der <i>Protestantischen Ethik</i> .....	128
Werkzusammenhang .....	128
Die religionssoziologische Wende und der Rationalismus .....	128
Protestantismus und Moderne: Der Diskussionsstand vor Weber .....	129

3.2.2. Kulturprotestantismus und Kulturkampf .....	131
3.2.3. Die erste Wende vom Nationalismus zum Kulturalismus .....	135
3.3. <i>Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen</i> und der Kulturalismus .....	137
3.3.1. Die zweite Wende zum kolonialen Kulturalismus .....	137
3.3.2. Entstehung der WEWR, Kontextualisierung .....	139
Einleitung: Die Definition der Weltreligionen .....	140
Resultat: Magie und Rationalismus .....	142
Zwischenbetrachtung: Spannungen der Religion mit der Welt .....	144
Vorbemerkung: „Nur im Okzident...“ .....	145
3.3.3. Die Chinastudie und der Kulturalismus Webers .....	147
III. Gewalt .....	149
1. Der Staat und das Gewaltmonopol.....	151
1.1 Definiton des modernen Staates .....	151
1.2 Monopol, Legitimität und Gebiet .....	153
2. Schwert und Offenbarung – Genealogien von Politik und Religion.....	157
Politische und hierokratische Herrschaft .....	157
Die Genealogie .....	159
Religion und Politik.....	161
Schluß .....	164
3. Islam und Gewalt .....	165
3.1. Der Islam als kriegerische Religion .....	165
3.2. Die Weltreligionen und politische Ordnung.....	171
Der koloniale Kontext .....	173
3.3. Schluß.....	175
Schlußbetrachtung und Ausblick .....	177
LITERATURVERZEICHNIS .....	183
ZUSAMMENFASSUNG .....	196
ABSTRACT .....	197

# Einleitung

„Religiöse“ Gewalt scheint im heutigen modernen Selbstverständnis etwas zu sein, dass eigentlich nicht Teil der Gegenwart sein kann. Wenn man es trotzdem zu beobachten glaubt, assoziiert man diese Beobachtung sogleich mit einer gewissen Rückständigkeit der Akteure dieser „religiös“ markierten Gewalt. Diese Gewalt scheint nicht in die Gegenwart zu passen. Sie „gehört der Vergangenheit an“, obwohl sie in unserer Gegenwart stattfindet. Da für einen westlichen/europäischen Beobachter die religiöse Gewalt meist aus anderen Teilen der Welt stammt oder dort stattfindet, führt dies zusammen mit den oben angeführten Vorstellungen zu einer einschneidenden Erfahrung von Ungleichzeitigkeit: der Westen und andere Teile der Welt leben anscheinend nicht in der gleichen Zeit. Während der Westen in der Gegenwart lebt, verbleiben andere Teile der Welt in einer je unterschiedlichen Phase der Vergangenheit. Begriffe wie „Steinzeit“, „Mittelalter“ sind dabei schnell zur Hand – v.a. wenn es eben um vermeintlich „religiöse“ Gewalt geht.

In dieser Assoziationskette, die „Religiöse Gewalt“ hervorruft, spielen natürlich die Begriffe Religion und Gewalt, aber auch ihre Einbettung in Raum und Zeit offensichtlich eine gewichtige Rolle. Raum und Zeit strukturieren unsere moderne Selbstwahrnehmung an entscheidenden Stellen. Überhaupt ist die Einordnung vieler aktueller Phänomene geprägt von einer modernen Macht-Wissen-Ordnung, in der Zeit und Raum klassifizierende Rollen übernehmen, aber auch selbst immer wieder klassifiziert werden. Den monumentalen Veränderungen im Machtgefüge der Welt in der Moderne entspricht in diesem Zusammenhang eine neue legitimierende Wissensordnung, an dessen vorläufigem Ende unsere Gegenwart steht, in der wiederum selbst erhebliche Transformationen stattfinden.

Im ersten Teil dieser Arbeit möchte ich die räumliche und zeitliche Strukturierung dieses Macht-Wissen-Gefüges an den für diese Arbeit entscheidenden Punkten nachvollziehen. Es wird zunächst versucht, den Wandel, bzw. die Schaffung von Vorstellungen zu Zeit und Raum im „Innenraum“ der Moderne zu verstehen um später diese in ihren kolonialen Kontext einzuordnen. Diese Einordnung wird es

ermöglichen, von einem „kolonialen Raum-Zeit-Regime der Moderne“ zu sprechen, von dessen ordnenden Raster unsere Wahrnehmung noch heute geprägt ist.

Das zweite Problem ist die moderne Wahrnehmung von Religion, die ich im zweiten Teil ausarbeiten will. Auch wenn heute der Begriff Religion universal anwendbar zu sein scheint, weist er doch eine relativ junge Geschichte auf. Was wir heute unter Religion verstehen, hat eine zeitlich und räumlich lokalisierbare Entstehungsgeschichte, von der aus sie mehr oder weniger vollständig universalisiert worden ist. Ihre Universalisierung spielt sich dabei in einem Rahmen ab, in dem in kolonialen Kontexten generiertes Wissen in der kolonialen Metropole – v.a. unter dem Begriff der „Weltreligion“ – zusammengefasst, klassifiziert und geordnet wird. Ein anderes Raster entsteht hier, das zusammen mit dem kolonialen Raum-Zeit-Regime der Moderne, die Welt in Religionen, Kulturen, etc. unterteilt und sie in einem Entwicklungsgefälle einordnet.

Max Webers Werk dient hier einerseits als exemplarisches Beispiel, wie diese Ordnungen an der Schwelle zum 20. Jahrhundert und im Entstehungskontext der Soziologie, bzw der modernen Wissenschaft im allgemeinen, verarbeitet werden. Die Beziehung, die Weber in seinem religions- und herrschaftssoziologischen Werk zwischen Gewalt, Politik und Religion, und v.a. zwischen Islam und Gewalt knüpft, bilden das abschließende Argument dieser Arbeit, das ich im letzten Teil dieser Arbeit entwickeln will.

Andererseits kann diese Arbeit auch als ein Vorschlag für eine neue Facette der Kontextualisierung von Webers Werk gesehen werden. Ich habe jeweils an den Enden des ersten und des zweiten Teils meiner Arbeit, in denen ich je zwei genealogische Linien gezogen habe – Raum/Zeit und Religion –, Webers Werk versucht, in diese Ordnungen einzufügen, um schließlich im letzten Teil der Arbeit allein auf das Werk Webers – zumindest auf die für uns relevanten Teile – einzugehen.

Max Weber habe ich aus verschiedenen Gründen für diese Arbeit gewählt. Zunächst sind seine Arbeiten nicht einfach ein Produkt des 19. Jahrhunderts, das stark ideologisierte Vorstellungen von Fortschritt und Evolution hatte und in denen sich die Vorstellungen, die ich in den ersten beiden Teilen darstelle, viel deutlicher zeigen. Weber hat einen bedeutend komplexeren methodologischen Apparat entwickelt, der

ihm dabei half, die ideologisch geprägten Vorstellungen des 19. Jahrhunderts über Objektivierung und Verwissenschaftlichung ins 20. Jahrhundert zu bringen. Am Ende des ersten Teils werde ich auch auf Webers methodologische Grundlagen eingehen.

Darüber hinaus hat Weber eine umfangreiche Religionssoziologie wie auch eine ebenso bedeutende Herrschaftssoziologie entwickelt. Staat, Politik, Gewalt und Religion sind schließlich auch die Zusammenhänge, die mich am Schluß dieser Arbeit interessieren. Aber auch bei Etablierung, oder zumindest Verbreitung der heute noch geläufigen Unterteilung in fünf, bzw. sechs Weltreligionen hat Weber eine Rolle gespielt.

Schließlich findet Webers wissenschaftliche Entwicklung in einer Zeit statt, in der Europa in die Hochphase des Kolonialismus eingetreten ist und Deutschland versuchte, Kolonialmacht zu werden. Nicht zuletzt war auch die Wirkungsbreite Max Webers bedeutsam. Schließlich rechnet man in vielen Bereichen auch außerhalb der Soziologie sein Werk zum klassischen Kanon.

# I. Raum und Zeit

## 1. Die Zeit der Moderne

### 1.1. „Natürliche“ und kulturelle Ordnungen der Zeit

Das moderne „Selbstbewußtsein“ ist wesentlich zeitlich und räumlich strukturiert. V.a. aber Zeit spielt zunächst für das moderne Bewußtsein eine besondere Rolle, und zwar in mehreren Hinsichten. Für jemanden, der sich nicht ausführlicher damit beschäftigt, scheint Zeit gleichförmig, linear voranzuschreiten und aufgrund seiner abstrakten Natur absolut und universal zu sein. Bestenfalls unterscheidet man zwischen einem subjektiven Zeitgefühl und einer objektiven Zeit.

Wenn man die Zeit aber in dem kulturellen Kontext betrachtet, in dem sie eingebettet ist und war, ist es nicht mehr so einfach, von einer universalen, gleichförmigen Zeit zu sprechen. Der Vorstellung von Zeit als etwas universelles, absolutes entspricht womöglich das physikalische Konzept von Zeit am ehesten, das aber, wie wir noch sehen werden, selbst kulturelle Voraussetzungen hatte. Die Entwicklung dieses Konzepts im Europa des 13./14.Jahrhunderts hat entscheidende Auswirkungen auf das westlich moderne Verständnis von Zeit gehabt. Dem dieser Zeit vorausgehenden Frühmittelalter fehlt – so das moderne offizielle Narrativ – noch jegliche Genauigkeit von Zeitangaben, was aber fast noch wichtiger ist: sie hat einen religiösen, sakralen Charakter. Vom letzten Drittel des 13.Jahrhunderts bis zum letzten Drittel des 14.Jahrhunderts ändert sich in Europa das Verständnis der Zeit jedoch grundlegend. War sie vorher ungenau, sakral, liturgisch, künstlich und in klerikaler Hand, findet dann relativ schnell eine Rationalisierung, Objektivierung, Physikalisierung und Säkularisierung (Profanisierung) der Zeit statt.<sup>1</sup> (Leclercq, 1974, S.5ff) Der Wandel des

---

<sup>1</sup> Bereits in dieser Beschreibung sehen wir, wie allmählich eine Art konfrontativer Stellung zwischen Wissenschaft und Religion aufgebaut wird, die im Spätmittelalter noch kaum zu beobachten sein dürfte. Darüber hinaus fällt bei dieser Beschreibung auf, dass die außereuropäischen Einflüsse zwar nicht vollends unterschlagen, aber nur in Randbemerkungen und Fußnoten erwähnt werden. Der Eindruck, eine genuin europäische Entwicklung nachvollzogen zu haben, ist bleibend.

Zeitverständnisses ist in dieser Beschreibung von Leclercq v.a. ihrer Säkularisierung geschuldet, was er mit Bezug auf Jaques le Goff wie folgt zusammenfasst:

„Es gibt einen Übergang von der ‚theologischen‘ zur ‚technologischen‘ Zeit, einen Übergang von einer ‚ewig Neubeginnenden, fortdauernd-unvorhersehbaren, natürlichen Zeit‘ zu einer meßbaren, vorauszusehenden, künstlichen Zeit, da diese durch ein mechanisches Instrument, das dem Erfindergeist des Menschen seinen Ursprung verdankt, festgelegt und auf eine Arbeit hin ausgerichtet ist, die der Mensch erfüllen muß; ein Werk, das der Mensch produzieren muß und das einen wirtschaftlichen Wert darstellen wird. Also Zeiterfahrung und Zeitbegriff haben sich tiefgreifend gewandelt, und in allen Bereichen. Zwischen dem, was sie im Frühmittelalter waren, und dem, was im 13. und 14. Jahrhundert daraus wird, liegt der Abstand, der das Empirische und das Wissenschaftliche trennt, Natur und Mechanik, religiös und profan, die Theologie von der Philosophie, die kleine Gruppe der Kleriker und Mönche vom allgemeinen Bürgertum. Man stellt eine Laizisierung und Säkularisierung der Zeit fest. Für die Kleriker und alle anderen, die es wünschen, behält sie natürlich ihren sakralen Charakter, aber sie ist nicht mehr einseitig religiös. Wenn sie es aber ist, dann auf eine neue Art und Weise.“ (Leclercq, 1974, S.16)

Ob die in dieser Beschreibung hervorgehobenen Auswirkungen bereits damals ihren Ursprung hatten, kann ich nicht sagen; aber ich denke, dass diese und ähnliche Lesarten der Geschichte eher dem Zweck dienen, das heutige moderne Selbstverständnis zu stützen. Diesem Selbstverständnis nach hat die Moderne – im Gegensatz zu anderen Kulturen und früheren Epochen – sich auf diesem „natürlichen“, physikalischen Konzept von Zeit gegründet und das „Zeit-Konzept des linear irreversiblen ‚Zeitpfeils‘ zur verbindlichen Grundlage“ erhoben. (Assmann, 2013, S.24) Diese physikalische Zeit scheint keinen Inhalt zu haben und vollkommen abstrakt zu sein. Sie dient als eine Art leeres Gefäß, das die bis dahin vorhandenen Zeitkonzepte, also die auf religiösen, kosmologischen, lebensweltlichen Rhythmen basierenden Zeitformen, in sich aufnehmen kann. Sie „ist [...] deshalb geeignet, allen diesen kulturellen Erscheinungen ein übergeordnetes einheitliches Maß zu geben. Im 17. und 18. Jahrhundert, so ist immer wieder betont worden, hat sich ein neues

Zeitverhältnis etabliert, das mit traditionellen kulturellen Zeitgestalten gebrochen und die physikalische Zeit selbst zum Rückgrat der westlichen Kultur gemacht hat.“ (Assmann, 2013, S.47) Was also im 13./14.Jahrhundert seinen Anfang genommen hat, schließt im 17./18.Jahrhundert seine Entwicklung ab und wird allmählich zu einem – auch über koloniale Machtverhältnisse mitgetragenen – universalisiertem Verständnis von Zeit.

Hier ist noch einmal zu betonen, dass die „natürliche“ oder „physikalische“ Zeit in diesem Prozess keineswegs so neutral bleibt, wie man vermuten könnte. Vielmehr wird durch die Inkorporierung in das moderne Selbstverständnis „die objektiven Eigenschaften der physikalischen Zeitordnung mit spezifisch modernen kulturellen Bedeutungen, Werten und Imperativen aufgeladen. Korrekter wäre deshalb die Formulierung, dass die Moderne die physikalische Zeitordnung kulturalisiert hat.“ (Assmann, 2013, S.25) Assmann weist in diesem Zusammenhang nochmal darauf hin, dass die Zeit also keine rein „objektive“ Entität ist, sondern – auch wenn sie auf einem physikalischen Konzept beruht – im wesentlichen kulturell konstruiert ist. Die Form, die sie heute angenommen hat, die Bedeutungen, die sie mit sich trägt, sind kulturell bedingt und historisch kontingent.

## 1.2. Das moderne Zeitregime

### **Zeit und Macht, Moderne und Zeitlichkeit**

Gleich nach der Feststellung, dass Zeit auch kulturell konstruiert ist, schließt sich die Frage an: Worin liegt die Motivation in einer kulturellen Konstruktion von Zeit? Wozu dient sie, was bewirkt sie?

Wenn man die Zeit – sofern überhaupt möglich – „absolut objektiv“ betrachten würde, käme man wahrscheinlich zu dem Schluß, dass sie nicht zu fassen ist: ein stetig andauernder, ununterbrochener Fluß – oder eine unendliche Aneinanderreihung punktförmiger, eindimensionaler Einzelmomente, aus denen weder Sinn noch Bedeutung generiert werden könnte, würde man sie nicht anhand von bestimmten Kriterien zusammenfassen. Genau hier beginnt schon die kulturelle Konstruktion der

Zeit, da sie über Zusammenfassung Sinnhaftigkeit und Bedeutung sucht und schafft. Um diese „sinnlose“ Aneinanderreihung von Einzelmomenten und der eigentlichen Unverfügbarkeit der Zeit zu entgehen, fasst man die Zeit also „in kulturelle Konstruktionen von Dauer.“ (Assmann, 1998, S.8) Damit wird der zeitlichen Erfahrung Sinnhaftigkeit verliehen. Aber nicht nur das individuelle oder kollektive Bedürfnis nach Sinn spielt hier eine Rolle, sondern auch die Aufrechterhaltung bestimmter Macht/Wissen-Konstellationen. „Diese [kulturelle Konstruktion von Dauer] sichert die Kontinuität von Macht und die Geltung von Wahrheit, sie besteht aber auch in einem gemeinsamen Bezugsraum, der als ein stabilisierendes Netz individuelle Wahrnehmung steuert, Bewertungskriterien für Erfahrung und Lebensdeutung zur Verfügung stellt, Handlungsmöglichkeiten eröffnet und Orientierungen dafür vorgibt.“ (Assmann, 1998, S.8)

Diese Beziehung von zeitlichen Konstruktionen zu Macht/Wissen-Konstellationen dürfte es wohl in allen historischen Epochen gegeben haben. Da uns hier aber v.a. moderne westliche Gesellschaften in ihrer Kontrastierung zu traditionell westlichen Gesellschaften interessieren, stellt sich hier besonders die Frage: Was macht die kulturelle Konstruktion von Zeit in der Moderne aus?

Assmann spricht in Bezugnahme auf Francois Hartog von einem „Zeitregime der Moderne“, das sich durch bestimmte Eigenschaften von früheren Zeitregimen unterscheidet. Unter einem allgemein kulturellen Zeitregime versteht Assmann „[...] einen Komplex kultureller Vorannahmen, Werte und Entscheidungen, der menschliches Wollen, Handeln, Fühlen und Deuten steuert, ohne dass diese Grundlagen vom Individuum selbst bewusst reflektiert werden.“ (Assmann, 2013, S.19) Der kontrastierende Hintergrund, vor dem sich das spezifisch moderne kulturelle Zeitregime abhebt, sind die Zeitregime „traditioneller“ Gesellschaften. Wenn man davon ausgeht, dass das moderne Zeitregime sich über koloniale und kapitalistische Mechanismen weltweit ausgebreitet hat, kann man sagen, dass es derzeit nur ein dominantes Zeitregime gibt, das alle anderen, historisch und kulturell dagewesenen Zeitregime mehr oder weniger transzendiert hat. Das kulturelle Zeitregime ist dabei nicht nur eine Dimension der Moderne unter anderen, sie stellt vielmehr die Grundlage dar, auf der sich die Moderne gründet. Zunächst ist der Begriff „Moderne“

selbst, etymologisch gesehen, ein Zeitbegriff. Aber auch außerhalb des etymologischen Bezuges hat die Moderne zur Zeitlichkeit eine Beziehung, die sie schlechthin konstituiert. Dies zeigt sich im Sprachwandel, mit der laut Koselleck seit der Sattelzeit – Koselleck lässt in dieser „Sattelzeit“ die eigentliche Neuzeit, sprich Moderne, beginnen – eine *Verzeitlichung* der Begriffe einhergeht, so dass die Begriffe nicht mehr statisch, sondern verzeitlicht gebraucht werden: wie z.B. „Bedürfnissteigerung“ statt dem statisch verstandenen „Bedürfnis“. Das Beispiel zeigt auch sehr eindringlich die zukunftsbetonte Natur des Zeitverständnisses der Moderne. Der Begriff Emanzipation ist ein weiteres Beispiel Kosellecks, in dem die rechtliche Bedeutung des Mündigwerden einer Person zunächst auch auf die Ablösung ständischer Vorrechte angewandt wird, um sich schließlich zu einem allgemeinen, verschieden interpretierbarem Zukunftsbegriff zu wandeln, der sich gegen Herrschaft im Allgemeinen richtet. (Koselleck, 1974, S.XVIf)

Auch wenn ich hier auf die spezifischen Eigenschaften des modernen Zeitregimes eingehe, geht es mir nicht etwa darum, lediglich unser heutiges „Zeitgefühl“ herauszuarbeiten. Vielmehr soll damit gezeigt werden, wie sehr dieses Zeitgefühl von der Kontrastierung mit einer spezifisch (konstruierten) Vergangenheit und vermeintlich dort hängengebliebenen Gegenwart abhängt.

### **Bruch und Periodisierung: Die Moderne ordnet ihre Anderen**

Eine der wichtigsten Unterschiede des modernen im Gegensatz zu früheren Zeitregimen ist die Betonung des Bruches statt der Beharrung auf Kontinuität. Die Dramatisierung von Unterschieden zu früheren Zeiten (und anderen Kulturen) ist ein wesentliches Merkmal des modernen Zeitregimes, und damit auch der Moderne selbst. Es wird eine starke Polarisierung von (einer bestimmten, manchmal auch imaginierten) Vergangenheit und (einer bestimmten) Jetztzeit geschaffen, und der Bruch zwischen diesen beiden überhöht und universalisiert. Dabei ist bei früheren Zeitregimen zu beobachten, dass sie zwar auch Brüche erlebt haben, diese aber durch konstruierte Kontinuitäten zu glätten versuchten. Während der Bruch im modernen Zeitregime also zu etwas Positivem umgedeutet wird, war es „[...] die Aufgabe prämoderner und nichtwestlicher Zeitkulturen, der Grunderfahrung von Brüchen und

Diskontinuität etwas Wirksames entgegenzusetzen“, um „[...] die Gefahr eines Bruchs von Sinn und Legitimation zu vermeiden.“ (Assmann, 2013, S.140) Diese Bevorzugung des Bruches machte es möglich, einen neuen, als voraussetzunglos gedachten Anfang zu setzen. Alle historischen Bezüge, alle Kontinuitäten wurden vermeintlich gekappt, eine leere Seite aufgeschlagen. Assmann sieht in dieser Fiktion des Anfangs sogar einen zentralen Gründungsmythos der Neuzeit. (Assmann, 2013, S.155)<sup>2</sup>

Die Moderne stellt, neben anderen Bedeutungsdimensionen, auf die ich später zurückkommen möchte, in erster Linie die Bezeichnung einer Epoche dar. Neuzeit und Moderne werden dabei im Deutschen fast synonym verwendet. So spricht man von „früher Neuzeit“, während im Englisch von „early modern period“ die Rede ist. Die Neuzeit, bzw. Moderne hebt sich dabei in der heute (im deutschsprachigen Raum) noch immer geläufigen Unterteilung vom Mittelalter und Antike ab. Diese Unterteilung ist selbst ein Produkt der Neuzeit und hat, Dieter Mertens zufolge, eine, an einem bestimmten Autor illustrativ festzumachende Geschichte: In den Jahren 1675 und 1685 werden vom gleichen Autor, dem Gymnasialrektor Christophorus Cellarius (Christoph Martin Keller, 1638-1707), zwei Kompendien zur alten Geschichte herausgegeben. Die erste Ausgabe nimmt die traditionelle, heilsgeschichtlich inspirierte Periodisierung auf, die im westlichen „Mittelalter“ entsandten ist – mit der Geburt Christi als zentralem Punkt. Nur zehn Jahre später übernimmt die zweite Ausgabe seines Kompendiums die Periodeneinteilung der Renaissance in Antike, Mittelalter und Neuzeit und wendet sie erstmals universalhistorisch auf die Staatengeschichte an. Nach der alten Geschichte wird ein Kompendium zum Mittelalter und eines zur Neuzeit verfasst. Das Gesamtwerk erhält dann auch den Namen *Historia universalis*. (Mertens, 2008, S.143, Beck 2015)

Dass der in diesem Namen – *Historia universalis* – geführte Anspruch auf Universalität dabei nicht einmal für den Mittelmeerraum gelten kann, beschreibt Mertens wie folgt: „Die von Konstantin bis zur Eroberung Konstantinopels reichende Zeit beschrieb Cellarius sodann (1688) als die ‚barbarischen Jahrhunderte‘ des *medium aevum*. Daran schloß er (1693) die Darstellung der *historia nova* an. Mit dieser nunmehr profanen

---

<sup>2</sup> Im Gegensatz zu früheren Zeitregimen, in denen Ursprünge in eine mythische Zeit verlegt wurden, sind im modernen Zeitregime Anfänge in greifbar historischer Zeit veranschlagt und für menschliches Eingreifen offen.

Epocheneinteilung der Weltgeschichte hat Cellarius in der Geschichte der Geschichtsschreibung selber Epoche gemacht. Seine Trias hat sich durchgesetzt, wengleich mit mehr Erfolg als Recht. Denn sie wird allein schon den drei Herrschafts- und Kulturbereichen, welche die antike Mittelmeerwelt ablösten, also dem griechisch-byzantinischen, dem islamisch-arabischen und dem lateinisch-fränkischen, nicht gerecht. Sie gilt nur für den letzten; der erste kennt nicht die »neue« und der zweite nicht die »antike« Epoche, so dass die »mittlere« auch nicht ihr Mittel-Alter ist.“ (Mertens, 2008, S.143) Die *Historia universalis* ist also im Prinzip eine säkulare Abstraktion lateinisch-westlicher Geschichtsschreibung, die sich über die (kolonial mitgetragene) Universalisierung der westlichen Wissensordnungen weltweit etablieren sollte und noch heute gebräuchlich ist – wobei man nicht unterschlagen sollte, dass sie von vielen Historikern als unzureichend angesehen wird. Zu beachten ist aber, dass – wie auch in der o.g. Ausführung von Mertens klar wird – es ein deutlich wertendes Verhältnis Cellarius' zur Vergangenheit gibt, insbesondere zum „barbarischen“ Mittelalter, das als Kontrast zur Neuzeit dient.

Die *Historia nova* des Cellarius' beschreibt noch die *nova aetas*, die „neue Zeit“, mit der man auch schon im 16. und 17. Jahrhundert die Gegenwart als neu umschrieb. (Jaeger, 2014) Das Substantiv „Neuzeit“ als Terminus lässt sich aber erst im 19. Jahrhundert nachweisen. (Feil, 1987, S.13)

Wie bereits erwähnt fällt der Begriff Neuzeit mehr oder weniger mit dem Begriff der Moderne zusammen. Die Begriffsgeschichte des Wortes „Moderne“ ist aber insofern interessant, als sie auf die Bewertung der „Neuzeit“ verweist. Ursprünglich lässt sich „modern“ zurückführen „[...] auf die temporale Unterscheidung zwischen modernen und vergangenen Zeiten, wie sie seit der Antike mit dem Begriffspaar *modernus/antiquus* vorgenommen worden ist.“ (Jaeger et al., 2014) Im Mittelalter war der Begriff „moderni“ noch immer geläufig und diente – wie schon in der Antike – als Gegenbegriff zu „antiqui“. Hier sind sie im Plural angeführt, da sie bestimmte Gruppen von mittelalterlichen Autoren, bzw. anderen Akteuren bezeichnen. Es gibt im Mittelalter verschiedene Wertungen zu den „antiqui“ und „moderni“ – die weder insgesamt negativ noch allgemein positiv ausfallen. Zur Gebrauchsweise dieser Begriffe vom 9. – 12. Jh. führt Elisabeth Gössmann an, dass die folgenden, sehr unterschiedlichen Bedeutungsmöglichkeiten gegeben waren:

„[...] 1. die heidnisch-antiken Autoren als ‚antiqui‘ im Gegensatz zu den christlichen Schriftstellern als ‚moderni‘. In diesem Sinne gehört z. B. Boethius zu den ‚moderni‘.

2. Die Kirchenväter als ‚antiqui‘ im Gegensatz zu den mittelalterlichen Philosophen und Theologen als ‚moderni‘. Der gleiche Boethius gilt nach dieser Bezeichnungsweise als ein ‚antiquus‘. Es ist aber auch die dreifache Klassifizierung möglich: ‚philosophi‘ (vorchristliche), ‚patres‘ (Kirchenväter), ‚moderni‘ (mittelalterliche Autoren), wobei modern die Abhebung sowohl gegenüber der vorchristlichen wie gegenüber der christlichen ‚antiquitas‘ ist.

3. Die Gläubigen des Alten Testaments im Gegensatz zu den Christen als ‚moderni‘.

4. Verschiedene Stufen der Rezeption der aristotelischen Logik im 12. Jahrhundert und die spätmittelalterlichen Bezeichnungen ‚via antiqua‘, ‚via moderna‘.

5. Die jeweils unmittelbar vorhergehende Generation von Lehrern, also eine dem Mittelalter immanente ‚antiquitas‘“ (Gössmann, 1974, S.43)

Weder antik noch modern sind hier also in eindeutig durchgehender positiver oder negativer Weise assoziiert. Vielmehr variiert ihre Wertung den Umständen entsprechend.

Erst die Renaissance hat mit der „Wiederentdeckung“ und „Wiederbelebung“ antiker Kultur, der (klassischen) Antike eine eindeutig positive Wertung zugewiesen und sie als Vorbild für die Gegenwart gesehen. Zwar spielt hier die Bezeichnung „modern“ noch kaum eine Rolle, aber die Opposition zum Mittelalter ist konstitutiv für die Renaissance: Im Mittelalter erkennt sie eine lange Ära der Dekadenz seit der Spätantike, wo die Künste weit hinter die Antike fallen, um erst wieder 1360 -1500 (also erst in der Renaissance) die hohe Qualität der antiken Vorbilder zu erreichen. (Walther et al., 2014) Für dieses negative Bild des Mittelalters ist v.a. der Frühhumanist Petrarca verantwortlich. Er verkehrt die traditionell heilsgeschichtliche Periodisierung mit Christi Geburt und Endzeit als markanten Punkten um: das ursprünglich auf die dunkle heidnische Vergangenheit Roms folgende helle christliche Zeitalter beschreibt Petrarca erstmals als „*medium tempus*“ und umschreibt es als finster und barbarisch: Das dunkle Mittelalter der Renaissance und des

Humanismus wird geschaffen (Hirschi/Kreuziger-Herr, 2014), die christliche Heilsgeschichte verdrängt.

Hier entsteht dann auch die Vorlage für die Periodisierung Cellarius'. Es gibt aber noch einen Zwischenschritt: Kurz vor dem Erscheinen seiner *Historia Universalis* gibt es einen Streit, der sich ebenfalls um das Problem des Verhältnisses von Antike und Gegenwart dreht: Die „Querelle des Anciens et des Modernes“. Ein Gedicht von Charles Perrault, das die Überlegenheit der Moderne stark betont, vorgetragen 1687 an der Académie Française, lässt erneut einen Streit um die Bedeutung der Antike für die damalige Gegenwart beginnen. War es in der Renaissance die Wiedergeburt der Antike, zentriert auf deren Nachahmung (*imitatio*) – bzw. auch bereits einer konkurrierenden Nachahmung (*aemulatio*), die das Vorbild übertreffen könnte (Wiedner, 2014) – beginnt sich jetzt langsam ein sicheres Überlegenheitsgefühl nicht nur dem Mittelalter, sondern auch der Antike gegenüber zu etablieren. Der Streit entfesselt sich v.a. „[...] um das Verhältnis von *ingenium* (und mit *ingenium* verbunden sind die Begriffe des Geschmacks, des *common sense*, des *bon sens*, des *criticism*, der Urteilskraft, des Genies, des Schöpferischen, der Erfindungskraft, *inventio* usw.) und *iudicium* (mit diesem Begriff verbinden sich die Begriffe von *studium*, *ars*, *ratio*, Verstand, Begriff, Regel, Methode, Experiment usw.)[...]“ (Schmitt, 2006) Es bildet sich „bald diejenige Lösungsstrategie für den Streit zwischen Moderne und Antike aus, der auch Perrault wieder folgen wird: Fortschritt hat seine Bedingungen v. a. im Bereich des *iudicium*, im Bereich von Intellekt, Methode, Regel, Erfahrung; im Bereich des *ingenium*, wo es um Geschmack, Anschauung und Gefühl geht, gibt es keine vergleichbaren Fortschrittskriterien, hier kann die Antike gleichwertig oder sogar überlegen sein.“ (Schmitt, 2006) Ähnliche Debatten gibt es auch in England („The Battle of the Books“) und im deutschsprachigen Raum. In all diesen Debatten etabliert sich schließlich die Überlegenheit der Moderne zumindest im Bereich des *iudicium* (des Rationalen, Wissenschaftlichen), auch wenn manchmal schon damals an der prinzipiellen Vergleichbarkeit der Epochen gezweifelt wird.

Hier entsteht nicht nur ein besonderes Bewußtsein für die Überlegenheit der eigenen Epoche, sondern es geht v.a. einher mit einem radikalen Bruch: „Obwohl es auch in Antike und Mittelalter viele Formen einer Entgegensetzung des Neuen gegen das Alte gibt und viele dort ausgebildete Topoi von den Gegnern in den neuzeitlichen Formen

der *Querelle* weiter benutzt werden, gibt es in keiner dieser Auseinandersetzungen das Bewußtsein eines radikalen Traditionsbruchs. Die spezifischen Gründe, die dazu geführt haben, das Mittelalter zu einer 'Nullzeit' zu erklären, machen erst das Besondere der modernen Formen der *Querelle* aus.“ (Schmitt, 2006)

Nach dem Humanismus der Renaissance, der zunächst nur in der Antike das ideale Vorbild entdeckt, erhebt sich im Anschluß an die *Querelle* das moderne Zeitalter schließlich selbst zur höchsten Stufe der Entwicklung. Diese Entwicklung betrachtet die Moderne aber nicht als kontinuierlich gewachsen, sondern vielmehr nach einem Bruch mit der stagnierenden „Nullzeit“ des Mittelalters herbeigeführt: einem radikalen Bruch mit der traditionellen Gesellschaft, die fortan der Moderne als Negativfolie dienen soll.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Eins muss der Vollständigkeit halber noch angemerkt werden: Bis hierher wurde versucht zu skizzieren, wie der Bruch mit der traditionellen Gesellschaft mehr oder weniger initiiert wurde. Von der Initiation bis zur Durchsetzung und Etablierung dieser Ideen vergehen aber noch zwei bis drei Jahrhunderte. Darauf verweist Reinhardt Koselleck mit dem Begriff der „Sattelzeit.“ Koselleck vermutet, „daß sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer *topoi* vollzogen, daß alte Worte neue Sinngehalte gewonnen haben, die mit Annäherung an unsere Gegenwart keiner Übersetzung mehr bedürftig sind. Der heuristische Vorgriff führt sozusagen eine „Sattelzeit“ ein, in der sich die Herkunft zu unserer Präsenz wandelt. Entsprechende Begriffe tragen ein Janusgesicht: rückwärtsgewandt meinen sie soziale und politische Sachverhalte, die uns ohne kritischen Kommentar nicht mehr verständlich sind, vorwärts und uns zugewandt haben sie Bedeutungen gewonnen, die zwar erläutert werden können, die aber auch unmittelbar verständlich zu sein scheinen. Begrifflichkeit und Begreifbarkeit fallen seitdem für uns zusammen.“ (Koselleck, 1974, S.XV) Den ideengeschichtlichen Hintergrund dafür erklärt Koselleck an anderer Stelle wie folgt: „Der theoretische Vorgriff der sogenannten Sattelzeit zwischen rd. 1750 und rd.1850 ist nun der, daß sich in diesem Zeitraum eine Denaturalisierung der alten Zeiterfahrung abgespielt habe. - Der langsame Schwund aristotelischer Bedeutungswerte, die noch auf eine naturale, wiederholbare und insofern statische Geschichtszeit verweisen, ist der negative Indikator für eine Bewegung, die sich als Beginn der Neuzeit beschreiben läßt. Alte Worte, etwa Demokratie, Freiheit, Staat, bezeichnen seit rund 1770 einen neuen Zukunftshorizont, der den Begriffsgehalt anders umgrenzt; überkommene *Topoi* gewinnen Erwartungswerte, die ihnen früher nicht innewohnten. Ein gemeinsamer Nenner des politisch-sozialen Vokabulars besteht darin, daß in steigendem Ausmaße Bewegungskriterien auftauchen.“(Koselleck, 2000, S.303)

## 2. Der Raum der Moderne

### 2.1. Die „natürlichen“ Ordnungen des Raumes

#### 2.1.1. „Sailing out of the Middle Ages“ – Natur beherrschen, Geschichte machen

Die Erfindung des Mittelalters durch die Renaissance als einer zeitlichen Negativfolie fällt zusammen mit einer Erneuerung der räumlichen (Selbst-)Wahrnehmung Europas durch die „Entdeckung Amerikas“. Die räumlichen Konstrukte „Neue Welt“/ „Alte Welt“, die dieser „Entdeckung“ folgten und die zeitlichen Konzepte „Mittelalter“ und „Tradition“ haben – mehr oder weniger gleichzeitig – eine neue raumzeitliche Erfahrung begründet. Dieses Ineinandergreifen räumlicher und zeitlicher Konzepte ist mit dem bei Elden erwähnten Ausdruck des „Sailing out of the Middle Ages“ (Elden, 2013, S. 242) sehr treffend beschrieben. In diesem Sinne hat also die Entdeckung Amerikas einen neuen Sinn für Raum und Zeit geschaffen (Mazzota, 2009, S. 148), wobei dieser frühe *spatial turn* im 16. Jahrhundert die Wahrnehmung der „alten“, wie auch der „Neuen Welt“ verändert hat. (Westphal, 2013, 5)

Mit dem frühen *spatial turn* im 16. Jahrhundert fällt auch die Entstehung der Idee von der Beherrschung der Natur zusammen. (Elden, 2013, S. 242) Während die Natur im Mittelalter noch als *liber naturae* verstanden wird – also als ein Buch, das mit den Fingern Gottes geschrieben und hauptsächlich kontemplativ erschlossen werden sollte – wird in der Moderne allmählich die Natur auf ihre zweckmäßige Nutzung hin betrachtet. Wissenschaft und Technologie werden dann die Instrumente werden, um schließlich die Natur zu beherrschen und zu dominieren. Veränderungen in Kunst und Wissenschaft im späten Mittelalter und der Renaissance haben dabei in diesem Sinne eine wichtige Rolle gespielt, in dem sie eine über ihren Bereich hinausgehende Wirkungen entfaltet und weitreichende Transformationen bewirkt haben, von denen die in unserem Kontext bedeutsamen Giuseppe Mazzota wie folgt zusammenfasst: „First, the traditional idea of Euclidean space changed: space was no longer

understood as a fixed entity. It became a malleable, fluid reality to be understood in the terms of the contingent conditions of the spectator. Second, philosophers and scientists (Leonardo 1452–1519, Copernicus 1473–1543, and eventually, Telesio, Gassendi, and Galileo) turned to the study of natural phenomena, to an empirical investigation of nature, light, and space. Third, the notion of perspective and space introduced the idea of making: the ancient belief in the superiority of contemplation over action, of contemplation as the end of knowledge, gave way to the principle of making. We make the world, just as we make our history and ourselves.“ Mazzota (2009, S.156) <sup>4</sup> Der genannte *spatial turn*, das empirische Studium der Natur und die Entwicklung der Perspektive sind Mazzota zufolge also die wichtigen Elemente, die das räumliche Verständnis und gleichzeitig das Selbstbild des europäischen Menschen in der frühen Neuzeit verändern: von der antiken Kontemplation zum modernen Handeln.

Mit Walter Mignolo kann man noch hinzufügen, dass die genannten Veränderungen im 16. Jahrhundert – nicht nur in der Perzeption des Raumes, sondern auch damit verbunden mit der Wahrnehmung der Zeit – eng mit der Auflösung des Eingebettetseins in natürliche Zusammenhänge verbunden sind: „Both, the separation of space and time from cosmological experience of time (four seasons, the time of the harvest, the movement and the impact of the rotation of earth and moon around the earth, etc.), explain in part the separation of ‚nature‘ from the human body: ‚natural phenomena‘ takes place out there, in space and time outside of us.“ (Mignolo, 2011, S. 158f) Die schrittweise Abstraktion der Raum- und Zeiterfahrung aus kosmologischen Zusammenhängen konfrontiert uns also mit einer Raumzeit, die von uns/unseren Körpern getrennt als etwas Äußerliches entgegentritt, so dass uns heute

---

<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang sind für Mazzota (2009, S.154) die Erfindungen zur Navigation und andere technische Neuerungen vor der Renaissance und aus anderen Teilen der Welt zwar beeindruckend, aber erklären nicht das, was am Anfang der Moderne entsteht. Nicht rein technische Entwicklungen, sondern vielmehr die Konzeption einer Manipulierbarkeit der Natur selbst sind der wesentliche Ausgangspunkt. In dieser Hinsicht ist diese Erklärung ähnlich jener Max Webers, der außereuropäische Entwicklung durchaus für sich würdigt, aber die „europäische Sonderentwicklung“ an sich immer isoliert betrachtet. Das „Rausdenken“, bzw. „Rausschreiben“ außereuropäischer, vormoderner und kolonialer Zusammenhänge für moderne europäische Entwicklungen, ist ein wichtiges Charakteristikum der europäischen Selbstbeschreibung, auf die ich immer wieder zurückkommen werde – in diesem Zusammenhang im nächsten Unterkapitel ausführlicher.

z.B. die Gegenüberstellung „Mensch und Natur“ kaum befremdlich anmutet. Vor dem 16. Jahrhundert dürfte das aber noch nicht so gewesen sein, da ein Begriff von Natur in diesem Sinne noch fehlte. Dementsprechend wurde im 14. und 15. Jh. beispielsweise Zeit noch in weiten Teilen der Welt nach ähnlichen Kriterien gemessen: Jahreszeiten, Tagundnachtgleichen, Sonnenwenden, etc. Der Fluß der Natur war bestimmend, in den auch der menschliche Rhythmus eingebunden ist. Erst später erfolgt die konzeptionelle Trennung von Natur und Mensch, die die Idee der Beherrschung der Natur durch den Menschen erst wirklich möglich macht. (Mignolo, 2011, S. 166)

### 2.1.2. Physik und Philosophie des Raumes: Raum und Zeit trennen, Raum und Denken quantifizieren

Die mittelalterliche Sprache hatte keinen spezifischen Begriff um das moderne Konzept Raum zu beschreiben. Um 1200 herum entsteht Raum im heute verwendeten Sinne von Ausdehnung, bleibt aber in seiner Bedeutung bis zum 16. Jh. noch immer zwischen *Ort* und *Zeit* schwankend. Erst Descartes führt 1644 das ein, was wir heute unter Raum verstehen. (Westphal 2013, S.39) Raum und Zeit, wie wir sie heute verwenden, sind Konzepte der Naturphilosophie der Neuzeit. In einer Entwicklung, die bei Descartes beginnt, werden mit Newton Raum und Zeit schließlich als absolute Entitäten postuliert. (Peters & Kessler, 2000, S.21)

Elden zufolge ist Descartes' Raumkonzept zurückzuführen auf die Unterscheidung zwischen Geist und Materie. Der Geist ist für Descartes eine *res cogitans*, die Materie hingegen *res extensa*, ausgedehnte Dinge. Die materielle Welt ist auf eine einzige Form reduziert, auf die Materie in Bewegung, die durch Ausdehnung verstanden wird. Ausdehnung ist hier die primäre Charakteristik, sie ist eine Eigenschaft auch des Raums. Der Ort kann wechseln, der Raum der eingenommen wird bleibt der gleiche. Nicht der Ort, sondern der Raum beansprucht Exklusivität. Diese Idee ist relativ neu im Vergleich zu den oben beschriebenen früheren Vorstellungen. Diese Idee erweitert Descartes und führt in der analytischen Geometrie oder Koordinatengeometrie, die vorher getrennten Bereiche Arithmetik und Geometrie zusammen. Ausdehnung ist

nicht mehr nur eine geometrische sondern wird eine physische Eigenschaft der Welt, die sie ontologisch determiniert. In ihr situieren, bewegen und ändern sich Dinge. Darauf baut auch Newton dann seine mathematische Wissenschaft der Natur auf. Descartes transformiert eine geometrische Vorstellung, Raum als Ausdehnung, in eine Art, die Welt zu verstehen. Geometrie ist nicht mehr nur eine Abstraktion, es wird ein Zugangsmodus zur Welt. Elden verweist in diesem Zusammenhang auch auf parallele Entwicklungen im politischen Denken, die sich mehr oder weniger gegenseitig beeinflussten: Sowie der moderne Staat ein radikaler Bruch mit der griechischen polis ist, ist Descartes Ansicht von Raum ein radikaler Bruch mit der euklidischen Geometrie<sup>5</sup>. Im *Discours de la méthode* von Descartes ist Geometrie meßbar, kartographierbar, strikt begrenzt und also kontrollierbar – und damit ist es genau das, was die modernen Ansichten über politische, nicht geographische, Grenzen ausmacht – die Grenzen des Staates. (Elden, 2013, S. 291ff)

Die Theorie des absoluten Raumes – jene räumliche Vorstellung, die zur Hauptquelle für die moderne Vorstellung von Raum wird und bis heute noch nachwirkt – etabliert sich aber erst bei Newton in vollem Ausmaß.<sup>6</sup> (Jammer, 1993, S. 2) Hier formuliert Newton Raum – und auch Zeit – als eigenmächtig existierend. Raum ist in diesem Sinne eine passive Arena, ein Setting für Objekte und ihre Interaktionen (Massey, 1992, S. 76) und zugleich ein festes System der Ordnung unabhängig von den Körpern, die sie enthält. Dieser Raum ist ein Container, immer dasselbe, statisch und unabhängig von allem anderen. Es wird zu einem rein mathematischen, quantitativen Konzept. (Peters & Kessl, 2000, S. 23) Im Gefolge von Newtons Theorie ersetzt die moderne Wissenschaft (v.a. durch Kopernikus, Kepler und Galileo) allmählich den

---

<sup>5</sup> Nach Elden hat diese - entgegen geläufiger Ansichten – keine Vorstellung von Raum. Obwohl Euklid keinen „Raum“ kannte, kann im 17.Jh als Fundament der „klassischen“ Physik vom „Euklidischen Raum“ gesprochen werden.

<sup>6</sup> Newtons Konzept des absoluten Raumes basiert dabei auf zwei heterogenen Elementen. Erstens auf der Emanzipation vom Substanz-Akzidens-Schema der Scholastik durch die italienischen Naturphilosophen in der Renaissance und zweitens auf theologischen Spekulationen um den Raum als Eigenschaft Gottes – Diskussionen die auf die jüdische Kabbalistik zurückgehen und im 17.Jh wieder aufgenommen wurden. (Jammer, 1993, S. 2) Leibniz und Huygens – erste Relativisten – kritisieren bereits dieses Konzept Newtons, Leibniz' Positionen bleiben aber bis zur zweiten Hälfte des 20.Jahrhunderts marginal: „As mentioned before, Leibniz especially can be seen as probably the best known opponent to Newton. Relative models of space, such as Leibniz's, refer to the consideration that a space cannot exist before the bodies which actually create the space.“ (Peters & Kessl 2000, 25)

vormodernen christianisierten Aristotelismus mit seinem qualitativen, geschlossenen und endlichen Kosmos durch ein quantitatives, offenes und unendliches Universum. Die Quantifizierung des Raumes geht einher mit der Geometrisierung und Mathematisierung des Raumes, was schließlich dazu führt, dass viele Akteure von der vorher legitimen Partizipation in Diskursen der Naturphilosophie nun ausgeschlossen sind. (Gingras, 2001, s.391ff.)

Diese „geometrische Methode“ breitet sich schließlich auch in den Bereich der philosophischen Methode aus, die die Gewissheit philosophischer Erkenntnis sichern soll, so wie die Mathematisierung die Gewissheit wissenschaftlicher Erkenntnis sichert. Besonders deutlich wird das bei Kant. Der absolute Raum und die absolute Zeit Newtons werden bei Kant zu *a priori* Prinzipien der Erkenntnis. Mit fast schon mathematischer Präzision definiert Kant verschiedene Begriffe zu Beginn seiner *Transzendentalen Elementarlehre* in der *Kritik der reinen Vernunft* (darunter Sinnlichkeit und Verstand, Anschauungen und Begriffe, Vorstellung und Empfindung, empirische Anschauung, Erscheinung, Materie, Transzendente Ästhetik, Transzendente Logik, etc.). Am Schluß dieser definitorischen Einleitung schreibt Kant folgendes: „Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis *a priori* gebe, nämlich Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beschäftigen werden.“ (Kant, 1998, S.96) Raum und Zeit bilden die Möglichkeit für alles, was der menschlichen Erkenntnis in Form der oben in Klammer aufgeführten Formen möglich ist. Zwar hat der Paradigmenwechsel im Raum-Zeit-Verständnis am Beginn des 20. Jahrhunderts (in Form der Relativitätstheorie) gezeigt, dass die Newton-Kantischen Kategorien nicht universal waren, sondern das Produkt eines historisch spezifischen Wissens (Larkins, 2010, S.2), trotzdem ist unser Alltagsverständnis von der Newton-Kantischen Raum-Zeit-Verständnis noch immer stark geprägt.

Die neuzeitliche Grundlegung der Konzepte von Raum und Zeit in der abendländischen Physik und Philosophie – hier äußerst knapp dargestellt – kann man als unter dem Einfluss des Naturalismus entstanden ansehen. Dieser Naturalismus, eine „metaphilosophische Position“, die v.a. seit dem 17. Jahrhundert an Einfluss

gewinnt und mit der Aufklärung einen Höhepunkt erreicht (Koppelberg, 2010, S.1712f), ist in vielen Bereichen unserer Arbeit bedeutsam. Im folgenden wird sie spezifisch nochmal von Bedeutung sein, da die naturalistische Vorstellung von Raum und Zeit kulturelle, politische und gesellschaftliche Folgewirkungen zeigen wird, die uns hier vornehmlich interessieren.

## 2.2. Die politischen Ordnungen des Raumes

### 2.2.1. Die Auflösung der Hierarchien: vom Kosmos zur Natur

Larkins zufolge war die mittelalterliche Kosmologie hierarchisch geordnet: es gab ein vertikales Raumverständnis, vom Heiligen zum Profanen. Das Universum wurde als die Gesamtheit der himmlischen und sublunaren Welt verstanden und die sublunare Welt als *orbis terrarum* (deutsch Erdkreis, Insel der Erde), das die Landmasse von Europa, Asien und Afrika umschloss. Im Gegensatz zur Antike, wo die Welt als Ort der Schönheit, Ordnung und Würde betrachtet wurde, war im Mittelalter die Welt beschmutzt durch Sünde – der Himmel allein war der Ort des Perfekten. Es wurde die *civitas dei* von der *civitas terrena* (bzw. *civitas diaboli*) unterschieden. Diese mittelalterliche kosmologische Vorstellung kombinierte Elemente aus der Physik Aristoteles', der ptolemäische Astronomie und der christlichen Theologie (Larkins, 2010, S. 63f), etabliert wird sie aber v.a. durch Pseudo-Dionysius, der mit seinem Werk – Ernst Cassirer zufolge – den vereinigenden Standard für das mittelalterliche Denken geschaffen hat. (Larkins, 2010, S. 54) Die Titel der beiden Hauptwerke Pseudo-Dionysius' sprechen für sich: *De coelesti hierarchia* (Die himmlische Hierarchie) und *De ecclesiastica hierarchia* (Die kirchliche Hierarchie). Für Cassirer hat dieses hierarchische Denken Pseudo-Dionysius' die gesamte gesellschaftliche und politische Vorstellungswelt des Mittelalters geprägt: „In religious life we find the ecclesiastical hierarchy that reaches from the Pope at the summit, to the cardinals, the archbishops, the bishops down to the lower degrees of the clergy. In the state the highest power is concentrated in the Emperor, who delegates this power to his inferiors, the princes,

the dukes, and all the other vassals. This feudal system is an exact image and counterpart of the general hierarchical system; it is an expression and a symbol of that universal cosmic order that has been established by God and which, therefore, is eternal and immutable.“ (Cassirer, zit in: Larkins, 2010, S. 58) Diese Hierarchie wurde zurückgeführt auf die Fleischwerdung Gottes, mit der die hierarchische Ordnung in die Welt kam, und im Körper Jesus vereint ist, d.h dass die Kirche als institutionalisierte Nachfolgerin Christus' die weltliche Herrschaft in ihrer Gesamtheit repräsentiert. (Larkins, 2010, S. 62)

Diese christlichen Vorstellungen fanden ihren Ausdruck auch auf den Karten dieser Zeit. In den *mappae mundi* des Mittelalters ist die christliche Symbolik in diesen Karten durch die zentrale Lokalisierung Jeruslaems gegeben. In der römischen und christlichen Antike und im frühen Mittelalter war Rom noch im Zentrum dieser Karten, erst nach den Kreuzzügen erhält Jerusalem diesen Platz. (Larkins, 2010, S. 70) Ein Beispiel dafür ist die Ebstorfer Weltkarte, die größte bekannte Weltkarte des Mittelalters mit einer Gesamtfläche von 12,75 m<sup>2</sup>. (Finger, 2014) Die runde Radkarte hat Jerusalem als Zentrum. An den Rändern der Karte ist Jesus' Kopf oben, die Hände jeweils seitlich und die Füße unten angeordnet, so dass die Welt mit dem Körper Jesus' gleichgesetzt ist.

Diese hierarchische Ordnung wird im 16. und 17. Jahrhundert, mit dem allmählichen Wegfall des kosmologischen Hintergrundes, beginnen sich zu transformieren. Die Veränderungen in diesen Jahrhunderten haben viel zu tun mit dem zentralen Begriff „Natur“, dessen Popularisierung wiederum aus der konfliktreichen Situation des 16. und 17. Jahrhunderts heraus verstanden werden kann. Die Konflikte dieser Zeit, die im Anschluss an die Reformation begonnen und mit dem Westfälischen Frieden 1648 geendet haben, werden heute im englischsprachigen Raum unter der Überschrift „European wars of religion“ abgehandelt. Die vielfältigen Ursachen für die damaligen Konflikte werden heute und wurden auch schon damals auf die „religiösen“ Gründe zugespitzt – also auf innerreligiöse Konflikte zwischen christlichen Konfessionen und interreligiösen Konflikten zwischen den Schriftreligionen Christentum, Judentum und

Islam. Die Wahrnehmung v.a. der Spaltung der christlichen Konfessionen führte dazu, dass der christliche Gottesbegriff in seiner Universalität immer zweifelhafter wurde. In dieser Situation bot das im Neuplatonismus dieser Zeit wiederentdeckte „Naturgesetz“ eine attraktive Alternative für das „göttliche“ Gesetz des Mittelalters. Es machte eine Gesellschaft denkbar, die „natürlichen“ Gesetzmäßigkeiten folgte – und da Naturgesetze universal sind, konnte man damit auch die gesellschaftliche Ordnung universal legitimieren.<sup>7</sup> Das Naturgesetz konnte später auch einen säkularen Universalismus stützen, da es unabhängig von kulturellen Gegebenheiten zu sein schien. Nachdem also Gott in seiner Universalität und die göttlich legitimierte Ordnung infrage gestellt werden konnte, war damit, Mignolo zufolge, auch die Rolle des Papstes und des Kaisers infrage gestellt. Die *orbis christianus* war in ihrer einheitstiftenden Funktion unterminiert. Eine neue politische Legitimierung war gefragt: ab dem 16. Jahrhundert sollten dann allmählich die Kirche und der Staat ein institutioneller Ersatz für Papst und Kaiser werden. (Mignolo, 2000, S. 726f) Diese Veränderungen führen zu einer neuen räumlichen Ordnung, die v.a. mit dem modernen Staat und dem Begriff Territorium – besonders wichtig auch für die Definition des Staates bei Weber – zusammenhängen.

### 2.2.2. Der politisch geordnete Raum: Von Zeit und Hierarchie zu Raum und Anarchie

#### **Von zeitlicher zu räumlicher Herrschaft**

Stuart Elden spürt in seiner aufschlußreichen Arbeit *The Birth of Territory* die Geschichte der Entstehung des politischen Konzepts Territorium im heute von uns verwendeten Sinne nach. Die entscheidenden Entwicklungen hin zum modernen politischen Gebrauch sieht er dabei noch vor der Neuzeit im Spätmittelalter verortet. Die raumbezogene Machtstruktur des Feudalismus im Mittelalter hatte Elden zufolge verschiedene wichtige Elemente, wobei zwar Land die größte Machtquelle dieser Zeit

---

<sup>7</sup> Wenn auch hier die christlichen Gottesvorstellungen im engeren Sinne nicht mehr berücksichtigt werden, bleibt der Naturbegriff in diesem Zusammenhang lange noch gleichbedeutend mit Gott.

war, aber zugleich nicht wirklich fixiert werden konnte: „But there was nothing inherently fixed, since lands were often redivided on the death of a ruler, with marriage, or following changes in political power. This model of political power was based on complex hierarchies of royalty, nobility, knights, and serfs, and the power of the church, but in practice worked through decentralization.“ (Elden, 2013, S. 154) Ein weiteres spezifisches Charakteristikum dieser Zeit war das genauso wenig fixierte Recht, eine Pluralität von lokalen Gesetzen mit unscharfen räumlichen Trennungen. Das Recht war gebunden an den Ort, wo man lebte.<sup>8</sup> Aufgrund dieser in mehrere Hinsichten fragmentierten, unstabilen Situation, konnte sich, Elden zufolge, noch kein Territorialsystem ausbilden und dementsprechend auch kein ausformuliertes Konzept von Territorium entstehen. (Elden, 2013, S. 156)

Zwei Ebenen des räumlichen Konflikts dieser Zeit sollten schließlich zur Zentralisierung von Macht, dem territorialen Denken und dem modernen souveränen Staat führen: Der Konflikt zwischen dem Papst und den Königen einerseits und der Konflikt zwischen König und Feudalherrn andererseits.

In diesem Zusammenhang wird am Ende des 13.Jh. die Beziehung zwischen dem Papst und den Königen das dominante Thema in der europäischen Politik werden. Der wesentliche Konflikt beginnt bereits nach dem Investiturstreit im 11.Jahrhundert. Die Kirche wird nach diesem Streit politischer als je zuvor. (Mertens, 2008, S.198) Beginnend bei Gregor VII. wird die juristische Seite mit der Kirchenhierarchie und Urteilskraft über weltliche Herrscher immer mehr über die spirituelle Seite der Kirche gelegt. Mit Innozenz III. wird diese Entwicklung ausformuliert, als ein verändertes Verständnis von der Rolle des Papstes nicht mehr als Nachfolger Petri, sondern als *vicarius christi*, dem Statthalter Christus auf Erden auch im juristischen Sinne<sup>9</sup>. (Mertens, 2008, 201) Papst Bonifatius VIII. erweitert dieses Amtsverständnis noch

---

<sup>8</sup> Versuche zur Zentralisierung des Rechts, wie die Magna Charta, bewertet Elden so, dass sie nicht der Zentralisierung sondern vielmehr der Bewahrung der Herrschaft des Fürsten dienen.

<sup>9</sup> Mit dem Nachfolgerpapst Innozenz IV. wird die Kirche bereits vor den Legisten die rechtlichen Instrumentarien entwickeln, die später dem modernen Staat zum Durchbruch verhelfen sollten: Auf der Grundlage des römischen Rechts wurden z.B. die juristische Körperschaft und an das positive Recht nicht gebundene Gesetzgeber geschaffen. (Mertens, 2008, S.201)

weiter, indem für ihn beide Schwerter<sup>10</sup> (das geistliche und das weltliche) in der Macht der Kirche zu sein hatten. Das geistige Schwert würde verwaltet *durch* die Kirche, das weltliche *für* die Kirche; das geistige Schwert durch Priester, das weltliche durch Könige und Krieger, aber in Duldung und durch den Willen der Priester.<sup>11</sup> Dieser Versuch der Machtausweitung der Kirche provozierte zu stark und fand ein jähes Ende darin, dass Soldaten des Königs Papst Bonifatius VIII. ergriffen, wonach er bald verstarb. Das ist dann auch das Ende der päpstlichen Ansprüche nach universaler weltlicher Autorität (Elden, 2013, S. 180f) unmittelbar zu Beginn des 13. Jahrhunderts.

Wurde also von den Päpsten bis zu Bonifatius VIII. noch ein Kampf um die weltliche Vorherrschaft der Kirche streckenweise erfolgreich geführt, wird die Zwei-Schwerter-Theorie von Luther schließlich völlig abgelehnt. Luther zufolge sollte es nur mehr ein Schwert geben, gehalten von einem richtig beratenen, gottnahen Fürsten. Der alte Konflikt zwischen weltlichem König und Kirche war für Luther vorbei. Er begnügte sich damit, dass der Herrscher ein Mann Gottes sein sollte, wobei ihn nicht einmal Priester beraten sollten, da sie ja auch keinen Schneider beraten würden – so der Vergleich. (Elden, 2013, S. 257)

Statt der Zwei-Schwerter-Theorie setzt Luther die Zwei-Reiche und Zwei-Regimente-Theorie. Die Kirche hat dabei keine Macht außerhalb ihrer geistlichen Rolle. Die weltliche Macht hingegen erstreckt sich auch über die Kirche.

In unserem Zusammenhang ist es wichtig zu beachten, dass die im heutigen Sprachgebrauch vorwiegend mit „weltlich“ umschriebene Herrschaft früher als

---

<sup>10</sup> Die zwei Schwerter stehen symbolisch für die geistliche und weltliche Herrschaft, basierend auf einer Aussage Jesu im Neuen Testament (Luk. 22, 38; Joh. 18,11). Die Vorstellung von zwei Reichen, Gewalten, Regimenten basiert auf einer alten christlichen Vorstellung „dass Gott die Welt auf zweierlei Weise regiere, teils mit ewiger, teils mit nur zeitlicher Zielsetzung: zum einen mittels der Religion (der christl. Kirche) und zum anderen mittels der Politik. Der Begriff ist insofern missverständlich, als es sich weniger um eine einzelne theologische »Lehre« handelte als vielmehr um einen größeren Komplex, in dem sich theologische, staatsrechtliche, polit., geschichtsphilosophische und ethisch-praktische Perspektiven treffen.“ (Sparn, 2014)

<sup>11</sup> Diese Idee von der Verteilung der zwei Gewalten in dieser Weise war bereits im 12. Jahrhundert von Hugo von St. Viktor und später von Bernhard von Clairvaux theologisch entwickelt worden. (Mertens, 2008, 199f)

„zeitliche Herrschaft“, im Englischen als „temporal power“, bezeichnet wurde. Die kirchlichen Ansprüche auf weltliche Herrschaft, also auf zeitliche, vergängliche Macht, standen neben ihrem ungebrochenen Anspruch auf die Herrschaft über das Jenseits – also zeitlose, ewige Macht. Mit dem Verlust der „zeitlichen“, also begrenzten Macht der Kirche, wird das weltliche Machtgeschehen von der geistlichen, zeitlich ewigen Macht mehr oder weniger getrennt. Eine Unterscheidung der Herrschaft, die in diesem Sinne noch ursprünglich zeitlich war, wird nach der Zurückweisung kirchlicher Ansprüche in eine räumliche Unterscheidung überführt und damit die allmähliche Entstehung des modernen Staates eingeleitet an dessen vorläufigem Ende der Territorialstaat steht: „Temporal power becomes territorial, spatially limited but supreme within its extent. Eternal or spiritual power can be understood as operating extraterritorially, with its extent unlimited but its scope severely restricted.“ (Elden, 2013, S. 235) Die früher zeitlich definierten weltlichen Herrschaftsverhältnisse werden räumlich umkodiert und verdichtet und leiten so die Entwicklung hin zum modernen Staat ein. Wichtig in unserem Kontext ist es auch, dass die Ursprünge des modernen Staates in dieser Lesart nicht in den Folgen der „Religionskriege“, sondern schon bei den o.g. Entwicklungen zu suchen ist.

Der moderne Staat kann in diesem Sinne also auch als ein Verräumlichungsprozess gesehen werden. Das Konzept der Souveränität, das wir weiter unten ausführlicher behandeln werden, muss in diesem Zusammenhang auch als räumliches Konzept verstanden werden, das mit dem Begriff Territorium im Zusammenhang steht. Schließlich wird auch Webers Definition des staatlichen Gewaltmonopols Gebiet (also Territorium) mit einschließen.

Begriffsgeschichtlich leitet sich Territorium vom lateinischen ab – im griechischen *chora* – und meinte in der Antike „[...] das Gebiet einer Stadt (civitas, pólis), innerhalb dessen die städtische Hoheit (trotz des prinzipiell personalen Charakters von antiken Gemeinwesen) ausnahmslos galt.“ (Fellmeth, 2006) Im Mittelalter verschwand diese schwache politische Bezugnahme wieder; so wird zwar im 8. Jahrhundert schon der Begriff Territorium verwendet, aber eher im Sinne einer Landfläche, die jemandem gehört, v.a. Klöstern. Es hatte aber noch nicht die Bedeutung eines Gebietes unter politischer Herrschaft im heutigen Sinne. (Elden, 2013, S. 122) Bartolus de Saxoferrato (1313-1357) wird erstmals den Begriff in die Nähe der modernen Verwendung bringen.

Für ihn ist schließlich Territorium das Ding, über das politische Herrschaft ausgeübt wird. (Elden, 2013, S. 220) Schon hier hat die Diskussion um Territorium sehr viel mit Gewalt zu tun. So stellt Bartolus explizit eine Verbindung zwischen Territorium, militärischer Gewalt und „terrorisieren“ her: „Territorium leitet sich von dem Begriff ‚in Angst versetzen, terrorisieren‘ [terrere] her [Digest L. 16. 239 § 8] und solange eine Armee an einem Ort Angst und Schrecken verbreitet, kann ein dort verübtes Vergehen von ihren Autoritäten in gleicher Weise geahndet werden, als wäre es in der Heimat verübt worden.“ (Bartolus de Saxoferrato, zit.in: Elden, 2011, S.6) Auch wenn die Etymologie Saxoferratos mehr als fraglich ist, deutet es auf die in Saxoferratos Denken kaum bezweifelte Verknüpfung von Territorium und Gewalt hin – erstaunlich parallel zu Max Webers Definition des Staates, das das legitime Gewaltmonopol innerhalb eines Territoriums zum grundlegenden Kriterium macht.

### **Von vertikaler zur horizontaler Herrschaft**

Neben der erwähnten Umkodierung von zeitlichen zu räumlichen Herrschaftsstrukturen, gibt es auch eine Transformation vertikal hierarchischer in horizontal „anarchische“ Herrschaftsbeziehungen, wie Jeremy Larkins es in seinem Buch *From Hierarchy to Anarchy* beschreibt. Ihm zufolge ist die erste Destabilisierung des mittelalterlichen hierarchischen Systems in der Renaissance zu verorten: „The multiple overlapping jurisdictions and allegiances of the medieval political world were structured vertically through hierarchies of political authority that extended up far beyond the temporal authorities of Emperor and Papacy to culminate in the ethereal realm of the Civitas Dei. This whole edifice was destabilized by the Renaissance re-imagining and reconstituting of the relationship between man and his being-in-space.“ (Larkins, 2010, S.6) In dieser Zeit gibt es in der politischen Territorialität eine graduelle Delegitimation jeglicher Ansprüche auf Souveränität oberhalb des Staates. Die Renaissance etablierte also eine territoriale Vorstellung in der territoriale Souveränität horizontal parzelliert ist und das vorherrschende räumliche Motiv „Innen und Außen“ wird. Es entsteht quasi eine neue, moderne politische Kosmologie: weg von einer mittelalterlichen vertikalen und hierarchisch angeordneten Souverän-Territorialität hin zu einer horizontalen, anarchischen Ordnung. (Larkins, 2010, S.7)

Von allen Staaten wird heute angenommen, dass sie eine räumliche Ausdehnung besitzen, einen identifizierbaren Ort auf der Erdoberfläche haben, und Grenzen, die das Innen vom Außen klar trennen. Wie bei Weber, ist nicht nur das Gewaltmonopol, sondern auch eine letztgültige Macht innerhalb eines gegebenen Territoriums das Kernelement jeder Definition des Souveräns. Das nennt Larkins das „territoriale a priori“. Der Territorialstaat ist aber natürlich geschichtlich und kontingent, und die grundlegende Vorstellung dazu wurde, wie bereits angedeutet, in der Renaissance geformt, als Verständnis vom Menschen als In-der-Welt-Seiendes (Larkins, 2010, S.2) im Gegensatz zur hierarchischen Kosmologie vorhergehender Zeiten.

Den Grund für diese Verschiebung sieht Larkins in der humanistischen Kritik an der mittelalterlichen Scholastik. Sie hat in der Renaissance den Weg für eine moderne säkulare Politik geebnet. Der deskriptive Realismus von Machiavelli and Guicciardini, die Politik in Begriffen der menschlichen Natur – Ausübung des freien Willens und Rationalität – beschrieben und erklärt haben, haben damit die Politik von Normvorstellungen christlicher Theologie gelöst. (Larkins, 2010, S.8)

So wird, Elden zufolge, der Begriff *territorio* von Machiavelli zwar noch nicht verwendet, aber der zentrale Begriff seines politischen Denkens, *stato*, hat bei ihm bereits eine Bedeutung, die mit Territorium eng verbunden ist: Einerseits als politische Gemeinschaft, die innerhalb eines Territoriums existiert und andererseits als Regierung derselben. (Elden, 2013, S. 247f)

Die institutionelle Etablierung des internationalen Systems souveräner Territorialstaaten schließlich fand zwar erst nach dem Dreißigjährigen Krieg statt, es war aber nur eine Reaktion von Juristen auf eine bereits vorher entstandene soziale Wirklichkeit nach dem doppeltem territorialen Sieg der Könige: Nach außen gegenüber dem Papst, nach innen gegenüber den lokalen Fürsten. Eine zentralisierte Macht, die gesetzgebende und gesetzausführende Autorität innerhalb eines bestimmten Territoriums innehatte, war bereits vor dem Westfälischen Frieden ein politisches Faktum dieser Zeit. (Larkins, 2010, S.3) Im „Mythos Westphälischer Friede“ – wie es Larkins nennt – hingegen entstehen moderne Staaten erst nach den europäischen Religionskriegen. Dementsprechend wird nach mehreren Jahrhunderten im dunklen christlichen

Mittelalter das Licht moderner Rationalität und Vernunft plötzlich erreicht werden. Die eigentliche Entwicklung – so Larkins – liegt aber viel früher: nach Vorbereitungen im 14. Jahrhundert bricht im 15. Jh. die *respublica christiana* zusammen, eine konstitutionelle Reform versagt, das Papsttum transformiert sich von einer ökumenischen Theokratie zu einer italienischen Großmacht. Die Souveränitätsbehauptung weltlicher Mächte seit dem 13. Jahrhundert wird zum Normalzustand. Erste Beklagung internationaler Anarchie werden laut, die erste Versuche kollektive Sicherheit herzustellen zur Folge haben, in der Form ständiger gegenseitiger Botschaften in den jeweiligen Ländern. Schließlich kommt das Prinzip der „Gleichgewicht der Macht“ ins Spiel. Der Westphälische Friede ist in diesem Zusammenhang dann nur mehr die rechtliche Anerkennung dieser *de facto*-Situation. (Larkins, 2010, S.5)

## 3. Der koloniale Raum

### 3.1. Das unsichtbare Koloniale

Das vorherige Kapitel hat versucht die „inneren“ Verräumlichungsprozesse in der Moderne darzustellen, nicht unbedingt als historischer Entwicklungsprozess, sondern auch als moderne Selbstbeschreibung. Dieses Narrativ ist so angelegt, dass rein interne Dynamiken zugrunde gelegt werden, so als ob es keine „äußeren“, nach der Neuzeit also kolonialen Effekte gegeben hätte, mit der sie in Beziehung stünden. In diesem Unterkapitel soll einerseits die koloniale Komponente der modernen Verräumlichung angedeutet werden. Andererseits sollen die Rationalisierungs- und Neutralisierungsprozesse von raumbezogenen Entwicklungen der Moderne und das Macht-Wissen-Gefüge, in das diese Entwicklungen eingebettet sind, kritisch betrachtet werden.

Mignolo zufolge ist das große europäische Geschichtsnarrativ – beginnend in Griechenland, weitergeführt in Rom und endend in Westeuropa – nicht etwa schlichtweg falsch. Es ist für die Ereignisse, die es umfasst, größtenteils zutreffend; sie läßt nur vieles aus und erzählt nur die Hälfte der Geschichte. Dieses Narrativ gibt nicht die Totalität dessen wider, was in der Geschichte „tatsächlich“ passiert ist. Außerdem gibt es eine perspektivische Verzerrung: „Mainstream histories merely express the beliefs of those who told the stories and their supporters. What happened [...] was that world history, both sacred and secular, was told from the Western perspective, as if there were a single, linear, and ascending history in time and a single center in space.“ (Mignolo, 2011, S. 182) Schon am historiographisch konsensuell festgemachten Beginn der Neuzeit, der auch und v.a. mit der „Entdeckung der Neuen Welt“ einhergeht, gibt es eindeutig koloniale Implikationen für das Raum-Zeit-Verständnis, die aber kontinuierlich ausgeblendet werden: Mit der „Neuen Welt“ entsteht eine „Neue Geschichte“ – die „Alte Geschichte“ endet. In der Renaissance und frühen Neuzeit setzen die Autoren sich auch entsprechend in Vergleich zu der Entdeckung „neuer Welten.“ So beginnt Machiavelli das Vorwort zu seinem *Discorsi*

mit den Worten, es sei “[...] no less dangerous to find new modes and orders than to seek unknown water and lands [...]“ (Machiavelli, 1996, S.5) Auch Thomas Morus, ein Freund Machiavellis, und viele ihrer Zeitgenossen plazierten – Elden (2013, S.253) zufolge – ihre eigenen Innovationen in Beziehung zu den Entdeckungen Vespuccis. In den Werken vieler Autoren gibt es zwar sehr wenige explizite Hinweise auf die „Neue Welt“, sie bildet aber den Rahmen für ihre neuen Argumente. Neben dieser intellektuell inspiratorischen Wirkung bot die Neue Welt aber auch praktische Umsetzungsmöglichkeiten von neuen Ideen. Die Wirkungsrichtung ist dabei aber nicht so, wie es auf den ersten Blick angenommen werden könnte – so betont Elden: „It was not a case of a Europe with nation-states with fixed territory as a model that was exported to the rest of the world; rather, the New World proved to be a laboratory where ideas were tried out, concepts forged, and techniques tested and perfected, which were then carried back to Europe.“ (Elden, 2013, S. 244f) Diesen Aspekt werden wir weiter unten beleuchten.

### 3.1.1. Die moderne Zeit, der koloniale Raum

Die Moderne ist die Epoche der Zeit, sie zieht die Zeit dem Raum vor und ordnet den Raum der Zeit unter. Massey zufolge die Konzeptualisierung von Raum und Zeit in der Moderne so angelegt, dass sie im Gegensatz zueinander stehen und „in which time is the one that matters and of which History (capital H) is made. Time Marches On but space is a kind of stasis, where nothing really happens.“ (Massey, 1992, S.69) Noch heute wird Raum behandelt als „[...] fixed, dead, undialectical; time as richness, life, dialectic, the revealing context for critical social theorization.“ (Soja, 1989, S.11)

Man kann dieses Verständnis auch in der Beziehung der kolonialen Metropole zu ihrer Peripherie sehen: Während das koloniale Zentrum dynamisch ist und hier Geschichte gemacht wird, ist die koloniale Peripherie statisch, außerhalb der Geschichte, bzw. ihr widerfährt Geschichte. Zeit ist im kolonialen Zentrum, während der statische Raum in der kolonialen Peripherie das im Zentrum geschaffene nur passiv übernehmen kann.

Man kann dieses Verständnis aber auch auf die Beziehung des Kolonialismus zur Moderne umlegen: so wie Raum großteils in der auf Zeitlichkeit fixierten Moderne ausgeblendet ist, wird auch der Beitrag des Kolonialismus zur Moderne kontinuierlich ausgeblendet. Mignolo (2000, S.722) geht sogar so weit, dass das Koloniale<sup>12</sup> nicht nur die versteckte Seite der Moderne ist, sondern überhaupt die Bedingung ihrer Möglichkeit darstellt. Im obigen Narrativ hingegen ist der Kolonialismus (als räumliche Ausdehnung) ein Nebeneffekt der Moderne – also ein geschichtlicher Prozess, in dem der Westen in seiner „historischen“ Entwicklung Macht durch Modernisierung und Rationalisierung erworben und sich räumlich ausgedehnt hat.

Auf der konkreten historischen Ebene ist „[t]he emergence of the commercial Atlantic circuit in the sixteenth century[...]“ der Moment „in which modernity, coloniality, and capitalism, as we know them today, came together.“ (Mignolo 2002, 81) Hier gibt es zwei wichtige Entwicklungen, die Bedingung für die Entstehung des modernen Kapitalismus sein werden. Einerseits machte eine Kombination aus Kapital, massiver Aneignung von Land und Ressourcen und massiver Ausbeutung menschlicher Arbeit es zum ersten Mal möglich, massenhaft Güter für einen globalen Markt zu produzieren. Andererseits, mit der historisch neuen Form der atlantischen Sklaverei „[f]or the first time in history, human lives became dispensable and irrelevant to the primary goal of increased production and accumulated benefits. What distinguishes slavery in the Atlantic from all previous forms of slavery is that slavery before the

---

<sup>12</sup> Ich habe den Begriff „coloniality“, den Mignolo in diesem Zusammenhang verwendet, mit „das Koloniale“ übersetzt, da es in Anspielung an „modernity“ verwendet wird, das im Deutschen ja mit „die Moderne“ übersetzt wird. Außerdem schafft es einen assoziativen Zusammenhang mit dem Begriff „das Säkulare“ her, was wichtig ist, da es hier m.E. eine Beziehung gibt zwischen der Moderne, dem Säkularen und dem Kolonialen. Alle drei Begriffe umschreiben nicht institutionelle oder historische, sondern v.a. erkenntnistheoretische Zusammenhänge, was ich auch sprachlich erkennbar wiedergeben will. Außerdem vermeidet Mignolo bewusst den Begriff Kolonialismus mit folgender Begründung: „Coloniality of power should be distinguished from colonialism, which is sometimes termed the colonial period. Colonialism is a concept that inscribes coloniality as a derivative of modernity. In this conception modernity is first, with colonialism following it. On the other hand, the colonial period implies that, in the Americas, colonialism ended toward the first quarter of the nineteenth century. Instead coloniality assumes first that coloniality constitutes modernity. As a consequence we are still living under the same regime. (Mignolo, 2002, S.82)

Atlantic was not entrenched with capitalist economy and, therefore, human lives were not a dispensable commodity.” (Mignolo, 2011, S. 184)

Diese fundamentale Bedeutung des Kolonialen wird aber oft ausgeblendet. V.a. auch bei Max Weber sehen wir eine fast vollständige Ignorierung kolonialer Zusammenhänge in seinen Arbeiten, obwohl viele seiner Studienobjekte oder Themenbereiche in unmittelbare koloniale Zusammenhänge eingebettet waren.<sup>13</sup> Im folgenden möchte ich an einigen Beispielen darlegen, dass es ein durchweg verbreiteter Zugang war und noch immer ist, den kolonialen Kontext auszublenden.

### 3.1.2. Das Rausschreiben des Kolonialismus aus der Moderne

Buck-Morss zufolge, war im 18. Jahrhundert die Sklaverei zu einer zentralen Metapher im politisch philosophischen Diskurs geworden, mit der alles Böse in Machtbeziehungen bezeichnet werden sollte. Gleichzeitig stieg die reale Sklaverei in der Mitte desselben Jahrhunderts zahlenmäßig immer weiter an und intensivierte sich qualitativ immer weiter. Sie war bereits zu einem der Garanten der westlichen Wirtschaft geworden, die – paradoxerweise – es wiederum ermöglichte, dass aufklärerische Ideen, die mit ihrem zentralen Wert der Freiheit im genauen Gegensatz zur Sklaverei standen, sich global verbreiten konnten.

“The exploitation of millions of colonial slave laborers was accepted as part of the given world by the very thinkers who proclaimed freedom to be man's natural state and inalienable right. Even when theoretical claims of freedom were transformed into revolutionary action on the political stage, it was possible for the slave-driven colonial economy that functioned behind the scenes to be kept in darkness.“ (Buck-Morss, 2000, S.821f)

Nicht nur zeitgenössische Autoren ignorierten die kolonialen Implikationen ihrer Situation, sondern auch in der Rezeption europäischer Ideengeschichte bis in die Gegenwart hinein werden diese Implikationen für die damalige Zeit ausgeblendet. Buck-Morss findet in Hegels berühmter These zur Herrschaft und Knechtschaft ein eindrückliches Beispiel, wobei sie die Frage stellt: Woher hatte Hegel die Idee, darüber

---

<sup>13</sup> Siehe dazu meine Anmerkungen zur Chinastudie und dem Islambild am Ende der Arbeit.

zu schreiben? Buck-Morss zufolge, die in ihrem Aufsatz die Rezeption der Haitianischen Revolution beschreibt, wird in fast der gesamten Hegel-Rezeption entweder andere europäische Denker als Inspirationsquellen vermutet, die griechisch antiken Schriften als Quelle bemüht oder die Idee sogar als eine aus dem Nichts geborene, abstrakte „Erfindung“ angesehen. Nur ein französischer Interpret Hegels hatte die Annahme, dass Hegel vielleicht französische Abolitionisten gelesen haben könnte. Dabei ist Hegel ein eifriger Zeitungsleser, die Schrift wird im ersten Jahr der Unabhängigkeit Haitis angefertigt (1805-1806) und im Jahr, in dem das Britische Reich den Sklavenhandel aufgibt (1807), veröffentlicht. (Buck-Morss, 2000, S.842f) Trotzdem erscheint Hegels Schrift aus dem Nichts entstanden, bzw. bestenfalls innerhalb einer isolierten europäischen Ideengeschichte verortet zu sein. Ein Interpretationsschema, das uns wie gesagt auch bei Max Weber noch begegnen wird.

Die Blindheit für das Koloniale beschränkt sich natürlich nicht nur auf den ideengeschichtlichen oder künstlerischen Bereich; viel wichtiger war der Einfluss des Kolonialen auf den Kapitalismus und das europäische Machtgefüge. James Morris Blaut beschreibt in seinem Buch *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History* diese Blindheit als „tunnel-historical framework“, das dazu führe, dass „the rise of Europe in the sixteenth century has appeared to be a process taking place wholly within the European spatial system, and caused wholly (or mainly) by autochthonous forces.“ (Blaut, 1993, S.196) Dabei wird ausgeblendet, dass in verschiedenen Zweigen der Kolonialwirtschaft massiver Reichtum angehäuft wurde: Über Gold- und Silberminen, Plantagenlandwirtschaft, Gewürz- und Textilhandel, Europäischer Im- und Export, in und von den Kolonien, (gewalttätiger) Landerwerb, Sklavenhandel und -ausbeutung bis zur Piraterie. Wie Blaut betont, kann das nicht als nebensächliche Ergänzung zur protokapitalistischen Akkumulation in Europa gesehen werden. Vielmehr war es „[...] massive enough, I believe, to fuel a major transformation in Europe, the rise to power of the bourgeoisie and the immense efflorescence of preindustrial capitalism [...]“ (Blaut, 1993, S. 189) Wie auch schon vor und bei Max Weber ist diese Ausblendung noch bis heute im Grunde unverändert fortgeführt worden. Dagegen ist der transferierte Reichtum so groß, dass er Historikern und historisch informierten Autoren der europäischen Moderne kaum

entgangen sein könnte. Allein für Gold und Silber führt Blaut an, dass bis 1640 mindestens 180 Tonnen Gold und 17.000 Tonnen Silber Europa von Amerika aus erreicht haben – wobei Afrika noch nicht eingerechnet ist und diese Zahlen nur auf unvollständigen Aufzeichnungen beruhen, weshalb wahrscheinlich von der doppelten Menge ausgegangen werden müsse. „[...] American bullion may have as much as doubled the gold- and silver-based money supply of the Eastern Hemisphere as a whole. (In Europe, the circulation of metal coins increased eight- or ten-fold in the course of the century.)“ (Blaut, 1993, S.189)

Nicht nur die Ausbeutung von Ressourcen und Arbeitskraft und die Anhäufung von Reichtum spielten eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung des Kapitalismus und der europäischen Vorherrschaft, sondern auch die kapitalistischen Organisationsformen von Produktion, Finanzierung und Arbeit wurden sehr wahrscheinlich zuerst in den Kolonien entwickelt.

In diesem Zusammenhang beschreibt Sidney W. Mintz in seinem Buch *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* wie die Zuckerproduktion, zuerst übernommen hauptsächlich aus dem islamischen mediterranen Raum, in den Kolonien zu einer Industrie wurde, bevor es diesen auf dem europäischen Kontinent wirklich ausgeprägt gegeben hatte. Da in der gängigen Geschichtsschreibung – so Mintz – das 17. Jahrhundert noch als vorindustriell angesehen wurde und europäische Historiker der Industrialisierung „[...] quite predictably began with the artisans and craftsmen of Europe and the putting-out shops that followed them, rather than with overseas ventures“ (Mintz, 1985, S.48), wurde die frühe Industrialisierung in den Kolonien ausgeblendet. Obwohl Landwirtschaft und Industrialisierung auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun zu haben scheinen, ist die koloniale Zuckerplantagenwirtschaft „[...] probably the closest thing to industry that was typical of the seventeenth century.“ (Mintz, 1985, S.48) Das hat damit zu tun, dass aufgrund der Eigenheiten der Plantagenproduktion weder Feld noch Fabrik eigenständig produktiv werden konnten und unmittelbar voneinander abhängig waren. Das erforderte eine Disziplin, die bis dahin bei traditioneller Landwirtschaft nicht beachtet werden musste. Außerdem erforderten Plantagen eine Organisation von Arbeit, die austauschbar sein musste. Schließlich war die Planung der

Plantagenproduktion zeitsensibel. Für Mintz waren diese Eigenschaften, neben der Trennung von Produktion und Konsumption, alles charakteristische Elemente späterer kapitalistischer Unternehmungen (Mintz, 1985, S.51f) und bildeten mehr oder weniger die Vorlage für letztere.

V.a. diese Zuckerplantagen in der Karibik dürften wesentlich zur Entstehung auch anderer Teile der kapitalistischen Organisationsform beigetragen haben. Arthur L. Stinchcombe, der in seinem Buch *Sugar Island Slavery in The Age of Enlightenment. The Political Economy of The Caribbean World* die politische Soziologie der Karibik und die Entstehung einer Sklavengesellschaft auf diesem Gebiet beschreibt, verweist darauf, dass die Zuckerproduktion eine hervorragende Rolle dabei spielte, da sie auf dem fast ausschließlichen Einsatz von Sklavenarbeit beruhte. Der endgültige Wert des Zuckers war, Stinchcombe zufolge, aber nur zur Hälfte mit den Profiten der Zuckerplantagen zu erklären; die andere Hälfte wurde durch den Transport des Zuckers nach Europa generiert. (Stinchcombe, 1995, S.58) In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass in den Zuckerplantagen zwar Sklaven eingesetzt wurden, auf den Schiffen aber freie Arbeit vorherrschte. Weshalb hier keine Sklaven eingesetzt worden sind, erklärt Stinchcombe damit, „[...] that the voyage required highly disciplined cooperative skilled labor that would perform the necessary prodigies in emergencies, and would stick with it until the ship came home.“ (Stinchcombe, 1995, S.58) Deswegen sei hier noch vor dem europäischen Kapitalismus die moderne kontrollierte freie Lohnarbeit entwickelt worden, was gemeinsam mit dem Hochrisiko-Finanzkapital, das für die Überfahrten nötig war, Stinchcombe zu folgender Annahme führt: „The origin of capitalism, in the sense of extraction of surplus value from free labor by finance capital through corporate or “bureaucratic” supervision of that labor, was first found in port cities and on the high seas, and only later dominated the industrial revolution. Or to put it another way, capitalism was first a world system, and only later penetrated national economies and production within them.“ (Stinchcombe, 1995, S.58) Die ersten Umsetzungen kapitalistischer Praktiken – wie z.B. die für Weber sehr zentrale freie Lohnarbeit und der rationale Betrieb – sind also offensichtlich im kolonialen Zusammenhang außerhalb Europas schon entstanden und erst später in Europa umgesetzt worden.

Neben diesen beispielhaft erwähnten Entwicklungen in den Kolonien und ihrer – wahrscheinlich erst gar nicht wahrgenommenen – Ausschließung aus der Analyse des „europäischen“ Kapitalismus, gibt es auch wichtige Elemente moderner Formen des Regierens, die zuerst in kolonialen Zusammenhängen entwickelt, bzw. erprobt wurden. Man kann in diesem Kontext beobachten, dass auch kritische Autoren wie Michel Foucault, Entwicklungen in kolonialen Zusammenhängen aus ihrer Analyse ausschließen. So wurde, Timothy Mitchell zufolge, beispielsweise das bei Foucault beschriebene Panoptikon von Jeremy Bentham, das hier als isoliert nordeuropäische Erfindung erscheint, schon früher entwickelt „in factories run by his brother Samuel on the Potemkin estates, land colonised by Russia after the defeat of the Ottomans in 1768-74.“ (Mitchell, 1991, S.185) Auch „die Bevölkerung“ und „ihre Kultur“ sind wahrscheinlich zunächst in Kolonien als Einheit von Regierungstechniken erfunden worden. Dazu Mitchell: „The emergence of ‚the population‘ as the primary object of governmental power [...] and certainly the invention of "culture" as the features embodying the identity of a population group, probably first occurred in the colonization of non-European regions.“ (Mitchell, 2000, S.3)

Wie man anhand der o.g. Beispiele hoffentlich sehen konnte, ist die Ausschließung kolonialer Implikationen in der Entstehung moderner Wirtschafts- und Herrschaftsformen augenfällig. Sie ist ein Teil des Problems, das dazu führt, den gegenwärtigen „Entwicklungsstand“ der Welt als vollkommen isoliert aus endogen „westlichen“ Errungenschaften heraus entstanden und später in andere Teile der Welt diffundierend zu betrachten. Je nach dem Grad der Diffusion wird dann ein Grad der Entwicklung abgeleitet. Für andere Teile dieses Problems müssten Einflüsse außereuropäischer Kulturräume auf die Entwicklung westlicher Ideen in die Analyse miteinbezogen werden. Es müsste auf die komplexe Situation der Übernahme, Adaptierung und Implementierung ideengeschichtlicher, kultureller und technischer Elemente aus „nichtwestlichen“ Kulturräumen verwiesen werden, um so den kolonialen, eurozentristisch verengten Blick aufzubrechen. Eine solche Analyse würde aber den Rahmen dieser Arbeit vollends sprengen.

## 3.2. Kartographie: Repräsentieren, Neutralisieren, Benennen

Um also nochmals zu unserem thematischen Rahmenwerk zurückzukehren, sei darauf verwiesen, dass durch die o.g. Ausblendung kolonisierte – und allgemein nichtwestliche – Gebiete zu stillstehenden, stagnierenden, passiven Peripherien eines aktiven, sich entwickelnden Zentrums gemacht wurden. In diesem Sinne ist der Kolonialismus nicht nur ein durch koloniale Herrschaft verursachter Genozid und das damit verbundene physische Auslöschen des Anderen vom kolonisierten Raum – es ist auch eine kulturelle und repräsentative Auslöschung des Anderen, in der Europa/der Westen als permanentes Zentrum und der Rest als permanente Peripherie konstituiert ist. Dieser räumlichen Konstruktion entspricht die bereits erwähnte zeitliche, in der Europa/der Westen der Raum der Geschichte ist, während der Rest in permanenter Stagnation verharrt. Allein die Unterscheidung in westlich und nicht-westlich, bzw. europäisch/nicht-europäisch ist – so unsere Annahme – im Zuge und durch den Kolonialismus konstituiert worden. Wesentliche Instrumente zur Schaffung dieser Unterteilungen stammen u.a. aus der kartographischen und toponomastischen Praxis.

### 3.2.1. Koloniale Kartographie: Projektion, Ausrichtung, Teilung

Der wesentliche Unterschied zwischen moderner und vormoderner Kartographie liegt in der kartographischen Repräsentation kolonialer Herrschaftsverhältnisse; durch letztere zeichnet sich die moderne Kartographie überhaupt erst aus. In diesem Zusammenhang markiert Bertrand Westphal in seinem Buch *The Plausible World* das Ende der Renaissance mit dem Ende der Ära der Kosmographen. Ihr schließt sich der Beginn der Moderne an, in der die Kosmographie von der Kartographie abgelöst wird. Gleichzeitig, so Westphal, ist der selbstdeklarierte Beginn der Moderne auch der Beginn kolonialer Unternehmungen. In diesem Zusammenhang beschreibt Westphal die Veränderung in der graphischen Repräsentation der Umwelt dann auch

entsprechend als geo-, topo- und ikonographische Instrumente des systematischen kolonialen Eindringens. (Westphal, 2013, S.144)

Der Akt des Kartographierens und die damit vorgenommene Repräsentation z.B. eines Landstrichs, ist also kein neutraler Akt. Diese Einsicht erscheint nicht gerade bahnbrechend, aber wenn man die Implikationen und Konsequenzen eines solchen Aktes betrachtet, gibt es weitaus umfangreichere Folgen als man auf den ersten Blick annehmen würde. Crampton zufolge produzieren Kartographen „[...] specific spatial knowledges and meanings by identifying, naming, categorizing, excluding, and ordering. [...] once these categories are put into play they can be used to exert power and control people and things.“ (Crampton, 2010, S. 46) Die politischen Implikationen der kartographischen Wissensproduktion lassen sich am Beispiel Kolumbus gut darstellen, dessen Plan es war „[...] to sail westwards to India and China to establish a new trade route but also to convert the inhabitants to Catholicism for King Ferdinand and Queen Isabella (who were financing his trip).“ (Crampton, 2010, S. 47) Die Praxis von Kolumbus seine „Entdeckungen“, die eigentlich bereits indigene Namen hatten, in christliche Namen umzubenennen, führte in diesem Kontext dazu, einen „neuen Raum“ zu schaffen, der mit westlichen Überzeugungen kompatibel war und damit westlicher Herrschaft und Kontrolle geöffnet werden konnte. Crampton zitiert in diesem Zusammenhang Bernard Nietschmann, demzufolge „more indigenous territory has been claimed by maps than by guns“ (Nietschmann, 1995, S.37 zit. In Crampton 2010).

Die Mercator-Projektion in der Kartographie – entwickelt im 16.Jahrhundert und bis in die 1970er Jahre hinein fast ausschließlich in Verwendung gewesen – ist ein weiteres eindrückliches Beispiel kolonial verzerrter kartographischer Repräsentation. Gérard Mercator (1512-1594) ist der erste, der für seine Kartensammlung den Namen Atlas verwenden wird und auch der erste, der in seinen Sammlungen „alle Karten mathematisch und stilistisch einheitlich durchgearbeitet und aufeinander abgestimmt“ (Meiner, 2017) hat. Er wurde auch „Ptolemäus der Neuzeit“ genannt. 1569 fertigt er eine Weltkarte an, die rechteckig angelegt, eine winkeltreue Projektion einführt, die schließlich auch nach ihm benannt werden wird. Etwas mehr als vier Jahrhunderte später wird Arno Peters 1974 eine Weltkarte präsentieren, die die

Mercator-Projektion modifiziert. Diese Karte „[...] created a huge controversy at the time of its publication. Peters was accused of deliberately borrowing Third World positions.“ (Westphal, 2013, S.150) Was war der Grund? Die Mercator-Projektion ist zwar winkeltreu, verzerrt aber die Flächen einzelner Länder oder Kontinente so, dass die nördlich gelegenen überproportional vergrößert sind. Grönland erscheint in dieser Projektion fast so groß wie Afrika. Peters, ursprünglich Historiker, wollte diese Karte so verändern, dass sie die relative Größe der Länder und Kontinente zueinander flächentreu wiedergeben konnte. Für Peters war die Mercator-Karte nämlich „ [...] an expression of the epoch of the Europeanisation of the world, the age in which the white man ruled the world, the epoch of the colonial exploitation of the world by a minority of well-armed, technically superior, ruthless white master races. [...] This geographical view of the world is designed to eternalize the personal overestimation of the white man and in particular the European while keeping colored peoples conscious of their impotence“ (Peters, 1974, o.S., zit.in: Crampton, 2010, S. 94) Die oben erwähnte Kritik von etablierten Kartographen bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Motivation Peters, nicht einfach eine neue Karte, sondern eine neue Weltsicht zu finden. (Crampton, 2010, S. 94) Die Peters-Karte wurde sehr populär, Schätzungen zufolge sollen 80-85 Millionen Stück in Verbreitung sein. Das machte es trotz aller Kritik schwer, Peters zu ignorieren bzw. seine Karte zu verharmlosen.

Ein weiteres Merkmal der Mercator-Karte und der meisten folgenden modernen Weltkarten bis heute ist die Art, in der das Zentrum der Darstellung gewählt ist. Viele Kulturen, Zivilisationen oder Ethnien tendieren dazu, sich selbst im Mittelpunkt der Welt zu sehen. Der Kunsthistoriker Samuel Y.Edgerton hat diese Art, sich als Nabel der Welt zu begreifen, das „Omphalos-Syndrom“ genannt. (Westphal, 2013, S. 16) Auch Mignolo zufolge ist das Omphalos-Syndrom – als eine Art, territoriale Beschreibungen in räumlicher (Zentrum der Welt) und religiöser Hinsicht (göttliche/religiöse Auserwähltheit) zu verwalten – weit verbreitet gewesen und hing einerseits mit dem menschlichen Körper als Modell des Kosmos und andererseits mit Beobachtungen des äußerlichen Kosmos zusammen. Als Beispiel für die Implementierung dieser Weltsicht für den christlichen Zusammenhang dient ihm die

bereits erwähnte Ebsdorf-Karte als illustratives Beispiel. Die Weltkarte ist auf den Körper Jesus projiziert, wobei sein Kopf in den Osten fällt, wo in der christlichen Kosmologie auch das Paradies zu finden war. Der Nabel, zugleich die Mitte der Karte, fällt auf Jerusalem, das Zentrum des Christentums nach den Kreuzzügen. (Mignolo, 1995, S. 227f) Ähnliche Karten, wie dieses Beispiel für das christliche Mittelalter, fanden sich auch in China. Hier war die Weltkarte in konzentrischen Rechtecken angeordnet, in deren Mitte sich das Reichszentrum befand und die nach kosmologischen und herrschaftlichen Kriterien geordnet sind. Dazu Westphal: "These squares and rectangles themselves locate their center in the capital of the empire, which then initiates a controlled germination of space and its referents by successive overlapping. The largest squares and rectangles are those that distance themselves the most from the omphalos . The largest of all is the one that confines absolute otherness with barbarism. (Westphal, 2013, S. 24) In diesem Zusammenhang zeigt der Kontakt Chinas mit europäischen Karten sehr gut auf, was den Unterschied europäischer Karten in der Neuzeit ausmachte: Als Matteo Ricci, ein jesuitischer Priester der in China auf Mission war, 1584 einen Besuch chinesischer Mandarine bekam, bemerkten letztere eine europäische Weltkarte im Missionshaus, die sie verwundert betrachten und dabei nicht nachvollziehen können, wieso China nicht in der Mitte, sondern am rechten oberen Rand plaziert ist. Ricci merkt die Verärgerung der Mandarine und entwirft eine Karte, in der Europa und Afrika links, Asien in der Mitte und Amerika rechts angeordnet ist. (Mignolo, 1995, S. 219ff) Dieser Zug Riccis war möglich, weil es seit den mittelalterlichen Radkarten mit ethnischen/religiösen Zentren, wie oben beschrieben, eine Verschiebung hin zu Weltkarten mit geometrisch verorteten Zentren gegeben hat. Man konnte das geometrische Zentrum verschieben. Das funktionierte, weil eine Trennung zwischen "an ethnic center (which became subjective, political, and ideological) and a geometric one (which became objective, neutral, and scientific) and produces the illusion that geometry is not attached also to a basic ethnic perspective." (Mignolo, 1995, S. 233) Diese Art der „Neutralisierung“ des eigenen Standpunkt scheint mir, über den kartographischen Bereich hinaus, ein allgemeiner Zug der westlichen Moderne zu sein, der dessen durchschlagenden Erfolg durchaus erklären könnte.

Ein anderes Beispiel ist die Nordung heutiger Karten. Im Mittelalter waren auch europäische Karten meistens nach Osten, wie die Ebstorfer Karte, oder nach Süden, in Anlehnung an Vorbilder aus dem islamischen Raum, ausgerichtet. Die Ausrichtung nach Osten findet sich in vielen Weltkarten auch außerhalb Europas und kann Westphal zufolge auf die Orientierung nach der aufgehenden Sonne erklärt werden. Japanische, mittel- und südamerikanische Karten sind Beispiele dafür. Im Mittelalter war das europäische Wissen bewusst synkretistisch konstituiert und bediente sich dementsprechend außereuropäischer Wissensquellen. (Westphal, 2013, S.23) In der modernen Kartographie hingegen wird das Wissen nicht-westlicher Teile der Welt allmählich exkludiert und die kulturell spezifisch europäische Repräsentation der Welt universalisiert. Europa wird ins geometrische Zentrum der Karte gelegt, die europäische Landmasse durch die Mercator-Projektion vergrößert und die Ausrichtung genordet, so dass ein vergrößertes Europa nicht nur im Zentrum sondern auch an der Spitze der Welt zu stehen scheint. Diese spezifische Karte hat dermaßen unsere Vorstellung geprägt, dass andere Karten heute den Eindruck erwecken, nicht natürlich oder unrealistisch zu sein.

Es ist aber nicht nur reine Repräsentation, die hier ein Problem darstellt. Vielmehr gehen bestimmte kartographische Elemente, wie die Nullmeridiane, auf unmittelbar koloniale Zusammenhänge zurück: Zwei Jahre nach Kolumbus' „Entdeckung“ wurden 1494 im Vertrag von Tordesillas spanische und portugiesische Gebietsansprüche so gelöst, dass eine Linie von Pol zu Pol gezogen und die Welt in zwei Hälften geteilt wurde. Die *Enzyklopädie der Neuzeit* vermerkt zu diesem Vertrag, dass es „[...] eines der wichtigsten frühneuzeitlichen Verträge im Kontext der europäischen Expansion und der Entstehung der Atlantischen Welt [...]“ (König, 2014) sei. Die durch diesen Vertrag gezogene Linie von Tordesillas wies die östliche Hälfte Portugal zu, in die grob gesagt v.a. Afrika fiel und die westliche Spanien, in die die beiden Amerikas fielen. Erst später fiel auf, dass ein Teil der Linie einen schmalen Küstenstreifen Lateinamerikas vom spanischen Anspruch trennte. Portugal konnte Anspruch auf diesen Teil stellen und tat dies auch. (König, 2014) Für Elden ist die Linie von Tordesillas von immenser Bedeutung, weil sie mit der Idee bricht, dass „[...] simple occupation led to possession; rather, it divided lands that were not yet known by a calculative measure.“ (Elden,

2013, S. 243) Deshalb wurde es auch enorm wichtig zu wissen, wo diese Linie genau verläuft; verfolgt man die nachfolgende Entwicklungen, erkennt man, wie weit (proto-) wissenschaftliche Messmethoden eine Allianz mit kolonialen Herrschaftsansprüchen eingegangen sind: In einer nachfolgenden Karte von 1502, der Cantino-Weltkarte, wird diese Linie nicht nur aufgrund von damals aktuellen Herrschaftsansprüchen wichtig, sondern auch „[...] to establish a geographically agreed meridian from which to define the significance of further discoveries.“ (Brotton, 1997, S. 72) Im 17. Jahrhundert wird schließlich ein geopolitischer Streit um diese Markierung dieses Meridians ausbrechen, die nach Tordesillas u.a. auch französische und dänische Meridianbestimmungen inkludiert. Am Höhepunkt dieses Streites wird es 14 miteinander konkurrierende Meridiane geben. (Westphal, 2013, S.141) Es verwundert dann auch nicht, dass am Schluss England, als dominante Kolonialmacht, den noch heute gültigen Nullmeridian mit Greenwich festlegen wird. Wenn man berücksichtigt, dass der Nullmeridian zur Bestimmung von Zeitzonen zur Verwendung kommt, wird deutlich, wie sehr die Konstruktion räumlicher und zeitlicher Markierungen einander bedingen.<sup>14</sup>

Mit den Meridianen entsteht ein neues raumzeitliches Koordinatensystem. Dessen koloniale, europäische und christliche Wurzeln verschwimmen allmählich und im heutigen Selbstbewußtsein erscheint auch in anderen Teilen der Welt diese raumzeitliche Repräsentation der Welt als etwas natürliches und neutrales. Dabei sind Meridiane und Kartenprojektionen keineswegs neutral, auch wenn sie über die o.a. Geometrisierung der Repräsentation der Welt eine solche Neutralisierung scheinbar herbeiführen. Ich würde sogar annehmen, dass eine neutrale kartographische Repräsentation der Welt kaum möglich ist. Das müsste es aber überhaupt nicht; es würde ausreichen, Karten mit ihrer jeweiligen ethnischen, regionalen oder politischen Markierung offenzulegen. So hat es beispielsweise

---

<sup>14</sup> Mignolo interpretiert diese Meridianfestlegung in Greenwich im Zusammenhang mit der Kolonisierung von Raum und Zeit: „If the Renaissance invented the Middle Ages and Antiquity, installing the logic of coloniality by colonizing its own past (and stored it as its own tradition), the Enlightenment (and the growing dominance of the British) invented Greenwich, remapping the logic of coloniality and colonizing space, with Greenwich as the zero point of global time.“ (Mignolo, 2011, S.22)

verschiedene Vorstellungen von dem eigenen Ort als Mitte der Welt mit dem je eigenen raumzeitlichen Vorstellungen schon früher gegeben – Beijing als Reich der Mitte, Jerusalem im Mittelalter als Zentrum der Welt, Mekka und Medina als Mittelpunkt für den islamischen Raum, Cuzco für die Inkas, Tenochtitlan für die Azteken (Mignolo, 2011, S.21f) – doch keines hat fast alle anderen so erfolgreich verdrängt und – was noch wichtiger ist – keines Neutralität suggeriert. Die ethnische Perspektive, die den vormodernen Karten anhaftete, wurde in der Moderne durch eine geometrische Perspektive ersetzt, die im autoritativen Zentrum dieser Karten die politische Macht lokalisierte und nicht mehr die ethnische Subjektivität. (Mignolo, 1995, S.223) Dieses Zentrum der politischen Macht verstand sich ab dem 16.Jahrhundert immer mehr als global. Die imaginäre Linie von Tordesillas, eine kartographische Abstraktion, konnte nur gezogen werden, weil sie eine Welt in zwei teilte, die im kolonialisierenden europäischen Modell dieser Welt als *terra nullius* angesehen werden konnte (Westphal, 2013, S. 139), auf den sich der europäische Herrschaftsanspruch immer weiter erstreckte. Später wird auch Asien in dieses Schema fallen. Bis zum Fall der großen europäischen Kolonialreiche wird das durch die Mercator-Projektion und den Greenwich-Meridian erschaffene Modell der Welt nicht infrage gestellt werden. (Westphal, 2013, S.159)

### 3.2.2. Koloniale Toponomastik: Raum, Ort, Name...

In der europäisch (siedler-)kolonialen Perspektive spielte die Legitimation für die Landnahme eine bedeutende Rolle. Welchen Raum, welche Orte nimmt man in Besitz? Sind sie leer, oder zumindest leer an Ansprüchen?

Zur Klärung solcher Fragen diente auch das (ursprünglich dem römischen Recht entnommene) Konzept der *terra nullius*, des Niemandlandes. Die Behauptung v.a. des Siedler-Kolonialismus, das das besiedelte Land „leer“ wäre, kann J.M.Blaut zufolge in vier verschiedene Ausprägungen aufgeteilt werden, die verschiedenen Legitimationen dienen: Die erste Behauptung ist die, dass die kolonisierte nicht-europäische Region (fast) vollständig menschenleer ist, also wird durch die Landnahme keine eingeborene

Bevölkerung verdrängt. Die zweite Behauptung besagt, dass es in solchen Regionen keine niedergelassene Bevölkerung, sondern nur nomadische oder wandernde Menschenmengen gibt; da nomadische Bevölkerungen keine Gebietsansprüche haben, wird auch keine politische Souveränität verletzt. Eine dritte Behauptung geht davon aus, dass vorgefunde Kulturen kein Verständnis von Privatbesitz haben, also die Verteilung von Land legitim ist, da es keinem gehört. Eine vierte und umfangreichere Behauptung geht überhaupt von dem Fehlen intellektueller Kreativität, spiritueller Werte, oder von einer irgendwie geformten „Rationalität“ aus, wobei für das letztere Blaut Max Weber als Beispiel gibt. (Blaut, 1993, S.16)

In diesen Kontext kann man auch die Unterscheidung von Raum und Ort sehen: Tim Cresswell zufolge, gab es in der modernen Geographie bis in die 1970er hinein einen grundlegenden Dualismus zwischen Raum und Ort. Diese wurden unterschieden dadurch, dass der Raum jenen Bereich beschrieb, der keine Bedeutung hatte. Erst wenn Menschen einem „Stück Raum“ Bedeutung zuweisen und mit ihr eine Verbindung zu sich selbst herstellen, wird es ein „Ort“. Namensgebung ist ein solcher Art, einem Stück Raum Bedeutung beizumessen. (Cresswell, 2004, S.10) Wie sehr für den europäischen Kolonialismus die entdeckten Gebiete reiner undifferenzierter Raum waren, läßt sich an der bereits oben erwähnten Namensgebungspraxis von Kolumbus verdeutlichen: „[...] he [Kolumbus, M.B.] renamed with Christianized names the islands and places already named by the indigenous Sarawak Indians. So the place where he made landfall became “San Salvador” (the Savior), other islands became Santa Maria de la Concepción (holy conception), Trinidad (holy trinity), etc.“ (Crampton, 2010, S.47) Orte eine Bedeutung beizumessen, ist ein Akt, der nicht zwangsweise natürlich und augenfällig ist, sondern viel damit zu tun hat, dass Menschen mit mehr Macht definieren, was für einen Ort die adäquate Bedeutung ist. „Place was not simply an outcome of social processes though, it was, once established, a tool in the creation, maintenance and transformation of relations of domination, oppression and exploitation.“ (Cresswell, 2004, S.29) Namensgebung ist, wie bereits gesagt, eine Generierung von Bedeutung im Zusammenhang menschlicher Existenz in demselben – von der letzteren wurde in der „Neuen Welt“ also nicht ausgegangen.

Im Falle Kolumbus zeigen die heute noch vorhandene christlichen Namen das Gefälle von Macht auf, das unsere Gegenwart – mehr oder weniger stark – noch immer prägt. Der Raum ist also leer, bedeutungslos, reine Ausdehnung – wie das bereits beschriebene moderne Konzept von Raum als absoluter, universaler, leerer Container – während dieser durch einen Bezug zu menschlicher Existenz als Ort Bedeutung erhält. Was im Zuge des europäischen Kolonialismus passiert, ist, dass bereits existierende „Orte“ zu „Raum“ gemacht werden, durch Okkupation, Zerstörung, Ignorierung oder Naturalisierung dessen, was bereits vorher dort war. Der Bezug zu menschlicher Existenz wird vollständig abgesprochen: Die eingeborene Bevölkerung ist entweder überhaupt Teil der Natur, der Raum also eigentlich unbevölkert, oder sie hat keinen Sinn dafür, was ein „Ort“ sein könnte, da sie nomadisch ist oder keine intellektuellen, spirituellen oder rationalen Mittel dafür hat, Raum mit menschlicher Bedeutung aufzufüllen. Im schlimmsten Fall ist der Raum entvölkert worden. Während das koloniale Zentrum ein Ort mit Geschichte ist, ist die *Neue Welt* Raum – leer, ohne Geschichte, Institutionen, Wissen, Kosmologie, etc. Nachdem dieser Ort zu einem Raum geworden war, wurde er durch toponomastische, planerische, kartographische Praktiken wieder zu einem neuen Ort.

Dabei ist es unerheblich, ob die kolonisierte Bevölkerung tatsächlich über Vorstellung wie Ort, Raum, Besitz, o.ä. hatte. Das oben beschriebene spielt sich ausschließlich im Rahmen der europäisch kolonialen Macht- und Wissensproduktion ab und war dabei großteils blind dafür, welche Wissens- oder Machtstrukturen in den kolonisierten Gebieten bereits vorhanden waren.

## 4. Das koloniale Raum-Zeit-Regime der Moderne

Wie wir bereits im vorigen Kapitel gesehen haben, verschiebt sich durch die neuzeitliche Kartographie die Lage Europas ins Zentrum und sogar an die Spitze der modernen Repräsentation der Welt. Im Mittelalter war ihre Lage noch peripher im Vergleich zur islamischen Welt. Die „Entdeckung der Neuen Welt“ ermöglichte auch eine geometrische Zentrierung Europas, die auch ihrem Selbstbild als globalen, politischen Mittelpunkt entsprach. Der Beginn dieser neuen Selbsteinschätzung ist das spanische Imperium als koloniales Zentrum, das gleichzeitig die Mauren in Spanien – als Symbol des alten Zentrums – vertrieben und die atlantische Expansion nach Amerika – der „Neuen Welt“ – erfolgreich begonnen hat. (s.Mignolo, 1995, xi) Die atlantische Expansion war eine räumliche Verdrängung des Anderen, dessen Existenz als irrelevant erachtet wurde. Spaniens Verdrängung im Inneren (Mauren) und die Verdrängung im Äußeren (Indigene) stehen symbolisch für diesen Prozess. Spätestens im 18.Jahrhundert wird auch die zeitliche Verdrängung des Anderen ausformuliert: Hierarchien werden immer mehr zeitlich organisiert, kulturelle Differenzen in chronologische Differenzen umgedeutet. (Mignolo, 1995, S. xif) Eines der wichtigsten Produkte davon ist die „Verweigerung der Gleichzeitigkeit“ („denial of coevalness“)<sup>15</sup>, wie es Fabian (2014, 25ff) trefflich formuliert hat. Der Andere des kolonialen Westens ist kein Zeitgenosse des letzteren.

Die räumliche und zeitliche Verdrängung des Anderen ist nur mit und aufgrund der bereits beschriebenen Prozesse der Entstehung der modernen Kategorien von Raum und Zeit denkbar. Das zeigt v.a. eines: Weder Raum noch Zeit sind politisch neutral – sie sind Instrumente der Macht. (Fabian, 2014, S. 114)

---

<sup>15</sup> Den Begriff *coevalness* formt Fabian aus dem Deutschen wie folgt: „What I am aiming at is covered by the German terms *gleichzeitig* and *Gleichzeitigkeit*. The unusual *coeval*, and especially the noun *coevalness*, express a need to steer between such closely related notions as *synchronous/simultaneous* and *contemporary*.“ (Fabian, 2014, S.31)

## 4.1. Verräumlichung und Verzeitlichung

Dieser raum-zeitlichen Verdrängung entspricht ein modernes, koloniales „Raum-Zeit-Regime“, wie ich es nennen möchte, das zwar auch auf der innereuropäischen Entwicklung der Ideen von Raum und Zeit basiert, aber v.a. auf koloniale Entdeckungen und deren kartographische und anthropologisch/geschichtliche Aufarbeitung beruht. Dieses Raum-Zeit-Regime hat sich durch Kolonialismus und Kolonialität weltweit durchgesetzt und eine plurale Situation verschiedener, koexistierender Raum-Zeit-Regime, die je lokale Machtsituationen reflektierten, erfolgreich verdrängt. Das moderne koloniale Zeit-Raum-Regime hat in diesem Zusammenhang folgende Unterscheidung geschaffen: Der Kolonialismus steht für das Raum-Regime und repräsentiert die räumliche Dominanz. Im Gegensatz zum Zentrum ist die koloniale Peripherie vorrangig räumlich imaginiert, sie entbehrt Zeitlichkeit und Wandel, ist entweder völlig fixiert und ahistorisch oder steht zumindest für die Vergangenheit, also Tradition und stagniert. Die Moderne steht für das Zeit-Regime im kolonialen Zentrum, hier gibt es Geschichte, Fortschritt, Wandel, Potentialität, Zukunft; die koloniale Metropole ist historisch und politisch, hat sich ihrer räumlichen Verortung fast entledigt und ist universal geworden.<sup>16</sup>

Hier ist ein bestimmter Verräumlichungs- und Verzeitlichungsprozess am Werk: So wird zunächst ein konkreter Raum – Europa – geschaffen, um ihn schließlich zu einer Form von Zeitlichkeit zu transformieren. In ihrer räumlichen Imagination setzt sich Europa zwar ins Zentrum der Welt, lokalisiert sich also durchaus räumlich, hebt aber allmählich ihre eigene Räumlichkeit insofern auf, als es nicht mehr (nur) ein Ort ist, sondern v.a. ein Subjekt der Geschichte wird. In diesem Sinne repräsentiert Europa

---

<sup>16</sup> Mit Doreen Massey (1992, S.71ff) könnte man noch hinzufügen, dass der Raum-Zeit-Dualismus auch auf einem Geschlechterdualismus beruht. Sie beschreibt den „dichotomous dualism“ des Raum-Zeit-Konzeptes in der Form einer Dichotomie von Präsenz/Absenz, und einem Dualismus der Form A/nicht-A. Zeit ist in diesem Zusammenhang A, Raum nicht-A. Zeit ist männlich, Raum weiblich kodiert. Dem entspricht auch die von Westphal (2013, S.120) beschriebene feminisierte Repräsentation der Kontinente was zu sexualisierten Fantasien führen konnte, für die Ricardo Padron das Beispiel Magellans bringt: „Magellan arrives to make an honest woman out of the land he penetrates and names“ (Padron zit.in Westphal, 2013, S.119) Daruas könnte man folgenden Zusammenhang generieren: Zeit = aktiv, männlich, präsent = koloniales Zentrum; Raum = passiv, weiblich, abwesend = koloniale Peripherie.

schließlich Zukunft, historische Entwicklung, bzw. Geschichte überhaupt. Dieser Prozess entsteht nicht isoliert und aus der eigenen Dynamik heraus, sondern entspringt einer Beziehung mit einem zuvor konstituierten Außen.

Beispielhaft ist die Wandlung der Repräsentation des „Außen“ in kartographischen und geographischen Wissensbeständen der jeweiligen Zeit: War zunächst in der Kartographie des Mittelalters die Ränder der „Ökumene“, des damals bekannten Erdkreises, von Ungeheuern bewohnt, werden nach der Entdeckung Amerikas – Mignolo (2011, S. 155) zufolge – diese Ungeheuer durch Barbaren und Kannibalen ersetzt und bewohnen die mittlerweile bekannte „Neue Welt.“ In der Vorstellung dieser Zeit waren die Barbaren und Kannibalen zwar weniger menschlich und anders, aber noch nicht zeitlich definiert als rückständig oder Überbleibsel aus der Vergangenheit. Sie wurden eher im „Great Chain of Beings“ verortet, einem vertikalen Modell der Geschöpfe, das von Mineralien, über Pflanzen, Menschen und Engeln bis zu Gott reicht. Hier ist die Ordnung noch ontologisch hierarchisch. Im 18. Jahrhundert wird das Bild von Barbaren durch das Bild von Primitiven ersetzt, und das Kettenmodell durch ein neues abgelöst: Die primitiven Völker sind näher zur Natur, die zivilisierten hingegen auf dem Höhepunkt der Kultur. (Mignolo, 2011, S. 155) Da eine ontologische Hierarchisierung nicht mehr plausibilisierbar erscheint, wird die ontologische schließlich in eine verzeitlichte Inferiorität umgedeutet: Die Primitiven sind Menschen, aber ohne Entwicklung, sie stehen außerhalb der Geschichte, sie repräsentieren den vorgeschichtlichen Ursprung des europäischen Menschen. Andere, „entwickeltere“ Kulturen stehen für je eine andere Stufe der Vergangenheit des europäischen Selbstbildes.

### **Geschichte und Fortschritt**

Die Verzeitlichung von Hierarchien hat, wie bereits erwähnt, mit der Transformation Europas von einer Geographie zu einem historischen Subjekt zu tun. Die Geschichtsphilosophie und der Fortschrittsgedanke, die wir schon weiter oben behandelt haben, spielen auch und v.a. hier – im kolonialen Zusammenhang – eine bedeutende Rolle.

Quijano zufolge ist die Idee der Totalität ein wesentliches Element des hier beschriebenen Zusammenhangs. Diese Idee ist ein Produkt des Kolonialen/der

Moderne, wobei die beiden letzteren für Quijano in einer komplementären Beziehung zueinander stehen. Diese Idee der Totalität führte zu einem theoretischen Reduktionismus und der Metaphysik eines makrohistorischen Subjekts – verbunden war das mit einem Wunsch nach der totalen Rationalisierung der Gesellschaft, was wiederum einem Bild der Gesellschaft als geschlossener Struktur mit einer hierarchischen Ordnung und funktionaler Beziehungen ihrer Teile zueinander entsprach. Dazu passend wurde eine einzigartige historische Logik angenommen, die zu einer historischen Totalität führte, mit einer Rationalität, die jedes Teil dieser einen Logik unterwarf. Damit war ein makrohistorisches Subjekt geschaffen, das mit einer historischen Rationalität und Gesetzmäßigkeit ausgestattet war, die es vorhersehbar und berechenbar machte. Die koloniale Implikation sieht Quijano darin, dass „[t]he ruling part of the totality incarnated, in some way, that historical logic, with respect to the colonial world - i.e. Europe. Not surprisingly then, history was conceived as a evolutionary continuum from the primitive to the civilized; from the traditional to the modern; from the savage to the rational; from proto-capitalism to capitalism, etc. And Europe thought of itself as the mirror of the future of all the other societies and cultures; as the advanced form of the history of the entire species. What does not cease to surprise, however, is that Europe succeeded in imposing that ‘mirage’ upon the practical totality of the cultures that it colonized; and, much more, that this chimera is still so attractive to so many.“ (Quijano 2007, S.176)

Diese Attraktivität erklärt sich vielleicht durch die Entstehung dieses universalen Geschichtsbildes, das Timothy Mitchell in seiner Interpretation der Marxschen Geschichtsphilosophie so zu erklären versucht: Wenn man lokale Geschichten nimmt und sie als Variationen ein und desselben Entwicklungsprozesses präsentiert, die nur in Aspekten, Sequenzen, Orten oder Perioden variieren, erschafft man eine universale Geschichte, aus der lokale Geschichten schließlich ihre Bedeutung beziehen. (Mitchell, 2000, S.9) Unterschiedliche Ausgangsbedingungen, Vorstellungen, Weltbilder und Vorgangsweisen in völlig unterschiedlichen Teilen der Welt können mit einem Mal in ein analytisches Schema gepresst werden und entlang einer vermeintlich neutralen Zeitleiste angeordnet werden, die anhand der europäischen „Sonderentwicklung“ (Weber) erstellt worden ist. Judith Butler bringt ein passendes Beispiel dazu: “It was Thomas Friedman who claimed in *The New York Times* that Islam has not yet achieved

modernity, suggesting that Islam is somehow in a childish state of cultural development and that the norm of adulthood is represented more adequately by critics such as himself. In this sense, then, Islam is conceived as not of this time or our time, but as another time, one that only anachronistically emerged in this time.“ (Butler, 2008, S.6) Dieses hegemoniale Konzept des Fortschritts definiert sich, Butler (2008, S.1) zufolge, in Kontrast zu einer vormodernen Vergangenheit, die sie für ihre eigene Selbstlegitimation produziert. In dieser Vergangenheit, also in das von der Renaissance geschaffene Mittelalter, werden dann als monolithisch verstandene Kulturen, wie *der* Islam, verortet und deren neue Sichtbarkeit als anachronistisch gedeutet. „Naturvölker“ fallen dann überhaupt in eine vorhistorische Periode, an deren Schaffung vornehmlich die Archäologie beteiligt war – wie wir noch sehen werden.

Zusammenfassend kann man mit Mignolo (2012, S. 163) sagen, dass zunächst im 16. und 17. Jahrhundert (für Mignolo die erste Phase der kolonialen Moderne) die Unterscheidung zwischen Raum und Zeit gemacht wird und auch schon bereits eine lineare Zeitvorstellung mit Verbindungen zur Heilsgeschichte sich entwickelt. Ab dem 18. Jahrhundert (die zweite Phase der kolonialen Moderne) triumphiert schließlich die Zeit mit der Säkularisierung der (Heils-) Geschichte und wird die wichtigste rhetorische Figur der Selbstdefinition und -modellierung der Moderne. Die Moderne ist – wie wir bereits weiter oben schon erwähnt haben – ein wesentlich zeitlich definiertes Konzept. In diese zweite Phase wird auch der deutsche Historismus fallen, den wir weiter unten im Kontext der methodologischen Arbeiten Webers betrachten werden.

Die Säkularisierung der Heilsgeschichte in der Aufklärung bricht mit dem judeochristlichen Zeitverständnis, was eine bedeutende Verschiebung in der Beziehung zum Anderen zur Folge hat: Fabian (2014, S. 26) zufolge ist die mittelalterliche Zeit noch inklusiv und inkorporierend – sie ist offen für die Konversion von Heiden, das christliche Zentrum und die vermutete christliche Peripherie sollen im Idealfall zusammenwachsen.<sup>17</sup> In diesem Sinne ist die Welt

---

<sup>17</sup> Ludolf Pelizaeus (2008, S.33f) verweist darauf, dass es im Mittelalter die Vorstellung gab, dass die islamische Welt umschlossen sei von einer christlichen Peripherie. Es mussten also nur die islamischen Reiche durchbrochen werden, um mit den christlichen Brüdern wieder vereinigt zu werden.

konzentrisch angeordnet vom Zentrum Jerusalem, vorher Rom, bis zur Peripherie. Über die in der Neuzeit entstehenden Naturgeschichte erfolgt die Säkularisierung der mittelalterlichen Zeit, zu der wir detaillierter weiter unten kommen werden. Die Zeit wird naturalisiert und vermeintlich neutral. Mit dieser Zeit ist die Schaffung eines Koordinatensystems möglich, in der alle Gesellschaften aller Zeiten und Räume zu der Gegenwart in Bezug gesetzt werden können. Diese Zeit ist exklusiv und expansiv; was sich exemplarisch darin ausdrückt, dass der „Wilde“ noch nicht bereit für die Zivilisation ist. In diesem neuen Koordinatensystem wird es immer wichtiger, die Distanz zur (westlichen) Gegenwart festzustellen.

## 4.2. Der Raum, die Zeit, der Andere

Ich denke, dass man in diesem Verräumlichungs- und Verzeitlichungsprozess der kolonialen Moderne zwei parallel strukturierte Entwicklungen ausmachen kann. In diesem Sinne führt das koloniale Raum-Zeit-Regime der Moderne einerseits zu einer *Verräumlichung der Zeit*. Die „Entdeckung“ von „Naturvölkern“ führt zur Erfindung der Idee der primitiven Gesellschaft in der Anthropologie, die auch und v.a. die eigenen europäischen Ursprünge beschreiben soll. Dem eigenen europäischen Ursprung entspricht dann ein in der Gegenwart von einem primitiven Anderen bewohnter Raum. Dieser Raum verliert damit seine Qualität als zeitgenössischer Raum und wird zu einer vorhistorischen Epoche – ohne eine qualitative zeitliche Dimension zu besitzen oder überhaupt als reiner Raum Teil der Natur zu sein. Die Konstruktion der Prähistorie durch die Archäologie unterstützt diesen Prozess. Ihr Fokus auf materiale Objekte verleiht Orten eine „zeitlose“ Qualität, die ihre zeitgenössische Bedeutung verschwinden lässt und sie außerhalb der Geschichte, also in die *Vorgeschichte*, versetzt. So werden Menschen (Anthropologie) und Orte (Archäologie) nicht nur aus der Gegenwart, sondern überhaupt aus der Zeit ausgeschlossen. Dieser Prozess beschreibt den Umgang mit der Neuen Welt, Naturvölkern, etc. Europa selbst wird kein Raum mehr sein, sondern zur verzeitlichten Idee der Entwicklung, der Zukunft werden.

Andererseits befördert das moderne koloniale Raum-Zeit-Regime auch eine *Verzeitlichung des Raumes*. Durch die Erfindung des Mittelalters, als Sinnbild der stagnierenden Tradition, wird die eigene Vergangenheit zum Anderen der europäischen Gegenwart gemacht. Diese in Europa verortete vergangene Zeit wird in die Gegenwart andere Räume durch die Verzeitlichung derselben projiziert: Geschichtliche Vorstufen, v.a. die Tradition, wird als nicht-westlich räumlich verortet. In diesem Bereich spielen v.a. die Disziplinen der Geschichte und der Soziologie eine gewichtige Rolle. Ein eindrückliches Beispiel ist eine von Joseph Marie Degérandos Ende des 18. Jahrhunderts gemachte Bemerkung: „The philosophical traveller, sailing to the ends of the earth, is in fact travelling in time; he is exploring the past; every step he makes is the passage of an age.“<sup>18</sup> Die Reiseliteratur hat in diesem Sinne einen selbstzentrierten Blick auf den Anderen. Der Reisende reist in der eigenen Vergangenheit; der Andere wird zur Referenz der eigenen Vergangenheit; der zeitgenössische Andere wird eingefroren in einer erstarrten Vergangenheit. (Povinelli, 2011, S.49) Die koloniale Begegnung in einem Raum der Gegenwart ist eine Begegnung zwischen Zukunft (Potentialität/westliches Subjekt) und Vergangenheit (Vorfahre/Objekt). Diese Räume stehen nicht außerhalb der Zeit sondern verharren in je einer anderen Stufe der Vergangenheit. Dieser Prozess der Verzeitlichung von Räumen erfolgt hauptsächlich außerhalb Europas, vornehmlich in kolonial beherrschten Gebieten außerhalb der „Neuen Welt“. Dieser kolonial periphere Raum wird zu verschiedenen stagnierenden Stufen der Vergangenheit Europas deklariert um letztere schließlich an die Spitze dieser Entwicklung zu setzen.

#### 4.2.1. Die Verzeitlichung des Raumes: Die Anthropologie und die Archäologie, das Primitive und das Prähistorische

Das Primitive und das Prähistorische, bzw. Urgeschichtliche, sind, wie bereits erwähnt, Erfindungen der Anthropologie und Archäologie. Beide Begriffe dienten der

---

<sup>18</sup> Degérando, Joseph- Marie. 1969 [1800]. The Observation of Savage Peoples. F. C. T. Moore, ed. and Berkeley: University of California Press., S.63, zit.in Fabian 2014, S.7

Umschreibung eines angenommen ursprünglichen Zustands bzw. einer ursprünglichen Phase der Menschheit. Beide Begriffe sind nicht nur historisch relevant, sondern haben, wie bereits erwähnt, v.a. in der Neuen Welt und Subsahara-Afrika eine Verortung in der Gegenwart. Sie unterscheiden sich aber von der Tradition, der nahen Vergangenheit des Westens, also dem Mittelalter, was im kolonialen Raum-Zeit-Regime die Gegenwart „entwickelterer Kulturen“, wie jener in Asien, entsprach. Heute ist das Primitive, Richard Jenkins zufolge, als Fiktion entlarvt und man hat erkannt, dass das Primitive ein „set of tacit presumptions about modernity“ (Jenkins, 2000, S.15) widerspiegelt. Diese impliziten Annahmen über die Moderne sind das, was uns hier vornehmlich interessiert.

In diesem Zusammenhang verweist Gavin Lucas in seinem Artikel *Modern Disturbances: On the Ambiguities of Archaeology* darauf, wie sehr neben dem Primitiven und der Anthropologie auch das Prähistorische und die Archäologie mit dem Projekt der Moderne verbunden ist: „The idea of prehistory is in many ways the epitome of the modernist project: the creation of a past which has no connection to traditional history. [...] it was a past purified of all taint of tradition. It was a clean slate.“ (Lucas 2004, S.110) Das Prähistorische war auch etwas, womit man die unmittelbare Vergangenheit überspringen und gegen antimodernistische Einwände folgendes ins Feld führen konnte: „[...] they could also give the final death blow to the antimodernists by claiming a past which existed even before tradition: prehistory.“ (Lucas 2004, S.110) Lucas setzt das in einem Zusammenhang mit einer epistemologischen Wende nach der Renaissance, die – um die Tradition, also autoritative Texte, wie zB religiöse, zu umgehen – mit Descartes die Vernunft und mit Bacon die Sinne ins Spiel brachte. Die Archäologie erweiterte diese außertextliche Fundierung des Wissens: „It was not simply that archaeologists were forced to rely on material culture to interpret this new past – the modernist project demanded it. It was an alternative path to constructing a new authority and foundation for understanding the past that did not rely on tradition (i.e., texts).“ (Lucas 2004, S.110) Das Prähistorische war also auch aus dem Bedürfnis eines epistemologischen Bruchs mit der Vergangenheit heraus geboren.

In diese prähistorische Zeit werden schließlich die „primitiven Völker“ verortet werden. Die Vorstellung vom „Primitiven“ hat einen Vorläufer im „Barbaren“; die Wende vom Barbaren zum Primitiven setzt Mignolo dabei bereits mit Joseph Francois Lafitau's *Moeurs de sauvages américains* (1724) an. Lafitau war ein jesuitischer Missionar und früher Anthropologe, der v.a. mit seiner Arbeit über die Haudenosaunee (Irokesen) im heutigen Kanada die Anfänge der Ethnologie und v.a. der kulturvergleichenden Forschung eingeleitet hat. Man könnte aber auch sagen, dass erst mit E.B.Tylors Gründungswerk der Kulturanthropologie, *Primitive Culture* (1871, dt.: *Anfänge der Cultur*, 1873), der Durchbruch des Begriffes „primitive“ stattgefunden hat.<sup>19</sup> In diesem Werk gibt es eine interessante Passage, u.zw. schreibt Tylor in seinem Schlusskapitel zum 2. Band von *Anfänge der Cultur* unter der Überschrift *Praktische Resultate des Studiums der Urcultur*: „Aber darüber hinaus hat diese Untersuchung auch ihre praktische Seite, sie ist die Quelle einer Macht, welche dazu bestimmt ist, den Lauf moderner Ideen und Handlungen erfolgreich zu beeinflussen. [...] ja, er findet sogar, dass die Rückkehr zu älteren Ausgangspunkten ihn zuweilen in den Stand setzen kann, neue Pfade ausfindig zu machen, welche dem Gange der modernen Entwicklung durch unüberwindliche Hindernisse versperrt zu sein schienen.“ (Tylor, 1873, S.445f) Wie auch beim Prähistorischen treffen wir hier auf die vom Autor erkannte Möglichkeit, klassische Wissensbestände, festgefahrene Pfade (z.B. der Tradition) durch die Analyse der „Urcultur“ zu umgehen und aufzubrechen.

Das Prähistorische und das Primitive als Konzepte sind in dieser Hinsicht ein gutes Beispiel zur Illustration der zeitlichen Zusammenhänge, in die sich die Moderne setzt. Einerseits dient es der Überwindung der eigenen Vergangenheit: Man findet zu einer ursprünglichen Vergangenheit, mit der man den Ballast des Mittelalters, der Tradition abwerfen und in die man verschiedene neue, sehr moderne Ausgangskonstellationen hinein interpretieren kann. Das Prähistorische und das Primitive konstituieren aber gleichzeitig auch einen zeitlich determinierten Anderen in der Gegenwart: Barbaren waren zwar noch in der ersten Phase der kolonialen

---

<sup>19</sup> Gottfried Küenzlen verweist in seinem Artikel *Unbekannte Quellen der Religionssoziologie Max Webers* darauf, dass E.B.Tylors Hauptwerk *Primitive Culture* einen bedeutenden Einfluß auf Webers Religionssoziologie genommen haben muss. (Küenzlen, 1978, S.219)

Moderne, also im 16. und 17. Jahrhundert, räumlich verortet, da die Logik des Kolonialen in dieser Zeit noch räumlich konstituiert war. Mit dem Eintritt der Zeit im 18. Jahrhundert und der Neudefinition des Kolonialen in dieser zweiten Phase der Moderne aber, wurde aus den Barbaren Primitive, die in einer prähistorischen Zeit quasi gefangen waren.<sup>20</sup> (Mignolo, 2012, S.201) Das Prähistorische und das Primitive beschreiben zeitlich, was der zeitgenössische Mensch war, aber nicht mehr ist und gleichzeitig räumlich wo der zeitgenössische Mensch ist und wo er nicht ist. Dieses Ineinandergreifen räumlicher und zeitlicher Vorstellungen mit der Vorstellungen vom Eigenen und Fremden veranschaulichen das koloniale Raum-Zeit-Regime der Moderne am deutlichsten.

#### 4.2.2. Die Verräumlichung der Zeit: Geschichte und Soziologie, das Orientale und das Traditionelle

Das Primitive (im Deutschen zunächst auch als „Urkultur“ bezeichnet), das im Prähistorischen (auch „Urgeschichte“) situiert wird, ist im 19. Jahrhundert eine vollends ausgestaltete Kategorie. (Lucas, 2004, S.118) Die von Graebner konstatierte fehlende Zeittiefe, die Idee der Geschichtslosigkeit dieser Räume, beschränkt sich aber nicht nur auf die Ethnologie, Anthropologie oder benachbarter Disziplinen. Sie findet sich auch in Schriften prominenter philosophischer Autoren wie Hegel und Marx und im überwiegenden Teil der deutschen Geschichtsschreibung des 18. und 19. Jahrhunderts, auf die ich im nächsten Kapitel noch eingehen werde.

---

<sup>20</sup> Der methodologische Zugang des deutschen Ethnologen Fritz Graebner beschreibt das sehr deutlich: „Vermag ich nachzuweisen, daß die Gesamtkultur eines Gebietes sich in einem gegebenen Zeiträume nicht oder unwesentlich verändert hat, so werde ich auch die in diesen Zeitabschnitt fallenden Daten für die Interpretation annähernd ebenso behandeln dürfen, als wenn sie gleichzeitig wären. Auf weiten Gebieten haben wir es bei dem heutigen Stande unserer Wissenschaft mit so geringen Zeittiefen zu tun, daß bei der ebenfalls für die Hauptgebiete der Naturvölker charakteristischen Langsamkeit selbständiger historischer Veränderungen das Zeitmoment in der Interpretation verhältnismäßig in den Hintergrund tritt.“ (Graebner, 1911, S.62f)

Es stellt sich aber zunächst die Frage, wie der koloniale moderne Umgang mit Kulturen, Zivilisationen und Völkern<sup>21</sup> war, die man bereits vor dem Kolonialismus kannte: asiatische Zivilisationen, wie China, Japan oder breitere Kulturräume wie der islamische.

Hier kommt die *Verräumlichung der Zeit* ins Spiel, den man als einen parallelen Prozess zur *Verzeitlichung des Raumes*, wie wir ihn zuvor beschrieben haben, verstehen kann. Denn es handelt sich im Grunde um das gleiche Raum-Zeit-Regime, das zwei verschiedene Bewegungen des europäisch kolonialen Narrativs ausdrückt. Der Beziehung des Primitiven zum Prähistorischen entspricht hier die Beziehung der Tradition zum „Orient“: Während zuvor die Konstruktion des Primitiven der Erfindung des Prähistorischen vorausgegangen ist, geht hier die Konstruktion der Tradition der Erfindung des Orients voraus.

Man muss sich in Erinnerung rufen, dass eine der grundlegendsten Probleme der klassischen Soziologie es war (und ist), die Differenz zwischen Moderne und Tradition zu beschreiben. Egal ob sie vormodern, vorindustriell, vorkapitalistisch, ländlich oder feudal genannt wird, die klassische Soziologie war fast obsessiv an der Differenz und dem Bruch mit der traditionellen Gesellschaft orientiert, denn die Gesellschaft war für die Soziologie Objekt des historischen Fortschritts, egal ob es als Rationalisierungsprozess gesehen oder im Rahmen der Produktionsweisen untersucht wurde.

Während ursprünglich der Begriff Tradition also aus dem aufgebauten Bruch zur eigenen Vergangenheit entstanden ist und letztere von der Gegenwart der Moderne abgrenzte, plazierten Soziologen diese Vergangenheit in die Gegenwart anderer Teile der Welt, v.a. in jene, die Europa schon vor der Kolonialismus kannte: „The Middle East or West Africa, Egypt, India and China fall within this category of being ‚traditional‘, interchangeable with ‚the East‘ or ‚the Orient‘.“ (Bannerji, 2003, S.158) Diese Zuweisungen fanden nicht in einem luftleeren Raum statt. Sie wurden

---

<sup>21</sup> Mir ist klar, dass die hier verwendeten Begriffe „Kultur“, „Zivilisation“ oder „Volk“ durchaus problematisch sind, da sie geschlossene, meist essentiell verstandene Einheiten postulieren, die es vielleicht vor der Kategorisierung in europäischen Wissensordnungen so nicht gab. Da es uns aber hauptsächlich um diese europäische Wissensordnung selbst geht und nicht darum, ob es solche Einheiten tatsächlich gab oder nicht, kann man, denke ich, an dieser Stelle getrost diese Begriffe verwenden.

produziert „within a colonial context and a colonial content. Its organizing assumptions center around the concept of cultural difference between the colonizing and colonized societies. This difference is articulated through forms of cultural essentialism within socioeconomic relations of ruling.“ (ebd.)

Diese „Traditionalisierung“ dieser Teile der Welt kann besser verstanden werden, wenn man sie in ihrem Kontext betrachtet. Sie fällt in die zweite Phase der kolonialen Moderne, in der nach der „Neuen Welt“ auch die asiatischen und afrikanischen Bevölkerungen immer mehr dem europäischen Kolonialismus ausgesetzt waren. Diese Entwicklung ist bedingt durch eine Transformation auch im kolonialen Zentrum: die Verschiebung der Macht konkurrierender Kolonialmächte in Europa. Das Zentrum der kolonialen Macht Europas verschiebt sich von Spanien und Portugal in den Nordwesten<sup>22</sup>, das „Herz Europas“<sup>23</sup>, wie es Hegel nennt. Dieses neue Zentrum wird dann ihre koloniale Macht auch auf die asiatische und (nord-) afrikanische Welt erstrecken, in der Europa vorher noch keine wesentliche Rolle gespielt hatte. Die neue Kolonialmacht begann diese Kulturen und Zivilisationen des „Orient“, die in ihrem Expansionsraum lagen, in einem neuen Diskurs zu konstruieren. Dieser Diskurs formulierte die koloniale Differenz mittlerweile in einer kulturalistischen Tonart, die zuerst von britischen Kolonialbeamten und –historikern geschaffen wurde und sich im 19. Jahrhundert etablierte. Der „Orient“ diente in der Folge „[...] as a binary concept to whatever is perceived as the Occident or the cultural essence of Europe.“ (Bannerji, 2003, S.159) Der Orientalismus, wie ihn Edward Said beschreibt, ist also vornehmlich ein Produkt der zweiten Phase des Kolonialismus. Für Marx in seiner *asiatischen Produktionsweise* und für Weber in seinen universalhistorischen Vergleichen, die beide ihr Wissen aus der kolonialen Geschichtsschreibung und der Orientalistik bezogen, stellen diese bereits kolonisierten Bevölkerungen mittlerweile eindeutig „traditionelle Gesellschaften“ dar. Der Beitrag der genannten Autoren zur Soziologie wird es sein, über Verwissenschaftlichung und Objektivierung dieses kolonial generierten Wissens dessen

---

<sup>22</sup> Eine nicht unwesentliche Rolle hat dabei die *Leyenda Negra*, die *Schwarze Legende*, gespielt. Siehe dazu: Silverblatt, 2007. Für ihre Wirkung bis in die deutschen und österreichischen Schulbücher des 21. Jahrhunderts siehe Bernhard, 2013.

<sup>23</sup> „Der zweite Teil ist das Herz Europas, [...] In diesem Mittelpunkt Europas sind Frankreich, Deutschland und England die Hauptländer.“ (Hegel, 1986, S.133)

Wertbezug zu neutralisieren. Mit ihrer Hilfe werden die wertbehafteten Urteile der kolonialen Wissensproduktion in „objektive Tatsachen“ transformiert. (Naderi, 1990) Die kulturalistische Wissensproduktion dieser Autoren steht dabei natürlich in einer Beziehung zur Macht: „As conceptual categories, then, tradition and modernity are cultural and not social or historical. In fact they are value categories, categories of moral/cultural/aesthetic judgement. This is what implicates them – as categories or a composite of paradigm – into relations of ruling, of capital, class, colonialism, and imperialism.“ (Bannerji, 2003, S.131)

Die Homogenisierung und Kulturalisierung der kolonisierten Bevölkerung in diesem Prozess sind zwei grundlegende Strategien der Wissensproduktion, die das „okzidentale“ Subjekt ermächtigen das „orientalische“ Objekt vergleichend zu studieren. In diesem Kontext muss auch Max Webers kulturvergleichende Methode gesehen werden.

Schon vor Weber dienten kulturgeschichtliche Vergleiche „[...] unterschiedlichen Interessen. Mitunter sollten sie koloniale Ansprüche genealogisch untermauern. Fromme Gelehrte – Calvinisten ebenso wie Jesuiten – studierten die Religionen außereuropäischer Völker, um sie als Vorstufen oder Verfallsformen der christlichen Botschaft zu erweisen. Seit Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique* (1696), das zahlreiche ‚kulturgeschichtliche‘ Beobachtungen enthält, nutzten Aufklärer solche Berichte zur Religionskritik, nämlich als Beweise dafür, dass Moral und Kultur auch außerhalb der christlichen Kirche möglich seien. Im Kontext von Debatten über Naturzustand und Naturrecht interessierte man sich zudem verstärkt für die »natürlichen« Strukturen und Wechselwirkungen von Religion, Gesellschaft und Politik. All diese Motive steigerten die Attraktivität ‚kulturgeschichtlicher‘ Ansätze.“ (Nordalm, 2014)

Hier, wie bei der Erfindung des Prähistorischen und Primitiven, wird deutlich, dass auch kulturgeschichtliche Ansätze einerseits in der Inferiorisierung anderer „Kulturen“ involviert waren, andererseits aber auch in der Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit, der eigenen Tradition, eine Rolle spielten: Der kulturell Andere hilft, die eigene Vergangenheit zu überwinden, wird zugleich aber in je verschiedene Vorstufen der Entwicklung eingeordnet, um eine Unterordnung in koloniale Herrschaft zu legitimieren. So verweist Nordalm auch darauf, dass es im

Zuge eines durch Reiseliteratur erwecktem Interesse an fremden Kulturen dem europäischen Beobachter auffiel, „[...] dass die Kultur der vermeintlichen Barbaren in manchen Zügen durchaus an frühe europäische Völker erinnerten. So verglich 1617 Marc Lescarbot die Gallier mit den nordamerikanischen Indianern und 1722 Joseph-François Lafitau deren Sitten und Institutionen mit denen der antiken Völker.“ (Nordalm, 2014) Daran wird deutlich, wie sehr die zunächst vorwiegend räumliche Differenz des Anderen allmählich in eine temporalisierte Differenz uminterpretiert wird.

## 5. Natur, Kultur, Geschichte. Der deutschsprachige Kontext Webers im 19. Jahrhundert

### 5.1. Der deutsche Historismus und die Anthropologie

Dieser o.g. Vergleich „primitiver Kulturen“ und „traditioneller Gesellschaften“ mit der eigenen Vergangenheit ist zumindest im französisch- und englischsprachigen Raum, wie z.B. beim bereits genannten E.B.Tylor, schon sehr früh erkennbar. Im deutschsprachigen Raum hingegen hat es eine etwas anders geartete Konstellation der bisher beschriebenen Entwicklung gegeben, die sich v.a. an ihrem verspäteten, aber umso schneller aufgearbeiteten Anschluss an diese Diskussionen zeigt. Sie lässt sich besonders gut an den verschiedenen Auseinandersetzungen – v.a. um den Begriff Kultur – des deutschsprachigen Historismus mit der neu entstehenden Anthropologie im 19. Jahrhundert erkennen, in dessen Anschluss sich die in mehrfacher Hinsicht davon abhängige Position Max Webers auch einordnen lassen wird.

Der Historismus war im Deutschland des 19. Jahrhunderts das dominante Paradigma der historischen Geisteswissenschaften. Der Name „Historismus“ wurde aber erst zu

Beginn des 20. Jahrhunderts, v.a. auch durch Ernst Troeltsch, als Forschungsbegriff geprägt, und zwar als bereits von einer Krise des Historismus gesprochen wurde. (Jaeger/Lieb, 2014) In der genannten Auseinandersetzung des Historismus mit der neu entstehenden Disziplin der Anthropologie werden die Begriffe der „Kultur“ und „Natur“ eine wesentliche Rolle spielen, v.a. in Erweiterungen wie *Kulturgeschichte* und *Naturgeschichte*, *Kulturreligion* und *Naturreligion* und schließlich auch in *Kultur-* und *Naturwissenschaften*. Was im englischsprachigen Raum mit „primitive people“ bezeichnet wurde, fand im Deutschen im Begriff „Naturvolk“ seine Bezeichnung. Die historisch geprägten Geisteswissenschaften hatten für die Beschreibung dieser *Naturvölker* im Historismus des 19. Jahrhunderts keinen Platz, sie wurden größtenteils aus dem Gang der Geschichte ausgeschlossen. Man kann sagen, dass in der deutschen, humanistischen Gelehrsamkeit seit dem 18. Jahrhundert große Teile der Menschheit aus der Geschichte überhaupt ausgeschlossen waren. Das beginnt schon bei Johann Gottfried Herder, der zwar viele Völker aus den neuen und alten Kontinenten in seine proto-anthropologischen, und auch schon ansatzweise kulturrelativistischen Betrachtungen miteinbeziehen, in einer Geschichte des kulturellen Fortschritts aber nur Vorläufer der europäischen Geschichte in der Antike (Juden, Ägypter, Griechen, Römer) und moderne Europäer einbinden wird. (Zimmerman, 2001, S.42) Kant wird in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* einen *Volkscharakter* nur den Franzosen, Engländern, Spaniern, Italienern und Deutschen zugestehen. Für den Rest gilt: „Da Rußland das noch nicht ist, was zu einem bestimmten Begriff der natürlichen Anlagen, welche sich zu entwickeln bereit liegen, erfordert wird, Polen aber es nicht mehr ist, die Nationalen der europäischen Türkei aber das nie gewesen sind noch sein werden, was zur Aneignung eines bestimmten Volkscharakters erforderlich ist: so kann die Zeichnung derselben hier füglich übergangen werden.“ (Kant, 1973, S.320) Sie in die Geschichte aufzunehmen erscheint also sinnlos. Hegel wird – in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* – nicht nur die Kultur, sondern sogar die Geographie der Neuen Welt als unreif bezeichnen, wie hier z.B. für die Pazifik-Inseln: „Doch zeigt das Inselmeer zwischen Südamerika und Asien eine physische Unreife; der größte Teil der Inseln ist so beschaffen, daß sie gleichsam nur eine Erdbedeckung für Felsen sind, die aus der bodenlosen Tiefe herausschauen und den Charakter eines spät Entstandenen tragen.“ (Hegel, 1986, S.107) Die Menschen in

Mexiko und Peru haben Hegel zufolge zwar eine Kultur hervorgebracht, aber eine, die ganz nah an der „Natur“ ist – weshalb diese auch „untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte.“ (Hegel, 1986, S.108) Und dementsprechend sind die Menschen in Südamerika wie folgt charakterisiert: „Sanftmut und Trieblosigkeit, Demut und kriechende Unterwürfigkeit gegen einen Kreolen und mehr noch gegen einen Europäer sind dort der Hauptcharakter der Amerikaner, und es wird noch lange dauern, bis die Europäer dahin kommen, einiges Selbstgefühl in sie zu bringen.“ (Hegel, 1986, S.108) Wie die *Neue Welt*, ist auch Subsahara-Afrika aus der geschichtlichen Betrachtung auszuschließen, wie Hegel hier eindeutiger formuliert: „Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun. Denn es ist kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen, und was etwa in ihm, das heißt in seinem Norden geschehen ist, gehört der asiatischen und europäischen Welt zu. Karthago war dort ein wichtiges und vorübergehendes Moment, aber als phönizische Kolonie fällt es Asien zu. Ägypten wird im Übergange des Menschengesistes von Osten nach Westen betrachtet werden, aber es ist nicht dem afrikanischen Geiste zugehörig. Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte.“ (Hegel, 1986, S.129) Die Bevölkerungen der Neuen Welt und Subsahara-Afrikas mögen ja für den damaligen Zeitgeist sich kaum von der Natur unterschieden haben, aber zumindest für Hegels Ursprung des Weltgeistes, dem Osten, wäre zu erwarten, dass dieser zumindest eine Geschichte haben könnte. Es ist erstaunlicherweise Karl Marx, der in einem Artikel für die *New York Daily Tribune* mit der Überschrift *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien* von 1853 folgendes behaupten kann: „Die indische Gesellschaft hat überhaupt keine Geschichte, zum mindesten keine bekannte Geschichte. Was wir als ihre Geschichte bezeichnen, ist nichts anderes als die Geschichte der aufeinanderfolgenden Eindringlinge, die ihre Reiche auf der passiven Grundlage dieser widerstandslosen, sich nicht verändernden Gesellschaft errichteten.“ (Marx/Engels, 1960, S.220) Wenn diese Menschen also irgendwie mit Geschichte zu tun haben, so widerfährt sie ihnen vielmehr. Diese Einstellung erklärt auch wieso Marx, trotz seiner durchaus sehr kritischen Haltung zum britischen Kolonialismus, folgendes über Indiens

Kolonisierung in einem, früher im selben Jahr erschienen Artikel für die *New York Daily Tribune*, mit der Überschrift *Die britische Herrschaft in Indien* sagen kann: „Gewiß war schönester Eigennutz die einzige Triebfeder Englands, als es eine soziale Revolution in Indien auslöste, und die Art, wie es seine Interessen durchsetzte, war stupid. Aber nicht das ist hier die Frage. Die Frage ist, ob die Menschheit ihre Bestimmung erfüllen kann ohne radikale Revolutionierung der sozialen Verhältnisse in Asien. Wenn nicht, so war England, welche Verbrechen es auch begangen haben mag, doch das unbewußte Werkzeug der Geschichte, indem es diese Revolution zuwege brachte.“ (Marx/Engels, 1960, S.133)<sup>24</sup> Auch Leopold von Ranke wird von China und Indien sagen, dass sie zwar eine lang zurückreichende Chronologie haben, sie aber noch heute in einem natürlichen Zustand verharren würden und die Bedingungen der „Urwelt“ in sich erhalten hätten. Gesellschaften müssten sich vom Bereich der Natur befreien, um geschichtlich zu werden, was hier anscheinend für Ranke nicht gegeben war. (Zimmerman, 2001, S.42) Leopold von Ranke wird sich gegenüber der spekulativen Geschichtsphilosophie Hegels zu emanzipieren versuchen und als Gründer der Geschichtswissenschaft gelten. Seine unausreichend formulierte Prinzipien wird aber erst Johann Gustav Droysen mit der damals anspruchsvollsten, theoretisch-methodischen Grundlage für den Historismus ausarbeiten. (Droysen, 1882 [1867]; Jaeger/Lieb, 2014) Der Unterschied der Geschichte gegenüber der Anthropologie ist für Droysen der, dass letztere nicht Individuen und Wandel, sondern Gruppen und Stillstand untersucht. Ethnographisch angesammeltes Wissen wäre interessant, wenn der Mensch wie andere Geschöpfe wäre; die menschliche Rasse sei aber wesentlich Fortschritt, also Geschichte. (Zimmerman, 2001, S.43)

Mit dem so grob zusammengefassten Standpunkt des Historismus wird es eine Auseinandersetzung mit der neu entstehenden Anthropologie geben. Bei ihrer Etablierung in Deutschland wird sich die Anthropologie sehr schwer tun, was nicht zuletzt mit den o.g. Standpunkten des Historismus zu tun hat. Dabei sind sich Historismus wie auch die Anthropologie darin mehr oder weniger einig, dass der Untersuchungsgegenstand der Anthropologen zur Natur gerechnet werden muss,

---

<sup>24</sup> Dieser Auszug erinnert mitunter auch an Legitimationen für „humanitäre Interventionen“ in nicht-westliche Länder in unserer Gegenwart und verdeutlicht, welche Auswirkungen eine temporalisierte Inferiorisierung bestimmter Gegenden hatte und haben kann.

und deshalb in den Bereich der Naturgeschichte, bzw. der Naturwissenschaft fällt: Die Anthropologie war eine *Naturwissenschaft* von *Naturvölkern*. (Zimmerman, 2001, S.38) Im Gegensatz zum o.g. englischsprachigen Ansatz der innerhalb evolutionistischer Theorien die „primitives“ in ein Schema der Entwicklung setzte, war für die deutsche Diskussion Natur, und eben auch Naturvölker, fundamental unterschieden von Evolution, Geschichte, Narrativ und sogar Zeit. (Zimmerman, 2001, S.50f) Die Anthropologen mussten sich aber gegenüber dem Historismus der Zeit durchsetzen, der mit seinem Humanismus die Universitäten dominierte. In der Naturwissenschaft situiert, konnten sie eine progressive Position gegenüber dem rückwärtsgewandten Historismus einnehmen. Und tatsächlich hatte der Historismus auch viele gegenaufklärerische Positionen von der deutschen Romantik übernommen, obwohl ihr Ursprung eigentlich in der Aufklärung selbst liegt. Mit der immer populärer werdenden Naturwissenschaft konnte sich die Anthropologie als moderne Wissenschaft gegenüber dem Historismus schließlich positionieren. Den Begriff Kultur, der ja ihrem Objektbereich äußerlich zu sein schien, haben sie aber nicht verworfen, sondern transformiert. So hat Adolf Bastian, der größte Fürsprecher der anthropogischen Kritik gegen den Humanismus des Historismus, letzterem vorgeworfen nur auf die *Qualität* – also die menschlichen „Höhepunkte“ – und nicht auf die *Quantität* der Weltgeschichte zu schauen. Stattdessen müsse man auf die Menschheit als lebendes Ganzes schauen, auf die *humanitas*. Damit würde die Anthropologie das eigentliche Ziel der Geschichte, die *studia humanitas*, nicht nur eher, sondern dieses Ziel aufgrund ihrer naturwissenschaftlichen Untersuchung auch qualitativ besser verwirklichen. (Zimmerman, 2001, S.47f) In dieser progressiven Attacke gegen den rückwärtsgewandten Humanismus des Historismus hat die Anthropologie „[...] not only attacked the dominant academic disciplines of the nineteenth century but also sought to transform the vocabulary of ideology and education in Imperial Germany. Anthropology was a central part of a larger move to redefine culture during the *Kaiserreich* by giving the term progressive, modernizing connotations associated with natural science, quite different from what is often understood as the German idea of *Kultur*.“ (Zimmerman, 2001, S.57)<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> In diesem Zusammenhang wird Rudolf Virchow, ein Pathologe und Anthropologe, am 17. Januar 1873 als liberaler Abgeordneter der Fortschrittspartei im preußischen Abgeordnetenhaus eine Rede halten,

Eben diese progressive Konnotation des Begriffs Kultur im Zusammenhang mit der naturwissenschaftlich verfahrenen Anthropologie, wird mit ein Grund sein, wieso koloniale Wertungen ausgeblendet werden konnte, wenn sie in Zusammenhängen von Kultur diskutiert wurden. Auch Weber wird sich in die Auseinandersetzungen um Historismus, Naturwissenschaft und Kultur einschalten, und zwar in seinen methodologischen Arbeiten. Hier werden wir den Kulturalismus Webers im seinem methodologischen Werkkontext sehen, dem unmittelbar danach ein anderer Kulturalismus folgen wird, den ich im Rahmen seiner Religiossoziologie später behandeln will.

## 5.2. Der Webersche methodologische Kulturalismus

Max Weber wird nach der Jahrhundertwende aus verschiedenen Gründen ein neues Interesse an religionssoziologischen Themen entwickeln. Kurz vor bzw. fast zeitgleich mit dieser religionssoziologischen Wende setzt sich Weber auch mit methodologischen Fragen auseinander. Das bekannte methodologische Konzept des „Erklären *und* Verstehen“, als Auflösung des Methodenstreits der historischen und theoretischen Schule der Nationalökonomie, entsteht und die Wertfreiheit und der Historismus werden eingeflochten in diese Auseinandersetzung.

---

in dem er von einem „Kulturkampf“ historischen Ausmaßes spricht und damit den Kampf gegen die katholische Kirche meinte. (Virchow wird mit dieser Rede zur Popularisierung des Begriffs Kulturkampf beitragen, der eigentlich von Ferdinand Lasalle geprägt worden ist.) Für das genannte Anliegen wird Virchow Kultur in einer polemischen Weise verwenden, die prägend sein wird: Die katholischen Orden seien nicht kompatibel mit einer *Kultur*, dessen Träger er und seine Mitstreiter seien. Diese Kultur implizierte nicht mehr die humanistische Bildung des Historismus, sondern eine Betonung der Naturwissenschaften und des Fortschritts. Um diese Orden zu bekämpfen, war eine Allianz nötig, die Virchow ansonsten nicht eingegangen wäre – eine Allianz mit Bismarck, der ihn einige Jahre zuvor sogar zu einem Duell aufgefordert hatte. (Kaesler, 2014, S.147) Für dieses Anliegen deklarierte er schließlich Bismarck, den Preußischen Staat und Wilhelm I. als progressiv und liberal und setzte nationalistisches mit liberalen Denken gleich. (Zimmerman, 2001, S.58) Die meisten Liberalen in Preußen waren hauptsächlich Protestanten, zu einem wichtigen Teil Kulturprotestanten. Ihre eigentümliche Wendung hin zu Bismarck, dem Preußischen Staat und dem Nationalismus im Zuge des Kulturkampfes wird sich auch bei Weber wirksam zeigen, der auch an diesem Kulturkampf teilhaben wird.

Bevor im einzelnen die Punkte näher betrachtet und ihre Relevanz für die Arbeit erörtert wird, soll noch erwähnt werden, dass diese methodologischen Arbeiten von 1900-1907 nach Schluchter (1991: 40ff) ein erster entscheidender Durchbruch in Webers Denken sind. Sie klären die logischen Grundlagen und den Inhalt seines Forschungsprogramms. Vor der Jahrhundertwende beschäftigt sich Weber zwar schon mit historischen und theoretischen Fragen, klärt aber deren Verhältnis noch nicht. Die Klärung ist auch nicht wirklich vollständig, denn seine Arbeiten zur Methodologie sind „[...] unabgeschlossen, und sie besitzen, ungeachtet der bewundernswerten Anstrengungen Webers, auch in den ausgeführten Teilen durchaus nicht immer die wünschbare Klarheit.“ (Weiß, 2010, S.58) Weiß führt zur Erklärung an, „[...] dass Weber nicht mehr dazu gekommen ist, die seit dem Objektivitätsaufsatz entwickelten Überlegungen noch einmal von Grund auf zu durchdenken, aber [es erklärt sich, MB] natürlich auch aus dem Umstand, dass er die Analysen zur Logik und Methodologie kultur- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnis bis zuletzt als Mittel zum Zweck materialer Untersuchungen verstand.“ (Weiß, 2010, S.58)

Nachdem wir das einmal festgestellt haben, können wir uns dem methodologischen Werk in seiner Strukturierung zuwenden. Ursprünglich waren fast alle Arbeiten dazu durch Marianne Weber 1922 in den *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* in den Druck gegeben worden. Weber selbst hatte die Aufsatzsammlung schon mit dem Verlag besprochen, kam aber durch seinen frühzeitigen Tod nicht mehr dazu, sie veröffentlichen zu lassen. In der Max-Weber-Gesamtausgabe werden diese Aufsätze in zwei Bänden untergebracht werden. Sie sind zwar schon teilweise für 2015 und 2016 angekündigt, aber (Stand Mitte 2017) noch nicht erschienen.<sup>26</sup> Abgesehen von diesen Ausgaben kann man die methodologischen Arbeiten in drei Teilbereiche gliedern: In einen Bereich, in dem es um nationalökonomische Methodenfragen geht, der sich im berühmten „Älteren Methodenstreit der Nationalökonomie“ einfügt. Ein

---

<sup>26</sup> Die geplanten Bände lauten wie folgt: Abteilung I: Schriften und Reden. Band 7: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften und Reden 1900–1907. Herausgegeben von Gerhard Wagner und Abteilung I: Schriften und Reden. Band 12: Verstehende Soziologie- und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908–1917. Herausgegeben von Johannes Weiß in Zusammenarbeit mit Sabine Frommer. Siehe: <https://mwg.badw.de/mwg-baende/abteilung-i.html> (abgerufen: 1.8.2017)

anderer Bereich wird sich dann im „Jüngerer Methodenstreit der Nationalökonomie“ abspielen, der im Zusammenhang mit Weber eher unter dem Namen „Werturteilsstreit“ bekannt geworden ist. Ein letzter Teilbereich ergibt sich aus dem Werturteilsstreit und steht dann im engeren Zusammenhang mit der Gründung der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, der sich Weber erst zögerlich anschließen, an ihrer Gründung mitwirken und später aber wieder abwenden wird. Zeitlich sind der erste Teilbereich in eine erste Phase von 1900-1907, der zweite und dritte Teilbereich in eine zweite Phase von 1908 bis 1920 einzuordnen. (Müller & Sigmund, 2014, S.222ff)

### 5.3. Methodenstreit: Historismus, Naturalismus und Kulturalismus

#### **Historische und theoretische Nationalökonomie**

Das europäische Wissenschaftssystem, so wie wir es noch heute kennen, hat sich im wesentlichen im 19. Jahrhundert herausgebildet. Der Typus des (professionellen) Wissenschaftlers, die Fächersystematik, das *naturwissenschaftliche* Labor und das *geisteswissenschaftliche* Seminar sind als Teile des neuen Wissenschaftssystems im 19. Jahrhundert entstanden und gelangten am Vorabend des Ersten Weltkrieges zur institutionellen Reife und kulminierten in der Universität als Ausbildungs-, Forschungs- und Sozialisationsort. (Osterhammel 2010: 1106f und 1132) Diese Entfaltung konnte naturgemäß nicht ohne Reibungen ablaufen. Ein wichtige Linie der Auseinandersetzung verlief in diesem Zusammenhang zwischen den erfolgreichen Naturwissenschaften und den dadurch in Bedrängnis kommenden Geisteswissenschaften, die sich entlang der Frage der Adaption oder Zurückweisung der naturwissenschaftlichen Methode entzündete. Eine Auseinandersetzung auf dieser Linie fand in der Nationalökonomie statt, u.zw. im „[...] famous *Methodenstreit* opposing Gustav Schmoller the leader of the German Younger School of Economics to Carl Menger, the founding father of the Austrian School of Economics.“ (de Sousa, 2010, S.221)

Gustav Schmoller, Mitgründer des *Vereins für Socialpolitik*<sup>27</sup>, wird 1888 einen Rezensionssatz schreiben mit dem Titel *Die Schriften von K. Menger und W. Dilthey zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften*, der zum Anlass dieses Methodenstreits wird. Von den Parteien dieses Streites wird Gustav Schmoller als Haupt einer *jüngeren historischen Schule der Nationalökonomie* angesehen,<sup>28</sup> dessen Zugang historisch, induktiv und empirisch ausgerichtet war. Carl Menger hingegen wird der Grenznutzenschule hinzugerechnet und ist im Gegensatz zu Schmoller theoretisch, deduktiv und rationalistisch ausgerichtet. (Lachmann 2004, S.19f) Mengers Zugangsweise ist auf die „[...] Erkenntnis eines ‚generellen Wesens‘ der Erscheinungen“ gerichtet. Diesem Wissenschaftsverständnis gegenüber steht der Historiker, der die Aufgabe hat, „[...] als Erkenntnisobjekt das Einmalige, die jeweilige ‚Individualität‘ der Erscheinungen herauszuarbeiten.“ (Backhaus/Hansen, 2000, S.310)

Die diesem spezifisch nationalökonomischen konkreten Streit zugrundeliegende tiefere Ebene hängt mit einem Konflikt zwischen methodischen Zugangsweisen zu geschichtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Themen im allgemeinen zusammen und war deshalb auch nicht auf die Nationalökonomie beschränkt, wie wir noch sehen werden. Die Naturwissenschaften hatten – wie bereits angedeutet – im 19. Jahrhundert deutliche Erfolge zu verzeichnen, wonach sich in den historischen Wissenschaften die Frage erhob, wie man einen tragfähigen methodischen Unterbau entwickeln könne (Müller & Sigmund, 2014, S. 223), der ähnliche Erfolge bringen würde. Die Antworten darauf ergaben zwei Stoßrichtungen, die unter den Begriffen Methodenmonismus, bzw. Methodendualismus zusammengefasst werden. Der Methodenmonismus versuchte für sozialwissenschaftliche Fragestellungen naturwissenschaftliche Methoden zu übernehmen und so eine Methodeneinheit zu erreichen. Hingegen versuchte der Methodendualismus für die Sozialwissenschaften einen historischen

---

<sup>27</sup> Der Verein für Socialpolitik ist ein 1872 von Professoren, Verwaltungsbeamten und Journalisten gegründeter Verein für die wissenschaftliche Einflussnahme auf die Politik. Für Weber hat der Verein eine bedeutende Stellung.

<sup>28</sup> Jürgen Backhaus und Reginald Hansen (2000, S.309) zufolge ist diese Bezeichnung aber eher abwertend gemeint und dient lediglich der Abgrenzung zu Roscher, Knies und Hildebrandt, also anderen Nationalökonomien, mit denen sich Weber ausführlich auseinandersetzen wird.

methodischen Zugang zu entwickeln, der sich von dem naturwissenschaftlichen unterscheiden sollte, um adäquat auf ihr Erkenntnisobjekt reagieren zu können.

## **Historismus und Naturalismus**

Diesen allgemein methodischen Unterschied kann man schließlich auch auf eine noch tieferliegende epistemologische Ebene zurückführen, u.zw. auf die Unterschiede zwischen Naturalismus und Historismus.<sup>29</sup> Hier schließen wir wieder bei der obigen Diskussion der Anthropologie und Geschichtswissenschaft an, da diese grundlegenden Unterschiede eine längere Geschichte haben: So entwickelt sich der Naturalismus in der frühen Neuzeit als Gegenstück zum Supranaturalismus, bzw. Spiritualismus des christlichen Mittelalters. Er wird dann auch in der Folge bis zum 19. Jahrhundert mit Materialismus und Atheismus gleichgesetzt, was auch eine durchweg negative Bewertung mit sich brachte. Ideengeschichtlich dürfte er aber seit dem 17. Jahrhundert immer stärker geworden sein. Die ideengeschichtlichen Entwicklungen, die ich bereits in den vorhergehenden Kapiteln genannt habe, wie die frühneuzeitliche Naturphilosophie und Naturgeschichte, aber auch das Naturrecht oder die natürliche Religion, in denen die Bedeutung des Naturbegriffs erheblich gestiegen ist, sind Ausdruck dieser gesteigerten Bedeutung des Naturalismus. Mit der Aufklärung erfährt der Naturalismus noch eine Verstärkung seiner Wirkung, so weit dass sie später bei Feuerbach mit dem Humanismus und bei Marx mit dem Kommunismus gleichgesetzt werden kann. Kant und der Deutsche Idealismus hingegen setzen sich vom Naturalismus kritisch ab. (Koppelberg, 2010, S.1712f) Auch wenn es unter den Vertretern dieses philosophischen Naturalismus nicht unwesentliche Unterschiede gab, ist den meisten „[...] eine hohe epistemische Wertschätzung der Naturwissenschaften [gemeinsam]“ (Koppelberg, 2010, S.1713)

Der Historismus hingegen hat seinen spezifisch deutschsprachigen Ursprung in der kritischen Auseinandersetzung mit Hegels Geschichtsphilosophie, die v.a. Leopold von Ranke einleiten wird. Der Fachbegriff Historismus wird hingegen erst Anfang des 20. Jahrhunderts, u.zw. im Zusammenhang mit dessen v.a. durch Ernst Troeltsch

---

<sup>29</sup> Mit Naturalismus und Historismus sind hier philosophische Strömungen und Konzepte gemeint, und nicht etwa Epochen oder Stilrichtungen in der Kunst, Literatur oder Architektur, die auch unter denselben Namen klassifiziert werden.

konstatierten Krise, geprägt. (Jaeger/Lieb, 2014) Ernst Troeltsch sieht den Historismus auch dediziert im Zusammenhang mit dem Naturalismus. Unter der Überschrift *Naturalismus und Historismus* auf den Punkt gebracht, schreibt er in seiner Arbeit *Der Historismus und seine Probleme*: „Erst mit diesen letzterwähnten Einsichten kommen wir zur abschließenden Formulierung des uns beschäftigenden Problems. Es ist das Problem *der Bedeutung und des Wesens des Historismus* überhaupt, wobei dieses Wort von seinem schlechten Nebensinn völlig zu lösen und in dem Sinne der grundsätzlichen Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte zu verstehen ist. [...] Diesem Historismus steht aber ebenso prinzipiell und umfassend der *Naturalismus* gegenüber, wobei wiederum der schlechte Nebensinn des Wortes zu vermeiden und dieser als der die gesamte Wirklichkeit umfassende Zusammenhang einer von allem Qualitativen und aller unmittelbaren Erfahrung absehenden Vergesetzlichung zu verstehen ist.“ (Troeltsch, 2008, S.281f) In diesem Zitat ist die Gegenüberstellung klar, auch wenn Troeltsch einen versöhnlichen Ton anschlägt: Qualitativ gegen quantitativ, Erfahrung (empirisch) gegen Gesetzmäßigkeit (theoretisch). Gleich anschließend macht Troeltsch auch klar, welche enorme Bedeutung er diesen beiden Strömungen beimisst: „Naturalismus und Historismus sind die beiden großen Wissenschaftsschöpfungen der modernen Welt [...]“ (Troeltsch, 2008, S.282) Hier zeigt sich, welches Gewicht die ausgemachten Strömungen und ihre vorangegangene Auseinandersetzungen für das sich herausbildende moderne Wissenschaftsverständnis in der Wahrnehmung der Zeitgenossen gehabt haben müssen.

In den „historischen“ Wissenschaften war der Historismus in Deutschland auf jeden Fall vom ausgehenden 18. bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominierend; ab der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wird der „naturalistische“, naturwissenschaftliche Zugang wieder herausfordernder.

## **Erklären und Verstehen**

Um an den Rahmen der methodologischen Diskussion, in die Weber sich eingeschaltet hatte, anzuknüpfen, müssen wir hier nocheinmal an die Auseinandersetzung im Methodenstreit erinnern: Die Gegenüberstellung der

Positionen theoretisch, deduktiv, naturalistisch/ naturwissenschaftlich versus empirisch, induktiv, historistisch/ geisteswissenschaftlich. Diese Positionen sind im erweiterten Rahmen des Methodenstreits im ausgehenden 19. Jahrhundert auch mit den Begriffen „Erklären“ und „Verstehen“ diskutiert worden. Diese Unterscheidung geht zurück auf Johann Gustav Droysen, einem bereits genannten Vertreter des Historismus oder der „historischen Methode“, wie er es nennt. Nachdem Leopold von Ranke, den wir auch schon genannt hatten, eine Stellung gegen die Hegelsche Geschichtsphilosophie einnehmen, aber noch nicht wirklich ausformulieren wird, wird es Droysen sein, der die systematische Ausarbeitung der „historischen Methode“ erledigen wird. In seinem *Grundriss der Historik* von 1867 schreibt Droysen zunächst folgendes: „Natur und Geschichte sind die weitesten Begriffe, unter denen der menschliche Geist die Welt der Erscheinungen fasst.“ (Droysen, 1882 [1867], S.7) Hier begegnen wir wieder der Unterscheidung Natur und Geschichte, so wie wir oben bei Troeltsch den Historismus dem Naturalismus gegenübergestellt gesehen haben, und zwar mit einer ebenfalls umfangreichen Bedeutung. Diese Unterscheidung von Droysen in den Objektbereichen führt dann auch zur methodischen Unterscheidung – mit einer für uns eher folgenlosen Erweiterung um die Theologie/Philosophie: „Nach den Objecten und nach der Natur des menschlichen Denkens sind die drei möglichen wissenschaftlichen Methoden: die (philosophisch oder theologisch) speculative, die physikalische, die historische. Ihr Wesen ist: zu erkennen, zu erklären, zu verstehen.“ (Droysen, 1882 [1867], S.11) Droysen sieht diese drei Typen zwar wie „[...] drei Seiten eines Prisma, wenn das menschliche Auge das ewige Licht, dessen Glanz es nicht zu ertragen vermöchte, im Farbenwiederschein ahnen will“ (Droysen, 1882 [1867], S.11), die Zuordnung ist aber klar: die physikalische Methode erklärt, die historische Methode versteht. Die Begriffe „Erklären“ und „Verstehen“ werden bei Wilhelm Dilthey noch einmal aufgenommen und hier dann den Naturwissenschaften, bzw. den Geisteswissenschaften zugeordnet.

Die institutionelle Gliederung war bereits gegeben: Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde in der Berliner Akademie neben der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse die historisch-philologische eingeführt. Für die letztere hat sich sukzessive der Begriff Geisteswissenschaften durchgesetzt. Diese umfasste auch noch die später zu unterscheidenden Sozialwissenschaften, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts immer

stärker durchsetzen werden, „wobei die Ökonomie bald ins Zentrum trat: Sie hatte eine den Naturwissenschaften verwandte Methodik und lieferte den Hauptschlüssel für das Verständnis und den Fortschritt der Gesellschaft.“ (Scholtz, 2010, S.807) Der Schlüssel für die Emanzipation der Sozialwissenschaften aus den Geisteswissenschaften wird schließlich die naturwissenschaftliche Methode sein, und aus dem in dem Zitat ersichtlichen Gründen steht zunächst die Ökonomie im Zentrum.

Steinmetz zufolge führt Weber aber „[...] im deutschen akademischen Feld eine völlig neue Position ein. Das übergeordnete Gebiet der Sozial- und Humanwissenschaften war am Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland grundsätzlich zwischen zwei Polen gespalten: auf der einen Seite die verschiedenen; als Geisteswissenschaften festgeschriebenen Historismen, auf der anderen Seite das Spektrum des Positivismus und Naturalismus, welches jegliche Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften ablehnte.“ (Steinmetz, 2015, S.363) Die konkrete Position, die Weber dabei bezieht, drückt sich in seiner berühmt gewordenen Formel aus: „Soziologie [...] soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.“ (WG, S.1) Es ist eine synthetisierende Position zwischen geisteswissenschaftlichem Verstehen und naturwissenschaftlichem Erklären. Diese Brücke wird Weber mit dem Begriff der Kultur schlagen.

Die neo-kantianische Schule hatte bereits gegen die *Geisteswissenschaften* Diltheys als konzeptionelle Alternative die *Kulturwissenschaft*, v.a. durch Heinrich Rickert, vorgeschlagen. (Makkreel, 1969, s.423f) Das wird Weber, der sich ja in wesentlichen Punkten auf die erkenntnistheoretischen Vorarbeiten der neukantianischen Schule stützt, übernehmen und damit eine Position einnehmen, die Naturalismus und Historismus im Kulturalismus überwindet.

### **Der Werturteilsstreit**

Der oben skizzierte Methodenstreit der Nationalökonomie wird auch „älterer“ Methodenstreit genannt. In diesen Streit hat sich Weber v.a. durch seine Aufsätze zu Roscher und Knies auch eingeschalten. Diesem Streit wird ein „jüngerer“

Methodenstreit der Nationalökonomie folgen, der im Zusammenhang mit Weber besser bekannt ist unter dem Namen „Werturteilsstreit“. Auch hier ist Gustav Schmoller die zentrale Figur der Auseinandersetzungen, aber es geht nicht mehr nur um die Nationalökonomie, sondern um die gesamten Sozialwissenschaften. War im ersten Fall noch Carl Menger sein Kontrahent, wird es jetzt Max Weber sein. (Backhaus/Hansen, 2000, S.313) Begonnen wurde der Werturteilsstreit an einer Tagung des *Vereins für Socialpolitik* 1909 in Wien. Die bedeutendsten Nationalökonomien dieser Zeit trafen sich dort, in Österreich, wo die Schule Carl Mengers beheimatet war, der Kontrahent Gustav Schmollers im älteren Methodenstreits. Hier, wo dann auch der zweite ausbrechen sollte, begegneten sich „[...] drei Generationen der Mitglieder des «Vereins für Socialpolitik»: zum einen die ‚Altmeister des Kathedersozialismus‘, vor allem Lujo Brentano, Georg Friedrich Knapp, Gustav von Schmoller, Adolph Wagner, zum zweiten deren ehemalige Schüler wie Heinrich Herkner, Franz Eulenburg, Eugen von Philippovich, Karl Rathgen, Gerhart von Schulze-Gaevernitz, Werner Sombart, Alfred Weber und Max Weber, und drittens meldete sich eine neue Generation, die vieles mit anderen Augen sah, von denen Marianne Weber schreibt: *sie drängen vor allem gegenüber dem staatsmetaphysischen Historismus Gustav v. Schmollers auf einen schärferen sozialpolitischen und demokratischen Kurs.*“ (Kaesler, 2014, S.641)<sup>30</sup> Weber wird hier weder auf der Seite der „konservativeren“ Position der älteren Mitglieder, noch auf die „progressivere“ Position der jüngeren eingehen, die beide für ihn wertbehaftet sind:

Der „[...] Anlass des Streits war [...] die These des Nationalökonomien Eugen von Philippovich, im Rahmen der Volkswirtschaft sei der Volkswohlstand als oberster Wert zu definieren. Max Weber, Werner Sombart u. a. wandten dagegen ein, hier würden Tatsachenbehauptungen und Werturteile auf unzulässige Weise vermischt. Während Philippovich u. a. meinten, es müssten gerade von den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften wertende Stellungnahmen zu sozialpolitischen Themen abgegeben werden, betonten Weber und seine Mitstreiter, die Aufgabe dieser

---

<sup>30</sup> Die Kathedersozialisten waren weit davon entfernt, tatsächlich Sozialisten oder auch nur Sozialdemokraten zu sein – es war eine Bezeichnung ihrer Gegner. Vielmehr hatten sie Angst vor der „sozialen Frage“, der „Arbeiterfrage“ und der sozialen Spannungen, die bis zur Revolution reichen könnten, wenn diese Fragen nicht gelöst werden würden.

Wissenschaften bestehe nur in der Untersuchung der tatsächlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge und der möglichen Folgen von Eingriffen in sie, nicht aber in ihrer Bewertung.“ (Regenbogen, 2010, S.2981) Wie von Regenbogen hier trefflich zusammengefasst ist das der Ausgangspunkt des Streites, der sich dann über mehrere Tagungen des *Vereins für Sozialpolitik* v.a. zwischen Weber und Schmoller, und auch in den Tagungen der neugegründeten *Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS)* erstrecken wird. Weber wird zuerst der Gründung der Soziologie skeptisch gegenüberstehen, später aber die DGS mitbegründen, in der Hoffnung, eine Umgebung zu schaffen, in der ein „wertfreies“, wissenschaftliches Arbeiten vorangetrieben wird. Es sollte auch – zumindest für Weber – eine Ergänzung zum Verein für Sozialpolitik sein. Weber schafft es auch in die Satzung der neugegründeten Gesellschaft die Werturteilsfreiheit einzubauen, woraufhin heftige Diskussionen ausgelöst wurden, die von 1910 bis 1914 andauern sollten, obwohl Weber bereits nach dem 2. Soziologentag 1912 sein Amt niederlegen wird. (Kaesler, 2014, S.653ff) Dieser Rückzug Webers aus der DGS hat eben mit der Werturteilsfreiheit zu tun, was er auch in einem eigenen Aufsatz mit dem Titel *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* verarbeitet.

Mit der Positionierung Webers einerseits im methodologischen Kulturalismus, der sich von Historismus und Naturalismus absetzt; und andererseits in der Werturteilsfreiheit, der sich von konservativ und progressiv wertenden Standpunkten abgrenzt ist seine methodologischer Zugang ausreichend beschrieben. Ich habe diesen Zugang nicht um seiner selbst willen beschrieben, sondern denke, dass eben diese Position es ist, die Weber nach dem Zweiten Weltkrieg bis heute noch in verschiedenen Hinsichten prägend für die Sozialwissenschaften im allgemeinen machen konnte. Es gibt noch andere Faktoren, wie den „ideologischen“ Kulturalismus, der bei dieser Wirkungsbreite noch wirksam ist – darauf will ich später zurückkommen –, aber auch die rein methodologischen Konsequenzen aus dieser kulturalistischen Positionierung Webers haben bereits wichtige Konsequenzen.

## 5.4. Entwicklungsgeschichte und Idealtypus

Mithilfe v.a. der neukantianischen Ideen Heinrich Rickerts entwickelt also schließlich Weber sein Forschungsprogramm für seine Materialstudien: Eine historische *und* theoretische Kulturwissenschaft, deren Erkenntnisziel die Eigenart des Individuellen in vergleichender typologischer und entwicklungsgeschichtlicher Perspektive ist. (Schluchter, 1991, S.61) Der typologische und entwicklungsgeschichtliche Teil dieser Methodologie wurde noch nicht angesprochen, was jetzt noch folgen soll. Hier liegen einige Probleme von Webers Zugang verborgen.

In seiner Suche nach einer synthetisierenden Position zwischen geistes- und naturwissenschaftlicher Erkenntnislogik in den Kulturwissenschaften stellte sich auch das Problem der Universalität und der Gesetzmäßigkeit. Während die Naturwissenschaft über ein System von Gesetzen zu einer *generellen* Geltung ihrer Erkenntnisse gelangen will, sollte die angestrebte „Kulturwissenschaft“ auf das Individuelle und auf Entwicklungstendenzen zielen, deren *universelle* Bedeutung interessieren sollten. (Schluchter 1991: 47f) Wie gesagt war die naturalistische Position dabei auch eine „progressivere“ Position, die naturgesetzähnliche Strukturen auch in sozialen Kontexten zu erschließen versuchte und politisch wertende Fortschrittsideen entwickelte. Weber ersetzt in Entwicklung seiner Methodologie das *Generelle*, *Gesetzmäßige* durch das *Universale* und *Fortschritt* durch *Entwicklung* und versucht damit der Diskussion die ideologische Schärfe zu nehmen. Die deutlich ideologisch geprägten Theorien des 19.Jh. werden dadurch überwunden und eine für das beginnende 20.Jahrhundert adäquate, „wertfreie“ Methodologie geschaffen.<sup>31</sup> Weber rettet damit eigentlich diese stark ideologischen Konzepte des 19.Jahrhunderts in entschärfter Form ins 20. Jahrhundert hinüber.

Aber nur mit neuen Wörtern für Fortschritt und Gesetz wäre das noch nicht machbar. Ein anderer Begriff, vielleicht sogar der bedeutendste methodologische Begriff Webers, machte das möglich: der „Idealtypus“. Weber zufolge sollen historische

---

<sup>31</sup> Zur marxistischen Geschichtstheorie vermerkt Weber im Objektivitätsaufsatz: „Die sogenannte ‚materialistische Geschichtsauffassung‘ in dem alten genial-primitiven Sinne etwa des kommunistischen Manifests beherrscht heute wohl nur noch die Köpfe von Laien und Dilettanten.“ (WL, 167)

Struktur- und Entwicklungsbegriffe unbedenklich werden, wenn man sie als Idealtypen reformuliert. Der Idealtypus ist für Weber ein Begriff, mit dem gegen die damals vorherrschende Abbildtheorie einerseits, gegen den sog. Emanatismus (bzw. der hegelianischen Inkorporations- oder Wesenstheorie) und gegen das Monopol naturwissenschaftlicher Erkenntnisziele andererseits vorgegangen werden soll. (Schluchter 1991: 53)

Der Idealtypus sollte es möglich machen, zugleich wertfrei und universal vorgehen zu können. Es sollte möglich werden, Begriffe zu haben, die zur Beschreibung jahrhundertlang zurückliegender, wie für in anderen kulturellen Kontexten situierter Phänomene gelten würden. Gleichzeitig sollten sie keine Wertung beinhalten. Das sowas überhaupt möglich ist, ist stark zu bezweifeln. Mommsen (2004, S.65) meint auch, dass es Weber offensichtlich nicht geschafft habe: „Begriffe wie Charisma, Herrschaft, Kampf, Konkurrenz, Askese, Berufsmenschentum sind in ihrer spezifischen Verknüpfung, wie sie Weber erscheinen, nicht lediglich Produkt rein empirischer Wirklichkeitsanalyse, sondern gehen zurück auf zentrale Axiome seiner höchst persönlichen Weltanschauung.“ (Mommsen 2004, S.65f.) Dass persönliche Ansichten und Wertvorstellungen in Webers Arbeiten trotz gegenteiliger Beteuerungen und Anstrengungen durchgedrungen sind, ist aber nur ein Teil des Problems. Das andere ist das Universalitätsproblem aus kolonialer Perspektive. Dieses Problem spricht Weber im Objektivitätsaufsatz wie folgt an: „Denn es ist und bleibt wahr, daß eine methodisch korrekte wissenschaftliche Beweisführung auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften, wenn sie ihren Zweck erreicht haben will, auch von einem Chinesen als richtig anerkannt werden muß oder [... es] jedenfalls *erstreben* muß.“ (WL, S.155) Gurminder K. Bhambra fragt in diesem Zusammenhang zu Recht nach: „The questions must be posed, however: ‘who is part of the intersubjective agreement?’ and ‘how does the intersubjective agreement come to be represented as universal?’, such that Weber’s hypothetical Chinese interlocutor must accept the categories despite not having participated in the intersubjective dialogue that is their foundation.“ (Bhambra, 2007, S.73f) Ein grundlegendes Problem, das wir bei unseren Erörterungen zu Raum- und Zeitvorstellungen, ihrer einseitigen Konstruktion und behaupteten universalen Geltung lang und breit diskutiert haben, stellt sich v.a. auch bei Weber.

Diese grundlegenden Probleme haben mit der Wertfreiheitsprinzip Webers zu tun.<sup>32</sup> Werte nicht (kritisch) zu benennen, heißt nicht, dass sie nicht da sind und wirken. Im Gegenteil: Je mehr man versucht, Werte nicht explizit anzusprechen, desto mehr scheinen sie wirksam zu werden. Die suggerierte Neutralität verleiht ihren Argumenten größeres Gewicht, wobei sie gleichzeitig die ursprüngliche Situierung dieses Wissens und die vorhandene Machtbeziehungen verdeckt. Wie kann man überhaupt von einer partikularen Situation ausgehend universale Begriffe entwickeln? Sie müssen von lokalen Werten geprägt bleiben.

## 6. Schluß

Ich habe am Ende einer etwas weit ausholenden Genealogie des modernen, kolonial geprägten Raumzeitregimes versucht, Webers methodologisches Werk in der Ordnung dieses Wissens zu verorten. Ich denke, dass schon mit seinen methodologischen Überlegungen und den spezifisch deutschen Kontext dieser Vorarbeiten, Weber sich nicht nur in dieselben Ordnungsschemata einordnet, sondern auch an deren Weiterentwicklung mitgewirkt hat. Mit dem methodologischen Kulturalismus und dem Wertfreiheitspostulat wird Weber einen, dem 20. Jahrhundert adäquateren, kulturellen Essentialismus entwickeln können. Die damit möglich werdenden Umformulierungen der noch stark ideologisch geprägten

---

<sup>32</sup> Es gibt natürlich, wie immer bei Weber, einschränkende Aussagen: Wenn es jemanden nicht möglich sein sollte, wertfrei zu argumentieren, dann solle er dies benennen. Aber der Vorrang und überhaupt die Möglichkeit wertfreien Zugangs steht trotzdem außer Frage: „Freilich können die Herausgeber weder sich selbst noch ihren Mitarbeitern ein- für allemal verbieten, die Ideale, die sie beseelen, auch in Werturteilen zum Ausdruck zu bringen. Nur erwachsen daraus zwei wichtige Pflichten. Zunächst die: in jedem Augenblick den Lesern und sich selbst scharf zum Bewußtsein zu bringen, *welches* die Maßstäbe sind, an denen die Wirklichkeit gemessen und aus denen das Werturteil abgeleitet wird, anstatt, wie es nur allzuoft geschieht, durch unpräzises Ineinanderschieben von Werten verschiedenster Art sich um die Konflikte zwischen den Idealen hemmzutauschen und »jedem etwas bieten« zu wollen. Wird dieser Pflicht streng genügt, dann kann die praktisch urteilende Stellungnahme im rein wissenschaftlichen Interesse nicht nur unschädlich, sondern direkt nützlich, ja, geboten sein: [...]“ (WL, S.155)

Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts in wissenschaftlich neutral und objektiv ausformulierte Thesen erklären auch seinen Erfolg in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Noch deutlicher wird die Einordnung in das koloniale Raumzeitregime der Moderne erst in seinen religionssoziologischen Werk werden. Die *Protestantische Ethik* (PE) ist ja die erste erfolgreiche Umsetzung der oben beschriebenen Methodologie Webers. Manche Interpreten gehen sogar davon aus, dass Weber die PE vorrangig zur Umsetzung dieser Methodologie angefertigt hätte. Wie auch immer, seine religionssoziologischen Thesen, die Art wie er diese Studien angelegt hat und der Kontext, in dem sie eingebettet sind, werden eine der zentralen Punkte dieser Arbeit werden. Hier wird neben dem methodologischen Kulturalismus von Weber ein anderer Kulturalismus von Bedeutung sein.

Zuvor muss aber noch eine Genealogie des Religionsbegriffes vorangestellt werden, da die neuzeitliche Entwicklung des Begriffs wesentlich ist für die Argumente, die am Schluss dieser Arbeit entwickelt werden.

## II. Religion

Im folgenden Teil der Arbeit ist es nötig geworden, wenn auch nur skizzenhaft, zunächst in die vorneuzeitliche Begriffsentwicklung einen Blick zu werfen. Anschließend wird die Transformation des Begriffes Religion in der frühen Neuzeit nachvollzogen, die schließlich in einem ganz neuen Konzept mündet und nichts mehr mit dem mittelalterlichen und antiken Begriff *religio* zu tun haben wird. Diese Transformation ist wesentlich verknüpft mit der in der Neuzeit entstehenden neuen Ordnung der Macht. Dabei gehe ich aber weniger auf die einzelnen historischen oder institutionellen Transformationen ein, als vielmehr auf die Veränderung in der Interpretation des neuen Machtgefüges, bzw. auf die ideengeschichtlichen Bedingungen desselben. Während dieser erste Teil Entwicklungen beschreibt, die hauptsächlich innereuropäisch geprägt sind, möchte ich im zweiten Teil dann die europäische Auseinandersetzung mit anderen „Religionen“, v.a. auch im kolonialen Kontext, näher betrachten um schließlich zur Entstehung des Begriffes Weltreligion zu kommen, die einen spezifischen deutschen Kontext hat und wobei Max Weber eine bestimmte Rolle spielt. Daran schließt sich eine Betrachtung des politisch ideologischen Hintergrunds von Webers Frühwerk an, der dann eine Transformation im werksgeschichtlich folgenden religionssoziologischen Werk findet, die für unsere Arbeit wesentlich ist und ebenfalls mit dem Begriff Kultur zu tun hat. Eine letzte Wende Webers in der zweiten Phase seines religionssoziologischen Werks mit der Arbeit an den *Wirtschaftsethiken der Weltreligionen* schließlich will ich den Anschluss an den im vorhergehenden Kapitel diskutierten Raumzeitregime herstellen.

# 1. Die Religion der Moderne

## 1.1. Die Vorgeschichte: *religio* von der Antike bis zur Renaissance

Der Begriff „Religion“, wie er heute verwendet wird, scheint in seinem Bedeutungsgehalt unmißverständlich, in seinem Gebrauch universal und historisch bis in die Ursprünge menschlichen Zusammenlebens anwendbar zu sein. Doch wie auch viele andere Begriffe, die das heutige moderne Selbstverständnis prägen, hat auch dieser eine relativ junge Geschichte und einen relativ klar lokalisierbaren Ursprungskontext, in dem er entstanden ist. Aber es ist nicht unbedingt der Begriff selbst, der vor knapp 300 Jahren entstanden ist, sondern überhaupt das Konzept, auf das er verweist, gab es davor nicht und gibt es heute in bestimmten Teilen der Welt noch immer nicht. Um zu verstehen, wie und inwieweit dieses neuzeitliche Konzept tatsächlich neu ist, bedarf es einer kurzen Vorgeschichte des Begriffs *religio*, die zur Kontrastierung nötig ist.

Der Begriff „Religion“ geht auf das lateinische Wort *religio* zurück. Ein Eintrag zum Begriff im „Neuen Pauly“ lautet wie folgt: „Sprachlich hat sich der moderne Religionsbegriff aus dem lateinischen Wort *religio* entwickelt; ‚Religion‘ ist im Französischen seit dem 11., im Englischen seit dem 12., im Deutschen seit dem 16. Jh. belegt, wird aber noch bis in die frühe Neuzeit in der (spät-)antiken Bedeutung von ‚sorgfältiger Verehrung‘ oder ‚genauer religiöser Pflichterfüllung‘ verwendet. Zu einem Abstraktum im Sinne des modernen Religionsbegriffes entwickelt sich Religion erst seit der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts; [...]“ (Bendlin, 2006) Was hier – auch schon weitgehend zutreffend – zusammengefasst wird, bedarf aber noch einer korrigierenden Ausarbeitung an entscheidender Stelle: Der Begriff *religio* im lateinischen wird zwar schon auch im Zusammenhang mit Verehrung, Anbetung, etc. verwendet (Nongbri, 2013, 28), aber es ist nicht sein ausschließlicher und nicht einmal sein wichtigster Bedeutungsgehalt: Der Begriff *religio* umfasste z.B. auch Bürgereide und Familienrituale, die wir heute als eher säkular betrachten würden. Dies war

möglich, „because *religio* was largely indifferent to theological doctrine and was primarily about the customs and traditions that provided the glue for the Roman social order.“ (Cavanaugh, 2009, S.62) Was im Zentrum der Bedeutung des Begriffs *religio* stand, war also nicht unbedingt „religiöse“ Verehrung und Anbetung einer transzendenten Macht, sondern vielmehr Traditionen und das soziale und bürgerliche Leben im römischen Reich. S.N.Balagangadhara verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Begriffe *religio* und *traditio* in der Antike mehr oder weniger zusammenfallen, und der Glaube an die Götter, der für unseren heutigen Religionsbegriff so immens wichtig ist, kaum eine Rolle spielt: “[...] one’s beliefs about the existence or non-existence of gods are irrelevant to religion because religion is handed down over generations. [...] Religion, then, appears to fall together with tradition – *religio* is what *traditio* is all about. Continuing a tradition does not require any reason other than itself: what is being continued is tradition itself. That is to say, no theoretical justification was needed to practise and uphold ancestral customs.“ (Balagangadhara, 1994, S.40f) Ähnliches wie das o.g. gilt auch für den antiken griechischen Begriff *threskeia* und den arabischen Begriff *din*, die auch mit dem modernen Begriff Religion gleichgesetzt werden. Das ist aber ein problematischer, weil anachronistischer Zugang, denn „[t]hose aspects of life covered by these terms (social order, law, etc.) fall outside the idealized, private, interior realm associated with the modern concept of religion. Translating these terms as “religion” or conceptualizing any particular individual ancient *religio*, *threskeia*, or *din* as “a religion” is thus bound to be a misleading practice.“ (Nongbri, 2013, 45) Das bedeutet aber nicht, das wir jetzt den Begriff *religio* als einen eigentlich säkularen „enttarnen“ müssten – vielmehr war die Unterscheidung in „religiös“ und „nicht-religiös“ irrelevant für die Antike und diese Unterscheidung blieb irrelevant, bzw. unverständlich noch bis in die Neuzeit hinein – wie wir noch sehen werden.

Der Begriff *religio* wird auch im frühen Christentum zur Beschreibung einer Praxis verwendet: der richtigen Verehrung/Anbetung, des Ritus’. Die einzige Abhandlung, die sich in der Zeit der Kirchenväter ausschließlich der *religio* widmet, ist *De Vera Religione* von Augustinus. Auch für Augustinus bedeutet *religio* in diesem Zusammenhang Verehrung oder Anbetung. (Cavanaugh, 2009, 63) Später im Buch X

seiner Schrift *Der Gottestaar* hält er aber fest, dass er diesen Begriff nur in Ermangelung einer besseren Alternative gebrauche. Ein längerer Auszug aus dieser Schrift Augustinus' scheint hier gerechtfertigt, da es sehr gut zeigt, dass bereits damals die Problematik dieses Begriffs erkannt wurde:

„Auch das Wort Religion scheint, allerdings schon etwas genauer, keinen beliebigen, sondern den besonderen Gotteskult zu bezeichnen. Darum haben die Unseren mit diesem Wort religio das griechische theskeia übersetzt. Dennoch verwendet der lateinische Sprachgebrauch, nicht unter Ungebildeten, sondern auch unter Hochgelehrten, das Wort religio im Sinne einer zu erweisenden frommen Rücksichtnahme gegenüber menschlichen Blutsverwandtschaften, Schwägerschaften und gewissen freundschaftlichen Verbindungen. Daher wird, sobald es sich um den Kult der Gottheit dreht, dieses Wort seine Zweideutigkeit nie ganz verlieren, so daß man ohne weiteres sagen könnte, Religion sei nichts anderes als Gotteskult, weil ihm damit die Bedeutung der Verbindlichkeit gegenüber menschlicher Verwandtschaft einfach geraubt würde.“ (Augustinus, 1979, 613ff)

Schon Augustinus verweist also auf die „säkulare“ bzw. nicht glaubensbezogene Bedeutungsdimension dieses Begriffs und problematisiert ihn dementsprechend. Darin mag vielleicht schon ein erster Ansatz zur Bedeutungsverschiebung des Begriffs erkannt werden, er ist aber noch weit davon entfernt, den modernen Bedeutungsgehalt des Begriffs „Religion“ widerzuspiegeln. Ein gutes Beispiel für den Unterschied ist die deutsche Übersetzung von Augustinus' o.g. Werk *De vera religione*. Sie lautet „Über die wahre Religion“. Nongbri schlägt eine andere Übersetzung ins moderne Englisch vor, die auf die Projektion des modernen Begriffs „Religion“ verzichten würde und stattdessen „On Genuine Worship“ – also etwa: „Über die authentische Anbetung“ – als Übersetzung verwendet. (Nongbri, 2013, 30) Das würde den damaligen Bedeutungsrahmen des Begriffs *religio* viel eher treffen als die heute übliche Übersetzung. Denn mit dem Begriff Religion bezeichnet man heute eine zwischen vielen Religionen, die noch dazu in einem konkurrierenden Verhältnis zu anderen Religionen steht, was deren (doktrinären nicht praktisch rituellen) Wahrheitsgehalt anbelangt. Dazu Cavanaugh: „Augustine's subject is not „Christianity“ as a – or the – true religion alongside other religions understood as

systematic sets of propositions and rites. For Augustine, *religio* means worship, the action by which we render praise. There is true worship and false worship.” (Cavanaugh, 2009, 63)

Die Antike ist in der modernen Rezeption nicht das Zeitalter, das besonders mit Religion in Verbindung gebracht wird. Hingegen erscheint das Mittelalter als jene Zeit, die durchgehend von „Religion“ dominiert ist, so wie wir uns „Religion“ eben heute vorstellen – es ist zumindest das gefühlt „religiöseste“ Zeitalter des Christentums.<sup>33</sup> John Bossy beschreibt das Schicksal des Begriffs *religio* im Mittelalter aber in folgenden Worten: „In medieval Christianity this usage [of *religio* in classical latin] disappeared. With very few exceptions, the word was only used to describe different sorts of monastic or similar rule, and the way of life pursued under them: the ‚religious‘ were, as in subsequent Catholic usage, those who pursued such a life.“ (Bossy, 1982, S.4) Zumindestens der Begriff *religio* dürfte kaum Anwendung gefunden haben im „religiösen“ Mittelalter. Wenn man von verschiedenen Religionen sprach, waren damit entweder „different types of Christians under vows— the anchorite, the nun, the prioress, the abbess“ (Nongbri, 2013, 32) gemeint oder Orden bezeichnet – man sprach also von Benediktinern, Franziskanern oder Dominikanern als verschiedene Religionen. (Cavanaugh, 2009, 64) Damit ist eigentlich schon vieles gesagt, aber der Vollständigkeit halber will ich – nach dem Beispiel von Augustinus für die Patristik in der christlichen Antike – noch auf Thomas von Aquin als einem Vertreter der mittelalterlichen Scholastik<sup>34</sup> eingehen.

Bei Thomas von Aquin ist der Begriff *religio* keineswegs zentral, er scheint eher eine unwesentliche Rolle in seinen Schriften zu spielen. Er kommt in verschiedenen Büchern zwar vor, aber nur selten und uneinheitlich. In der christlich

---

<sup>33</sup> Graeme Smith hat in seinem Buch *A Short History of Secularism* (2008) dargelegt, dass – für den englischsprachigen Raum – nicht das Mittelalter, sondern eher das viktorianische Zeitalter die Grundlage für die Projektionen tiefer Religiösität der Vergangenheit gedient haben könnten. Die individuelle Religiösität der Menschen des Mittelalters dürfte nicht viel höher gewesen sein als heute, hingegen jene des puritanisch viktorianischen England eher schon.

<sup>34</sup> Man sollte auch hier nicht vergessen, dass Mittelalter und Scholastik polemische Begriffe der Renaissance waren, die uns heute als neutrale Beschreibung geschichtlicher Epochen, bzw. Ideen erscheinen.

innertheologischen Argumentation in der *Summa theologiae* ist *religio* – im starken Kontrast zur heutigen Gebrauchsweise – eine Tugend, die der – Gott geschuldeten – Gerechtigkeit (*iustitia*) untergeordnet ist. Thomas von Aquin hat sich hier wahrscheinlich von einem Cicero-Zitat inspirieren lassen, das die eben genannte Unterteilung vornimmt. (Feil, 1986, S.105f) In seiner kontroverstheologischen Schrift *Summa contra gentiles*, die gegen nicht-christliche (v.a. muslimische) theologische Gegner geschrieben ist, dominiert hingegen *fides* (Glaube) vor *religio* – auch hier würde man heute von Religionen im Sinne von Weltreligionen sprechen. In jedem Fall hat *religio* bei Thomas „deutlich die Bedeutung äußerlich sichtbaren Verhaltens und Handelns“ (Feil, 1986, S.110) – und nicht etwa einer innerlichen Haltung oder eines rein privaten Glaubens. Das *religio* bei Thomas auch die o.g. Bedeutung von Orden oder Christen unter Eid haben kann, bestätigt Feil mit Bezugnahme auf die Schriften Thomas' zum Armutsstreit. (Feil, 1986, S.110) Die Überschrift, unter der die *religio* in der *Summa Theologiae* abgehandelt wird, lautet übersetzt: „Über die Gottesverehrung an sich oder die Religion.“<sup>35</sup> Der antike Bezug zu Verehrung/Anbetung ist hier also auch noch durchaus gegeben. Das kann man auch daraus ersehen, dass Thomas gleich darunter Augustinus o.g. Zitat zur Problematik des Begriffs anführt.<sup>36</sup> Dass der Begriff *religio* keine besondere Rolle gespielt haben dürfte, erkennt man schließlich auch daran, dass das o.g. Kapitel, in dem Thomas diesen Begriff abhandelt, das 81.Kapitel der zweiten Abteilung des zweiten Hauptteiles der *Summa theologiae* ist, also an eine nicht gerade prominenten Stelle gesetzt ist.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass *religio* im Mittelalter kaum mehr zur Anwendung kommt bzw. fast verschwindet. Wo es noch gebraucht wird, klingt die in der Antike gegebene Bedeutung von *religio* als soziale Pflichten oder bürgerlicher Eid noch nach, es wird aber – auch noch im Rahmen des antiken und patristischen Gebrauches – v.a. im Sinne von Anbetung oder Verehrung verwendet. Darüber hinaus

---

<sup>35</sup> Thomas von Aquin, Summe der Theologie, Zweite Abteilung des zweiten Hauptteiles. Siebenter Band. Erste und zweite Abhandlung. Die theologischen Tugenden. – Die Kardinaltugenden und die Standesvorschriften. 1888. In: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben durch Ceslaus Maria Schneider. Verlagsanstalt von G. J. Manz, Regensburg 1886-1892. [12 Bände] Abgerufen von: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel597.htm>

<sup>36</sup> ebd.

wird der Begriff meistens im Bezug auf Orden, bzw. klösterliche Ordnung verwendet. (s. Feil, 1986, S.126f; Cavanaugh, 2009, S.69)

Die Neuentdeckung Platons und des Platonismus in der Renaissance, die durch neue Übersetzungen ins Lateinische florierte, bot damals eine Möglichkeit, sich gegenüber der mittelalterlichen aristotelischen Scholastik abzugrenzen und alternative Gott- und Welterklärungen auszuarbeiten. (Bergmann, 2014) Erste Schritte in Richtung des modernen Gebrauchs von Religion werden auch in dieser Phase der Renaissance gesehen, wobei zwei neuplatonische Autoren besonders hervorstechen: Nikolaus von Kues und Marsilio Ficino. V.a. Ficino hat durch seine Übersetzungs- und Interpretationstätigkeit einen erheblichen Einfluß auf die Ausbreitung des frühneuzeitlichen Platonismus überhaupt genommen.

Die „Wiederentdeckung“ der (platonischen) Antike einerseits aber auch der Wunsch nach Religionsfrieden im Anschluss an die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen hat Nikolaus von Kues dazu gebracht eine Schrift herauszubringen: *De pace fidei*. Es wird als humanistisches Werk angesehen, mit der Intention, eine Einigung zwischen Christentum und Islam zu erreichen. (Feil, 1986, S.128f) In dieser Schrift verwendet Nikolaus den Begriff *religio* sehr viel intensiver als seine mittelalterlichen Vorgänger. (Feil, 1986, S.138f) Verschiedene *religio* (jüdische, christliche, arabische) werden vergleichend behandelt, aber es bleibt beim Vergleich der verschiedenen Gottesverehrungen, deren eventueller Weisheitsgehalt von Gott vorgesehen ist, um die Völker zum Glauben an Christus zu leiten. Darin unterscheidet sich Nikolaus von Kues von Marsilio Ficino, der von einer universalen *religio* ausgeht. (Cavanaugh, 2009, S.71) Nach einem ersten philosophischen Werk, schreibt Ficino, nachdem er Priester geworden ist, sein zweites, christlich geprägtes Hauptwerk und betitelt es mit *De christiana religione*. Es ist das erste Mal seit Augustinus, das *religio* im Titel einer wichtigen Schrift erscheint. (Feil, 1986, S.129) In diesem Werk nimmt Ficino “[...] eine „religio“ an, die allen gemeinsam ist; [...] eine ‚communis religio‘, die nicht von den Sternen, irgendwelchen Menschen oder einer Krankheit herrührt, sondern von Gott und der menschlichen gemeinsamen Natur.“ (Feil, 1986, S.198) Auch wenn bei Ficino noch die einzig wahre Form das Christentum ist (Nongbri, 2013, S.33), ist ein Bruch nicht nur mit Nikolaus von Kues, sondern mit der gesamten Begriffsgeschichte seit

Antike und Mittelalter hier angedeutet und wird schließlich im 17. Jahrhundert mit einer Betonung des Glaubens über der Praxis vervollständigt werden. (Cavanaugh, 2009, S.72) Dazu bedarf es aber einiger historischer, theologischer und epistemologischer Verschiebungen, die wir im folgenden kurz abhandeln wollen.

## 1.2. Die Übergänge: „Die Religion“ im neuzeitlichen Macht-Wissen-Gefüge

### 1.2.1. Neuzeitliche Ordnungen des Wissens: Natur und Religion

Im 17. Jahrhundert – nach dem Verlust der Einheit der katholischen Kirche durch die Reformation und den europäischen „Religionskriegen“ – war es schwierig geworden, das einfache Weltbild des Christentums, in dem es sich als die Welt setzte und verstand, zu halten. Das war schon allein durch die diversen kolonialen „Entdeckungen“ nicht mehr möglich. (Asad, 1993, S.41) Obwohl ich zu der kolonialen Auseinandersetzung mit „primitiven“ Kulturen und „Weltreligionen“ später ausführlicher zurückkommen will, sei hier schon mal erwähnt, dass die Begegnung mit schriftlosen „Naturvölkern“ durch Kolonialismus und Handel seit der Neuzeit – Asad zufolge – im 17. Jahrhundert eine theologischen Wende mitbedingt hat, die sich von der Schrift weg der „Natur“ zuwendete: Das Interesse verlagerte sich von den Worten Gottes zu den Taten Gottes. „Die Natur“ wurde zum wirklichen Ort göttlicher Handschrift und zur indiskutablen Autorität für die Wahrheit heiliger Texte, die in menschlicher Sprache verfasst waren. (Asad, 1993, S.41) Das trifft sich auch mit dem, was wir weiter oben über Archäologie und Anthropologie gesagt haben: Es ergibt sich – anscheinend aus denselben Gründen – auch für die Theologie die Möglichkeit, Tradition (in Form von autoritativen Texten) zu umgehen und zu den „ursprünglichen“ Anfängen zurückzukehren, also zur „natürlichen Religion“, wie sie beispielsweise bei „primitiven Naturvölkern“ vermutet wurden. Wie bei den Konzepten des Prähistorischen und des Primitiven, dürfte diese Vorstellung vom Ursprünglichen, der Natur, mehr dazu dienen, neu entstandene moderne

Vorstellungen zu untermauern, als das es ein rein geschichtliches Interesse ausdrücken würde.

Diese signifikante Wende hin zur „natürlichen Religion“ ist ein erster wichtiger Schritt zur modernen Konzeption von Religion, die zwar einen abstrakt, universellen Charakter suggeriert, aber zugleich aus einem spezifisch christlichen, vielleicht – wie wir noch sehen werden – sogar einen spezifisch protestantischen Hintergrund entsteht.

Auf die kolonialen Implikationen dieser theologischen Verschiebung möchte ich später zurückkommen; mit Peter Harrison lässt sich aber schon einmal die innereuropäischen Voraussetzungen zusammenfassen, die zur „natürlichen Religion“ vor und bis zur Aufklärung geführt haben. Der Begriff der „Natur“ hatte im 17. und 18. Jahrhundert eine Reihe von Bedeutungen angenommen, die verschiedene Konzepte der „natürlichen Religion“ gefördert haben. Diese wiederum hatten verschiedene Vorläufer je in der Reformation, dem Platonismus der Renaissance und der klassischen Antike, die in (teils antagonistischen) Begriffspaaren dargestellt werden können.

In der Reformation spielte zunächst die Unterscheidung „natürlich versus übernatürlich“ eine Rolle insofern, als die „natürliche Religion“ sich von der (übernatürlich) offenbarten unterschied, und zwar im negativen Sinne: natürliches und überliefertes Wissen sind gegensätzlich, da durch den Sündenfall die menschliche Vernunft korrumpiert und keine Garantie für ihre Zuverlässigkeit gegeben ist. Zwar gibt es für Luther und Calvin ein natürliches Wissen um Gott, aber sie wird durch die (vom Sündenfall entstellte) menschliche Vernunft verzerrt. Dieser Umstand führt auch dazu, dass Heiden, Juden, Türken und sogar „Papisten“ Gott nicht klar identifizieren können, da sie sich nicht auf die Schrift konzentrieren. Die Auseinandersetzung v.a. Luthers mit den Heiden und anderen Religion sieht Harrison im Zusammenhang mit antikatholischer Polemik, die im Paganopapismus mündet. Dadurch hat die Reformation einerseits der Auseinandersetzung mit anderen Religionen eine Form gegeben, die sie alle, inklusive dem Katholizismus, als „natürliche Religionen“ ansieht und sie dementsprechend negativ bewertet.

(Harrison, 1990, S.5ff) Mit der Einordnung als „natürliche Religion“ wurde andererseits die „Natur“ zur Grundlage einer Polemik mit neuplatonischen Autoren der frühen Neuzeit.

Eine weitere Bedeutungskonnotation von Natur mündete bei Francis Bacon in der Aufteilung in Naturgesetzen einerseits und der menschlichen Natur andererseits, wobei beide göttlich gelenkt sind. Die Platoniker des 17. Jahrhunderts werden mithilfe dieser Unterscheidung gegen die Reformation argumentieren: Es gibt die Naturgesetze und die Charakteristika menschlicher Natur, in der die „Religion“ göttlich eingegeben ist. Die „natürliche“ Religion muss, bzw. darf dementsprechend nicht mit der offenbarten Religion im Widerspruch stehen, da beide ihren Ursprung in Gott haben. Diese Argumentationsweise hat bereits ihren vagen Ursprung bei den beiden o.g. platonischen Autoren – Nikolaus von Kues und Marsilio Ficino. Sie wird bei den Platonikern des 17. Jahrhunderts ihre Wirkung dahingehend entfalten, dass die „Religion“ „[...]had become for the first time a generic something which allowed a variety of historical expressions.“ (Harrison, 1990, S.14)

Schließlich kann die dritte Bedeutung unter der Dichotomie „Natur-Konvention“ zusammengefasst werden, die ihren Ursprung in der klassischen Antike hat. Mit der Renaissance und schließlich endgültig in der Aufklärung war das Interesse an der klassischen Antike enorm gestiegen – soweit, dass man die Aufklärung als Zeitalter des Aufstiegs des „modernen Paganismus“ beschrieben hat. Harrison führt in diesem Zusammenhang auch die Unterscheidung „Natur-Konvention“ auf die griechischen Sophisten zurück, die bei ihren ausgedehnten Wanderungen bemerkten, dass verschiedene Völker verschiedene Konventionen hatten. Daraus schlossen sie, dass Glaube und Rituale nicht Teil der menschlichen „Natur“ sein könnten, sondern „bloß“ Konventionen. Die gleichzeitige Demystifizierung der Natur durch naturalistische Erklärungsversuche ergaben zusammen eine Kombination von Faktoren, die „[...] perhaps for the first time in history, [opened up] the possibility of giving non-religious explanations of the origin of human piety. Plato thus complained that the naturalistic explanations of the Ionian scientists combined with the relativism of the sophists had led to a climate of religious scepticism.“ (Harrison, 1990, S.15)<sup>37</sup> Die

<sup>37</sup> Hier müsste man nachfragen, ob in der griechischen Antike eine Trennung von religiös zu nicht-religiös überhaupt vorstellbar, bzw. begrifflich fassbar war. Brent Nongbri hat in seiner Arbeit *Before*

„Religion“ wird in dieser Zeit zum Objekt einer fast „naturwissenschaftlichen“ Untersuchung. Verschiedene Theorien über den Ursprung, die auch angeblich auf die Antike zurückzuführen sind, wurden immer populärer: Die „Angst-Theorie“, in der „Religion“ aus Furcht vor natürlichen Vorgängen entstanden ist; die „Täuschungs-Theorie“, in der „religiöse“ Fiktionen die Bevölkerung täuschen sollten; die „euhemeristische Theorie“, nach der (z.B. heroische) Menschen später „dämonisiert“, überhöht und schließlich zu Gottheiten werden, etc. (Harrison, 1990, S.17f)

Zusammenfassend kann man sagen, dass in der Reformation bereits im negativen Sinne von einer „natürlichen Religion“ – v.a. als Bezeichnung für irregeleitete nicht-christliche Religionen, worunter für Luther auch der Katholizismus fällt – die Rede ist, wogegen platonisch inspirierte, christliche Autoren eine Gegenargumentation führen: Äußerliche und menschliche Natur sind gottgegeben, die dort verortete – nunmehr weiter abstrahierte – „natürliche Religion“ kann deshalb den Wahrheitsgehalt konkreter Offenbarungsschriften bestimmen. Der Dualismus von Vernunft und Empirie gegen Tradition und autoritative Texte wird hier nochmal deutlich. In weiterer Folge wird das Christentum zum Spezifikum des Genus (natürliche) Religion, aber in einer noch innerchristlichen Argumentation. Das kann als jene theologische Wende identifiziert werden, die ich mit Talal Asad oben angesprochen habe: Von den Schriften zu den Taten Gottes, von der Offenbarung zum göttlichen Buch der Natur. Schließlich über Auslegungen der klassischen Antike und der Unterscheidung von Natur und Konvention, gelangt man zu einer Idee von „natürlicher“ Erklärbarkeit von Religion – die „Religion“ ist als Objekt rationaler Untersuchung etabliert und kann bei Kant schließlich in einer vollkommen essentialisierten Idee der Religion münden, die ihren konkreten phänomenologischen Erscheinungsformen gegenübergestellt werden kann. (Asad, 1993, S.42) Das schafft dann die Grundlage für die Einordnung des Christentums unter die „natürliche Religion“, neben anderen Religionen.

---

*Religion* (2013) versucht, genau diese Projektionen moderner Vorstellung in antike Kontexte zu hinterfragen – v.a. was den Begriff Religion angeht. Nichtsdestotrotz ist es sehr gut vorstellbar, dass Autoren der Neuzeit und der Aufklärung das so, wie Harrison es darstellt, verstanden und auf ihre eigene Situation projiziert haben.

## 1.2.2. Neuzeitliche Ordnungen der Macht: Religion und Innerlichkeit

John Bossy beschreibt die veränderte Situation zu Beginn des 18. Jahrhunderts wie folgt: "By 1700, the world was full of religions, objective social and moral entities characterised by system, principles and hard edges, which could be envisaged by Voltaire as cutting one another's throats. Above their multiplicity planed a shadowy abstraction, the Christian Religion, and somewhere above that, in an upper region of the classifying system, religion with a capital 'R,' planted in its new domain by people who did not usually feel or believe in it." (Bossy, 1985, 170) Die oben beschriebene Wende zur „natürlichen Religion“ ist der erste Schritt zu diesem Verständnis; sie führt zur Objektivierung und Universalisierung des Begriffes „Religion“ und bringt die im Zitat deutlich werdende Situation hervor. Darüber hinaus gibt es aber eine ebenso wichtige Verschiebung insofern, als die Religion immer mehr als im Inneren des Menschen verortet und immer seltener als äußerliche Praxis angesehen wird. In diesem Zusammenhang kann Bossy dann sagen, dass das Christentum sich in der frühen Neuzeit allmählich von einem Korpus von Gläubigen zu einem Korpus von Glaubenssätzen wandelt. (Bossy, 1985, 170) Diese Wendung des Begriffes *religio*/Religion – von einem soziale und rituelle Praktiken und Formen der Anbetung/Verehrung beschreibenden Konzept zu einer abstrakten, verinnerlichten Glaubensangelegenheit mit systematischen doktrinären Charakter – hat aber nicht nur theologische und epistemologische Verschiebungen zur Grundlage, sondern ist vielmehr noch das Produkt einer Macht-Wissen-Konstellation, die sich ebenfalls in der Neuzeit vollzieht. War bis jetzt unser Fokus auf der (vermeintlichen) Verschiebung des in der Antike und im Mittelalter peripheren Begriffes *religio* von einer Praxis zu einer Doktrin gelegen, soll nun der Nachweis folgen, dass diese Bedeutungsverschiebung eigentlich keine ist, sondern unter der alten Bezeichnung ein völlig neues Konzept verborgen ist: Die "Religion" der späten Neuzeit, als unterschiedener Bereich getrennt von Politik, Wirtschaft, u.a., hat es in der Zeit davor nicht gegeben. Das moderne Konzept Religion ist untrennbar verbunden mit dem

Konzept Säkularismus. Beide Konzepte muss man, Asad (2001, S.221) zufolge, als siamesische Zwillinge sehen. Sie sind einer konkreten historischen Macht-Wissen-Konstellation entsprungen, die v.a. mit der Entstehung des modernen (National-) Staates zu tun hat.

Vom 15. bis zum 17.Jahrhundert wird in Europa die kirchliche Macht allmählich vom in Entstehung begriffenen modernen Staat aufgesaugt. (Cavanaugh, 2009, S.78) Das ist der politische Kontext in der die Binarität säkular/religiös entsteht. In meiner Untersuchung gehe ich von einer Unterscheidung in "das Säkulare" als epistemologische Kategorie und "den Säkularismus" als politische Doktrin aus, die Talal Asad eingeführt hat. (Asad, 2003, S.1) Diese diskursive Unterscheidung soll helfen, die ineinander verworrenen epistemologischen und politischen Implikationen der Entstehung des modernen Konzepts Religion verständlich zu machen. Natürlich hat die Moderne nicht nur die Religion, sondern viele Konzepte neu geschaffen bzw. alte transformiert. In diesem Sinne verstehe ich mit Asad die Moderne als "[...] a project – or rather, a series of interlinked projects [...]. The project aims at institutionalizing a number of (sometimes conflicting, often evolving) principles: constitutionalism, moral autonomy, democracy, human rights, civil equality, industry, consumerism, freedom of the market – and secularism. It employs proliferating technologies (of production, warfare, travel, entertainment, medicine) that generate new experiences of space and time, of cruelty and health, of consumption and knowledge." (Asad, 2003, S.13f) Als zentrale institutionelle Instanz dabei würde ich den modernen Staat ansehen, der – durch die Monopolisierung von Herrschaft, Gewalt und Recht – über eine noch nie dagewesene Machtfülle Transformationen in Gang gesetzt hat, die unser heutiges Selbstverständnis deutlicher geprägt haben, als vieles andere. In diesem Sinne soll im folgenden zunächst die Formung des modernen Konzepts Religion diesmal im Zusammenhang mit dem Souveränitätsgedanken in der frühen Neuzeit betrachtet werden.

## 1.3. Die Interpreten des neuen Machtgefüges

### 1.3.1. Jean Bodin

Ganz am Anfang der Entstehung des modernen Staates steht die (ausformulierte) Idee der Souveränität. Als erster Autor, der die Souveränität im Sinne schon eines sich später entwickelnden modernen Staates beschreibt, erscheint in der politischen Ideengeschichte immer wieder der Name Jean Bodins. Elden (2013, S. 261) zufolge hat der bereits erwähnte Ficino zwar schon alle Elemente einer Theorie des Souveräns, aber die Theorie selbst fehlt noch. Bodin wird sie schließlich beginnen, zu erstellen.<sup>38</sup>

Interessant für unseren Zusammenhang ist dabei, dass Bodin zugleich auch als erster Autor erscheint, der das Konzept der „natürlichen Religion“ im neuzeitlichen Sinne formuliert. Diese zwei Zusammenhänge haben sich in zwei wesentlichen Werken Bodins ausgedrückt: In den *Sechs Bücher über den Staat* (Im Original: *Les six livres de la République*) entwickelt er die Theorie der Souveränität; und im *Colloquium heptaplomeres* entwickelt er die Idee einer „natürlichen Religion“.

In der Entwicklung des Souveränitätsgedankens erscheinen zwei Dimensionen dieser Idee für unseren Zusammenhang besonders bedeutend zu sein. Zunächst einmal konzipiert Bodin die Souveränität schon fast absolutistisch: Der Fürst als Ebenbild Gottes, ist souverän, da er niemanden außer Gott unterworfen ist. Der Rückgriff auf Gott wird – Feil zufolge – nicht angeführt, um eine Einschränkung des Fürsten zu erreichen, sondern vielmehr um die (notwendigen) Taten und die Machtfülle des Fürsten zu legitimieren. (Feil, 1997, S.151f) Im Unterschied zum Absolutismus bleibt der Fürst aber noch formell dem Naturgesetz und dem Gesetz Gottes unterworfen. Natürliches und Gottes Gesetz sind für Bodin noch nicht gänzlich getrennt, sie fallen sachlich noch mehr oder weniger zusammen. (Feil, 1997, S.152f) Hier wird also die Souveränität des Fürsten politisch-pragmatisch theoretisch gefaßt, wobei ein Rekurs

---

<sup>38</sup> Elden warnt aber zugleich: „Caution is important, for as Parker suggests, ‚Certainly, he [Bodin, MB] was far more concerned with the restoration of virtue and religion than with the enunciation of a modern, secular view of state power [...] Bodin can only be transformed into a founder of modern political thought by reading history backwards and extrapolating those elements in his work which have a modern appearance.“ (Elden, 2013, S. 261)

auf Gott nur mehr legitimierende und kaum einschränkende Funktion hat und bereits von einem Naturgesetz die Rede ist.

Der andere, für uns wichtige Punkt in Bodins politischer Theorie des Souveräns ist dessen Haltung zur Religion. Bodin interpretiert seine Zeit so, dass es in den damaligen Kriegen und Unruhen nicht um Herrschaft, sondern um Religion geht. (Feil, 1997, S.156) Religion und Religionen sind hier bereits etwas identifizierbares und unterscheidbares geworden, obwohl Bodin noch immer von einer wahren, aber im einzelnen nicht charakterisierten, Religion ausgeht. Auch wünscht er sich für das Gemeinwesen eine Religion, kann sich aber doch auch eine Situation vorstellen, in der mehrere Religionen vorhanden sind bzw. wo die Religion des Souveräns und der Gemeinschaft auseinanderfallen. In diesem Zusammenhang ist es interessant, was Bodin dem Souverän rät. Wenn der Fürst der „wahren Religion“ anhängt, das Gemeinwesen aber nicht, so soll der Fürst trotzdem an der öffentlichen Gottesverehrung teilnehmen, in seinem Geist die „wahre Religion“ aber bewahren. (Feil, 1997, S.161) Auch wenn es hier noch nicht für alle, sondern vorerst nur für den Fürsten, formuliert ist, ist dies bereits der Keim der modernen Vorstellung von Religion: Sie ist als eine innerliche Haltung gedacht, die mit einer der eigenen „religiösen“ Anschauung gegenüber indifferenten äußeren Haltung zusammengehen kann. Zusammenfassend kann man sagen, dass hier ein nahezu absolutistischer Souveränitätsgedanke bereits entwickelt und eine Vorstellung von Religion als innerlicher Haltung, die sich vom äußerem Verhalten unterscheiden kann, angedacht ist.

Wie Bodin auf diese veränderte Vorstellung der *religio* hin zu einer inneren Haltung kommen konnte, lässt sich mit der späteren (Weiter-)Entwicklung des Begriffs der „natürlichen Religion“ in seinem Spätwerk *Colloquium heptaplomeres* besser verstehen. Ernst Feil, der den Begriff *religio* vom Frühchristentum bis ins frühe 19. Jahrhundert in vier umfangreichen Bänden verfolgt, kommt zu dem Schluß, dass das *Colloquium heptaplomeres* eines der bedeutendsten Werke zur Wandlung des Begriffs *religio* in die neuzeitliche Vorstellung von Religion ist.

In dieser Schrift werden verschiedene Glaubensansichten in Form einer Diskussion von sieben Personen dargestellt. Einem Katholiken, einem Lutheraner, einem

Reformierten, einem Juden, einem zum Islam konvertierten Christen und zwei Personen, die für die klassische Antike stehen, aber die antiken heidnischen Vorstellungen in der Idee der „natürlichen Religion“ zur Vervollkommnung gebracht haben. (Feil, 1997, S.278) Interessant dabei ist, dass in dieser Schrift die „natürliche Religion“ zum ersten Mal erst nach einem Gespräch erwähnt wird, bei dem es um die Kriege und Auseinandersetzungen geht, die aus den vielfachen Unterschieden der „religio“ entstanden seien. (Feil, 1997, S.281f) Den beiden Vertretern der klassischen Antike wird später einerseits die Idee der natürlichen Religion, andererseits aber auch eine Trennung von privat und öffentlich in den Mund gelegt. Die „natürliche Religion“ ist wie das Naturgesetz dem Geist des Menschen eingegeben, weshalb Äußerlichkeiten wie Riten, etc. unnötig sind. Sie ist zugleich die ursprüngliche Religion, in der nicht die Autorität sondern die Vernunft den Vorrang hat, den die „natürliche Religion“ ist herleitbar aus einer „Identität von ‚religio‘ und ‚recta ratio‘ sowie von ‚recta ratio‘ und ‚naturae lex‘“ (Feil, 1997, S.303)

### 1.3.2. Thomas Hobbes

Die Ideen, die bei Bodin schon im Entstehen begriffen sind, werden bei Hobbes weiterentwickelt, bzw. radikalisiert. In diesem Zusammenhang spielt „Natur“ auch bei Hobbes eine sehr bedeutende, wenn auch etwas anders gelagerte Rolle. Viele seiner zentralsten Begriffe sind mit dem Naturbegriff verbunden: Der Naturzustand, das Naturrecht, das Naturgesetz, und schließlich auch die natürliche Religion.

Nur kurz sei hier die für uns relevante politische Grundidee Hobbes' zusammengefasst: Im, auch schon von Hobbes als nur fiktiv vorausgesetzten, Naturzustand sind alle Menschen gleich – nicht weil es Gott so gewollt hätte, sondern weil sie „von Natur aus“ über ähnliche/gleiche Macht verfügen. (Hobbes, 1996, S.102) Aus dieser Gleichheit entsteht Unsicherheit, aus der Unsicherheit entsteht ein Krieg aller gegen alle. (Hobbes, 1996, S.103f) In diesem Zustand gibt es kein Gesetz, folglich keine Ungerechtigkeit, Begriffe wie Recht und Unrecht haben hier keinen Platz. (Hobbes, 1996, S.106) Nur wenig später schreibt Hobbes aber, dass im Naturzustand ein jeder Recht auf alles hat und spricht von einem Naturrecht (*jus naturale*), das jeder

Mensch besitzt, um seine eigene Erhaltung zu gewährleisten. Daraufhin führt er als Gegenbegriff das „Naturgesetz“ (lex naturalis) ein und differenziert zwischen Recht und Gesetz. (Hobbes, 1996, S.107f) Recht und Gesetz unterscheiden sich grundsätzlich, denn sie beschreiben die Situation im natürlichen bzw. im bürgerlichen Zustand; sie sind aber von der Intention her ähnlich gelagert: es geht in einem Fall um das individuelle, und im anderen Fall um das kollektive Überleben.

Während Hobbes den Naturzustand, in dem das Naturrecht gilt, und die fundamentalen Naturgesetze im ersten Teil des Leviathan abhandelt, der mit dem Titel „Vom Menschen“ überschrieben ist, folgt im zweiten Teil mit der Überschrift „Vom Gemeinwesen“ die Beschreibung der Entstehung eben dieses Gemeinwesens aus dem Vertrag. Die Menschen übertragen „all ihre Macht und Stärke einem Menschen oder einer Versammlung von Menschen“ (Hobbes, 1996, S.145) durch einen Vertrag, was zur „Entstehung jenes großen *Leviathan* oder besser (um ehrerbietiger zu sprechen) jenes *sterblichen Gottes*, dem wir unter dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken“ (Hobbes, 1996, S.145) führt. Gleich darauffolgend wird *der Souverän* und *der Untertan* definiert. Der Souverän ist dann eine Person „[...], für deren Handlungen sich eine große Menge durch gegenseitigen Vertrag zum Urheber gemacht hat, zu dem Zweck, daß es ihrer aller Stärke und Mittel, wie es ihm vorteilhaft erscheint, für ihren Frieden und ihre gemeinsame Verteidigung gebraucht. Und wer diese Person verkörpert, wird *Souverän* genannt [...] und jeder andere ist sein *Untertan*.“ (Hobbes, 1996, S.145)

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass Menschen, die im Naturzustand über ein Naturrecht verfügen, dieses Recht über einem Vertrag vollständig auf den Souverän übertragen und zu Untertanen werden. Von hier an gelten keine Naturrechte mehr, sondern die fundamentalen Naturgesetze. Eigentlich sollten diese Naturgesetze für den Souverän bindend sein, was aber durch Hobbes dadurch aufgehoben wird, das er für den Souverän uneingeschränkten Gehorsam fordert, unabhängig davon was er gebietet.

In den Zusammenhang von Naturzustand und Vertrag ist auch die Idee der „natürlichen Religion“ von Hobbes einzuordnen: Im Naturzustand gibt es nur den

„Keim“ und die Prinzipien der Religion.<sup>39</sup> Diese sind noch nicht zur tatsächlich vorhandenen Religion ausgestaltet. Das passiert erst in der nachvertraglichen Gemeinschaft. Feil zufolge entsteht für Hobbes „[...] jegliche tatsächlich existierende „religion“ [...] durch Menschen, die als Herrscher oder als Propheten bzw. als Offenbarungsempfänger ein Gemeinwesen zustande bringen, indem sie entweder die „religion“ politisch verwenden, so daß sie ein Teil ihrer „policy“ darstellt, oder aber daß die „religion“ die höchste Bedeutung hält, so daß die „policy“ und die „laws civil“ einen Teil der „religion“ darstellen.“ (Feil, 2001, S.237) Im Vertragszustand ist die „geformte“ Religion also eng mit der Politik verknüpft. Für Hobbes ist in einem christlichen Gemeinwesen, von dem im dritten Teil des *Leviathan* die Rede ist, der Souverän das Haupt der Kirche in seinen Herrschaftsbereich, auch der Papst ist ihm untergeordnet (Hobbes, 1996, S.462) Diese absolute Unterwerfung der Religion unter die souveräne Herrschaft legitimiert sich für Hobbes aus den Bürgerkriegen seiner Zeit, die er eindeutig als Kriege zwischen „sectae“ ein und derselben „religio“ sieht und als brutalste überhaupt klassifiziert. Dabei geht er soweit, dass jemand sich einem nicht-gläubigen Herrscher nicht nur in weltlicher, sondern auch in geistlicher Hinsicht unterwerfen muss und wenn er das nicht kann, das Martyrium wählen soll. (Feil, 2001, S.246) Absoluter Gehorsam ist gefordert und jegliche Diskussion oder Streit um die Religion ist für Hobbes, wie schon für Bodin, nicht erwünscht. Um Glauben und Gehorsam integrieren zu können, legt Hobbes fest: „Und was ihren *Glauben* betrifft, so ist er innerlich und unsichtbar; [...]“ (Hobbes, 1996, S.507) Hier ist noch von Glaube die Rede und noch nicht schon von Religion; die konzeptionelle Trennung der Bereiche im Zusammenhang mit dem Staat, die Unterscheidung in privat und öffentlich aber schon wesentlich ausgearbeitet. War sie bei Bodin noch nur für den Fürsten gedacht, ist hier umgekehrt die Bevölkerung dazu angehalten.

---

<sup>39</sup> Die Beschreibung dieser Keime der Religion bei Hobbes' zeigt auch auf, wie sich langsam außer-religiöse Erklärungsversuche zur Religion etablieren, wie wir sie oben mit Peter Harrison schon dargestellt hatten: Die Keime der Religion gibt es nur in der „Natur“ des Menschen, im Gegensatz zu Tieren. Um dieses Argument zu belegen, führt Hobbes eine Reihe von Erklärungen an, die darlegen sollen, dass Menschen aus einem Verlangen nach der Kenntnis von Ursachen, aus der Betrachtung des Anfangs der Dinge, aus der Beobachtung der Folge von Dingen sich von Tieren unterscheiden. Diese Beobachtungen führen beim Menschen zur Sorge und erzeugen Furcht vor der Macht unsichtbarer Dinge, die sie sich unsichtbar vorstellen.<sup>39</sup> (Hobbes, 1996, S.145ff)

### 1.3.3. John Locke

Während im Mittelalter eine scharfe Trennung zwischen innerer Einstellung und äußerem Verhalten kaum vorhanden war (Cavanaugh, 2009, S.78), haben wir bereits mit Bodin und Hobbes gesehen, wie sich das allmählich ändert. Bei Locke wird diese Unterscheidung deutlicher ausgeführt, und zwar nicht mehr in einem absolutistischen, sondern in einem liberalen Kontext, der nach dem Ende des Kalten Krieges die heute dominant gewordene Ideologie des modernen Staates ausmacht.

Neben allgemeinen Ideen<sup>40</sup> über die Religion, die Locke anführt – wie z.B. dass Religion keine angeborene Idee ist, weil sie bei Kindern<sup>41</sup> nicht angetroffen werden könne und es auch (primitive) Völker gebe, ohne Gottesidee – geht es uns hier v.a. über das Verhältnis Religion/Staat.

Die epistemologisch/theologische Wende, die wir bereits oben angedeutet haben, lässt sich bei Locke noch deutlicher erkennen. Zunächst in seinem *Essay concerning human understanding* führt Locke an, dass Vernunft und Religion durchaus im Einklang miteinander stehen können, aber „[...]reason is the proper judge; and revelation, though it may, in consenting with it, confirm its dictates, [...]“ (Locke, 1823, S.143) Vernunft ist also der Richter der Wahrheit der Offenbarung, was Locke sehr

---

<sup>40</sup> Eine dieser allgemeinen Ideen waren auch Argumente gegen die Sklaverei, was aber Locke nicht davon abgehalten hat in koloniale Unternehmungen zu investieren. Gurinder K. Bhambra beschreibt diese durchaus typische Haltung wie folgt: „It was not uncommon for people to invest in such commercial activities even as they argued for the abolition of slavery. Locke is one such example who put money into commercial ventures that depended on slavery to generate a return on that investment while, at the same time, being opposed to slavery. Glausser (1990) suggests that despite arguing against the condition of slavery, Locke’s language is more figurative than literal; that is, he suggests that Locke is opposed to slavery as a general, abstract condition rather than being opposed to its particular practice in contemporary society. This attitude is largely replicated in the later thinkers discussed here.“ (Bhambra, 2007, S.40)

<sup>41</sup> Dass hier Kinder und „primitive“ Völker nebeneinander gestellt werden, scheint kein Zufall zu sein: „Nandy suggests that the new concept of childhood that emerged in Europe in the seventeenth century was paralleled with ideas of primitivism and ‘the theory of social progress was telescoped ... into the area of cultural differences in the colonies’ (1983: 15). Locke’s argument, that a period of tutelage was a necessary stage for children to pass through on the way to acquiring reason, and thus adulthood, was mapped onto colonial relations and the characterization of India as being in the infancy of civilizational progress became a key theme in much liberal discourse, firmly establishing the homology of childhood and the condition of being colonized.“ (Bhambra, 2007, S.23)

reserviert gegenüber die Offenbarung macht.<sup>42</sup> Ein paar Seiten nach dem obigen Zitat schreibt Locke weiter: „If the provinces of faith and reason are not kept distinct by these boundaries, there will, in matters of religion, be faith and no room for reason at all; and those extravagant opinions and ceremonies that are to be found in the several religions of the world will not deserve to be blamed.“ (Locke, 1823, S.146) Es wird hier also gefordert, die Bereiche der Vernunft und des Glaubens zu trennen, und der Vernunft wieder die Rolle des „proper judge“ zu überlassen. Das ist so wichtig für Locke, das er im folgenden Kapitel XIX, im Paragraf §14 auch noch einmal als Überschrift anführt, „Revelation must be judged of by reason“, und abhandelt. Im Zitat wird aber auch von extravaganten Auswüchsen, die in allen „Religionen der Welt“ vorfindbar seien, gesprochen. Also Religionen im Plural.

Diese Hinweise im *Essay concerning human understanding* zum Verhältnis von Vernunft und Glauben sind eine epistemologische Grundlage für das, was in dem für uns wichtigeren *Ein Brief über Toleranz* über das Verhältnis von Religion und Politik gesagt wird. Im Toleranzbrief von Locke<sup>43</sup> ist die erste wichtige Stelle, jene die die Religion im Inneren verortet: „All the life and power of true religion consist in the inward and full persuasion of the mind; and faith is not faith without believing. Whatever profession we make, to whatever outward worship we conform [...]“ (Locke, 1996, S.14) Hier sehen wir, das die ursprüngliche Bedeutung von Religion im Sinne von

---

<sup>42</sup> Das bestätigt auch Nicholas Jolley in seinem Artikel zum Verhältnis von Vernunft und Glaube bei Locke: „No one can read carefully Locke’s discussion of faith and reason without noticing that its treatment of revealed religion is almost uniformly negative.“ (Jolley, 2007, S.455)

<sup>43</sup> In der lateinischen Originalfassung *Epistola de Tolerantia* benannt, in der englischen Übersetzung *A Letter concerning Toleration*. Mario Montuori schreibt im Vorwort zur englischen und lateinischen Ausgabe des Toleranzbriefes zu den beiden Ausgaben folgendes: „Two different editions of Locke's famous letter on the Toleration which the various Christian churches should show among themselves appeared in 1689: one in Gouda, in Holland, where Limborch, under the title *Epistola de tolerantia* published the Latin manuscript entrusted to him by Locke; the other in London, where Popple published the translation of the Latin text of the *Epistola* under the title *A Letter concerning Toleration*. Locke accepted the first of these two editions, owning himself the author of the Latin text. Regarding the English translation, he declared, in the codicil to his will, that it had been made 'without my privity'.“ Dazu gibt es einen Streit mit dem Übersetzer der von mir verwendeten englisch/deutschen Fassung im Meiner Verlag, Julius Ebbinghaus. Siehe dazu: Julius Ebbinghaus. Nachwort zum englischen Text. in: Locke 1996. Für unsere Zwecke sind die Unterschiede unerheblich.

Anbetung, „worship“ eigentlich genau umgekehrt ist: Das Äußerliche wird unerheblich, allein das Innerliche ist ausschlaggebend, während in der Antike mit dem Begriff eher dieses Äußerliche noch bezeichnet war. Es ist auch schon von Religion die Rede und nicht mehr nur Glaube, wie bei Hobbes. Gleich im Anschluss an das obige Zitat sagt Locke folgendes: „The care of souls cannot belong to the civil magistrate, because his power consists only in outward force: but true and saving religion consists in the inward persuasion of the mind, without which nothing can be acceptable to God.“ (ebd.) Eine Trennung, die im vormodernen Gebrauch nicht gemacht werden konnte, da Glaube und Praxis ineinander übergingen, wobei die Praxis das wesentlichere war und das vom Begriff *religio* eigentlich bezeichnete darstellte. Hier kehrt sich das um. Ausserdem wird der Religion ein eigener Bereich außerhalb der Staatsgewalt zugewiesen. Sowie oben der Glaube einen Bereich unterschieden von der Vernunft erhalten hatte und letzterer unterworfen wurde, wird sie hier außerhalb des *civil magistrate* gestellt – zu ihrem eigenen Schutz. Deshalb müssen auch beide Bereiche – also Staat und Religion – klar getrennt sein: „I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion, and to settle the just bounds that lie between one and the other.“ (Locke, 1996, S.10) Eine gänzliche Privatisierung/ Verinnerlichung der Religion ist – Feil (2001, S.440) zufolge – bei Locke noch nicht gegeben. Aber man sieht wie sehr das vormoderne Amalgam aus Ethnie, Tradition, Religion, Recht, etc. hier nach und nach auseinanderdividiert wird: Glaube von Vernunft, Religion von Staat.<sup>44</sup>

### 1.3.4. Jean Jacques Rousseau

Nach Hobbes und Locke kehren wir wieder nach Frankreich zurück und gehen weiter zum Zeitalter der Aufklärung: Jean Jacques Rousseau hat die Beziehungen zwischen Religion und Staat, v.a. in dessen radikaler Variante, ebenfalls entscheidend geprägt. Als Vertreter der Vertragstheorie unterscheidet sich sein Verständnis von

---

<sup>44</sup> Wenn ich diesen Vergleich bringe, möchte ich mit Nongbri (2013, S.4) aber auch darauf hinweisen, dass man hier nicht dem Fehlschluss erliegen sollte, dass es in der Vormoderne keine (ausdifferenzierten) Konzepte oder Systematisierungen gab. Es gab sehr wohl Konzepte, aber eben nicht dieses spezifische Konzept der neuzeitlichen Religion.

Souveränität von Hobbes insofern, als er „[...]in der Gleichheit zwischen Regierenden und Regierten das zentrale Merkmal einer guten politischen Ordnung ausmacht.“ (Bergem, 2016, S.28) Von Bodin unterscheidet sich Rousseau hingegen darin, dass er die absolute Souveränität des Herrschers in die des Volkes transferiert, eine radikale Volkssouveränität, die obschon sie demokratische Gleichheit schafft, in der fast völligen Auflösung des Einzelnen in der Gemeinschaft aber einen antipluralistischen, ja sogar einen manchen Interpreten zufolge totalitären Zug entwickelt. Dieses „Aufgehen“ des Einzelnen ist es, das durch die berühmt gewordene Idee der „bürgerlichen Religion“ (*religion civile*) ermöglicht werden soll. (Bergem, 2016, S.29ff)

Diese Ideen sind ausformuliert in seinem politischen Hauptwerk von 1762, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes* (Im französischen Original: *Du contrat social ou principes du droit politique*). Diese Arbeit ist in vier Bücher gegliedert, die die o.g. verschiedene Themen abhandeln, um schließlich im letzten Kapitel des letzten Buches die „bürgerliche Religion“ (*religion civile*) aufzugreifen.

In diesem Kapitel erklärt uns Rousseau zunächst, wie es geschichtlich gesehen um die Beziehung von Religion und Staat bestellt war. Ein jeweils theokratisch herrschender Gottkönig sicherte, dass alle Völker einen Herrscher, also einen Gott hatten. Daran schließt er folgende hypothetische Frage an, die sich interessanterweise sofort an religiöser Gewalt festmacht: „Und wenn man fragt, wieso es beim Heidentum, wo jeder Staat seinen Kult und seine Götter hatte, keine Religionskriege gab? Gerade darum, antworte ich, weil jeder Staat genausogut seinen eigenen Kult wie seine Regierung hatte, unterschied er nicht zwischen seinen Göttern und seinen Gesetzen. Der politische Krieg war auch ein theologischer.“ (Rousseau, 1959, S.112)

Mit zuerst Juden, dann Christen, in ihrer Weigerung dem „Staatskult“ – wenn man so will – zu folgen, wird sich das ändern: Im Christentum sollte sich Staat und Religion auseinanderdividieren und „[...] das theologische System vom politischen System trennt [...]“ (Rousseau, 1959, S.113) werden. Bei „Mahomet“ sieht er gesündere Ansichten vertreten, solange bis die Araber „schwach und feige“ werden und die Spaltung beider Gewalten auch bei ihnen eintritt. Erst Hobbes bietet Abhilfe, um zur politischen Einheit zurückzukehren. Hier schließt dann Rousseau allmählich seine

eigene Vorstellung an, die v.a. in seinem Verständnis von Religion für uns interessant ist. Es sei ein längerer Auszug daraus erlaubt:

„Wird die Religion im Bezug zur Gesellschaft betrachtet [...] so kann man sie auch in zwei Arten einteilen, nämlich in die Religion des Menschen und in die des Staatsbürgers. Die erstere ist die *reine und einfache Religion* des Evangeliums, der wahre Theismus, und das, was man das natürliche göttliche Naturrecht nennen kann, ohne Tempel, ohne Altäre, ohne Riten, beschränkt auf den *rein innerlichen Kult des höchsten Wesens* und die ewigen Pflichten der Moral. Die letztere ist in einem Land allein gültig und gibt ihm seine Götter, seine eigenständigen und beschützenden Heiligen; sie hat ihre Dogmen, ihre Riten, ihren äußeren, vom Gesetz vorgeschriebenen Kult [...] Es gibt eine dritte, noch sonderbarere Art Religion, die den Menschen zweierlei Gesetzgebungen, zweierlei Oberhäupter, zweierlei Vaterländer gibt und dadurch verhindert, daß sie zugleich fromme Menschen und Staatsbürger sein können. So ist es bei der Religion der Lamas, so bei den Japanern, so beim römischen Christentum. Man kann diese die Priester-Religion nennen.“ (Rousseau, 1959, S.115, Kursivsetzung M.B.)

Man sieht zu Beginn des Zitats, wie sehr der neuzeitliche Religionsbegriff sich hier bereits etabliert hat: reiner Glaube, innerlich, ohne Äußerlichkeiten, und natürlich. Diese erste Variante, eine *reine* Religion, scheint mir ein radikalisierte protestantischer Religionsbegriff zu sein, der gleichzeitig auch die moderne Vorstellung von Religion geprägt hat. Wenn man bedenkt, dass Rousseaus protestantische Vorfahren aus dem katholischen Frankreich nach Genf geflohen waren, wäre das durchaus plausibel. Schließlich scheint die Religion, die „in einem Land allein gültig“ sei, mit Heiligen, und „ihren äußeren, vom Gesetz vorgeschriebenen Kult“ durch geschichtliche Entartung zu reinem Äußerlichen verkommen zu sein, obwohl, wie wir gesehen haben, wahrscheinlich das Gegenteil der Fall sein dürfte. Während bei dieser zweiten Variante Rousseau vielleicht an die Orthodoxie gedacht hat, ist bei der doppelköpfigen letzten Variante mit dem römischen Christentum ein klarer Bezug zum Katholizismus festgemacht.

Bei den Varianten, die aufgezählt werden, ist die letzte (die „mittelalterliche“, mehr oder weniger noch vorherrschende Form der römisch-katholischen Kirche-Staat-

Beziehung) die schlechteste, weil sie die Einheit zerstört. Hier ist interessant, dass schon hier Loyalitätsprobleme angesprochen, die auch heute z.B. Muslimen vorgeworfen werden. Die Loyalitätsproblematik ist ja schon während der Religionskriege und auch schon davor diskutiert worden, aber hier nimmt sie eine sehr prägende Form an. Die erste und zweite Option hingegen haben ihre Vorzüge und Nachteile, die Rousseau ausführlicher diskutiert. Die erste führt zu passiven, weltverweigerndem Verhalten, ohne gesunde menschliche Antriebe; die zweite kann v.a. fanatisierte, gewalttätige Auswüchse annehmen.

Schließlich führt Rousseau seine Idee der bürgerlichen Religion ein, die auf absolute äußere Loyalität, aber innere Freiheit beruht. Die aufklärerische Religionskritik nimmt auch schon hier erste Gestalt an: „Überall wo die theologische Unduldsamkeit zugelassen ist, kann sie unmöglich ohne gesellschaftliche Auswirkungen bleiben. Sobald sie welche hat, ist das Souverän nicht mehr Souverän, nicht einmal im Weltlichen. Von nun an sind die Priester die wahren Herren, die Könige sind nur noch ihre Beamten.“ (Rousseau, 1959, S.119)

## 1.4. Schluß

Ernst Feil kommt in seiner bereits genannten umfangreichen, vierbändigen Studie zur Begriffsgeschichte von *religio* in der Neuzeit zum Schluss, dass der Begriff erst seit 1750 im Deutschen – nicht im lateinischen Sprachgebrauch – in der neuzeitlichen Bedeutung verwendet wird. Kant ist sich jedenfalls bewußt, dass dieser Begriff neu ist und Schleiermacher wird, Feil zufolge, die wichtigste Entfaltung dieser neuen Konzeption liefern. Es ist dies für Feil keine Fortentwicklung, sondern ein Umbruch, eine Neukonzeption, die im deutschsprachigen Raum ihren Anfang nicht unter dem Einfluß englischer Deisten nimmt, sondern mit „[...] der Radikalisierung pietistischer Vorstellungen hin zur Heterodoxie, wie sie besonders Johann Christian Edelmann vollzogen hat“ (Feil, 2007, S.879) beginnt, also protestantischen Ursprungs ist. Der Pietist Edelmann „plädiert im positiven Sinne für die ‚Gleichgültigkeit der Religionen‘, [...] verlegt die „Religion“ in die Innerlichkeit; [...] und plädiert einzig für

eine ‚Religion‘ als ‚Vereinigung mit Gott‘ und als ‚Liebe‘ bis hin zur Gleichsetzung der ‚Liebe‘ mit der ‚Religion‘.“ (Feil, 2007, S.880) Hier sieht man schon alle wichtigen Elemente vollends ausgeführt: Gleichwertigkeit der Religionen (im Plural), Innerlichkeit, Gefühl. Dieser Religionsbegriff hat nichts mehr mit dem vormodernen Begriff *religio* zu tun, es hat auch nichts mit dem ehemaligen Selbstverständnis außereuropäischer „Religionen“ zu tun. Brent Nongbri, der auch zu dem Schluss kommt, dass der moderne Religionsbegriff ein protestantischer ist, geht sogar so weit, zu sagen, dass „[m]ost of the debates about whether this or that ‚-ism‘ (Confucianism, Marxism, etc.) is ‚really a religion‘ boil down to the question of whether or not they are sufficiently similar to modern Protestant Christianity.“ (Nongbri, 2013, S.18) Eine christliche, noch genauer eine protestantische Vorstellung wird dann weltweit als Schablone dafür dienen, was Religion ist, bzw. was sie zu sein hat. Dieser modernen Form der Auseinandersetzung mit anderen Glaubensformen und/oder Kulturen geht eine vorneuzeitliche Form voraus, die mit dem Eintritt der kolonialen Differenz sich wesentlich ändern wird.

## 2. Die Weltreligionen der kolonialen Moderne

### 2.1. Die Vorgeschichte: Häresiologie als vormoderner Umgang mit dem Anderen des Christentums

Es gab natürlich auch vor der Moderne und vor dem Kolonialismus europäisch/christliche Auseinandersetzungen mit anderen „Religionen“, wie wir sie heute bezeichnen würden. Diese Auseinandersetzungen haben aber wenig bis gar nichts zu tun mit den Vergleichen, die später unter dem Etikett „Weltreligionen“ in der Moderne stattfinden werden. Bevor wir zu der Kategorie Weltreligionen und ihrer Entstehung übergehen, ist es deshalb hilfreich zu sehen, wie sich der vormoderne Umgang mit dem „theologischen Fremden“ gestaltet hat.

Auch wenn man zunächst annehmen möchte, dass sich im christlichen Mittelalter die Beschäftigung mit fremden „Religionen“ auf einer stark exkludierenden Ebene abgespielt haben könnte, verweisen Religionswissenschaftler auf das Gegenteil: Der Ton der Auseinandersetzungen mag nicht friedlich und tolerant gewesen sein, sie hatten aber eher etwas inkludierendes, da christliche Autoren des europäischen Mittelalters andere Entwicklungen in ihrer Umgebung, die wir heute als unterschiedene Religionen betrachten, oft als Häresien einstufen, also auch einen Bezug zu sich selbst herstellen.

So haben moderne Autoren beispielsweise den Manichäismus als eigenständige „Religion“ betrachtet, und Mani als vielleicht den ersten, der bewußt eine neue „Religion“ gründete. Sogar Wilfred Cantwell Smith, der sehr früh kritisch über den Begriff Religion geschrieben hat, schreibt zu Mani folgendes: „He [Mani, M.B.] is perhaps the first person in human history ever to have written a scripture consciously. [...] He is the first person in human history ever to have consciously played the role of a world prophet.[...] Mani set up an administrative organization, to systematize a religious community. He was the first person in human history ever to do this and to know what he was doing.“ (Smith, 1964, S.88) Im Gegensatz zu diesen Ansichten führt Nongbri (2013, S.71) an, dass man mittlerweile davon ausgeht, dass weder das christliche „Gegenüber“ – also christliche Autoren der Patristik wie v.a. Augustinus, der selbst dieser Lehre eine zeitlang anhing – noch die Manichäer selbst sich als grundsätzlich distinkt angesehen haben. Vielmehr betrachteten christliche Autoren die Manichäer nur als „schlechte“ Christen im Sinne einer Häresie, und die Manichäer hingegen sahen sich selbst als die „besseren“ Christen.

Das vormoderne Verständnis vom Umgang mit neuen Einflüssen dürfte auch in nichteuropäischen Kulturen einer Strategie der Einverleibung gefolgt sein. So wie wir im Kapitel über das moderne Zeitregime sehen konnten, wie das vormoderne Zeitregime tatsächliche zeitliche Brüche irgendsmöglich in eine Kontinuität zu integrieren versuchte, so verhält es sich auch mit Einflüssen von einem räumlichen und kulturellen Äußeren. In diesem Zusammenhang ist es interessant, wie sich der von Persien aus nicht nur bis ins weströmische Reich, sondern auch bis nach China

ausbreitende Manichäismus mit den dort vorgefundenen, neuen Situationen umging: „These eastern Manichaean groups adopted many ideas from the Buddhists and Taoists with whom they interacted. A regular title for Mani in the Chinese literature is ‚Mani the Buddha of Light‘ (*Moni guangfo*), and other sources identify him as a reincarnation of Laozi, the reputed author of the *Dao de jing*.“ (Nongbri, 2013, S.72)

Der Umgang mit der in der Spätantike relativ neuen Glaubensrichtung des Islam ist ähnlich gelagert. Johannes von Damaskus entwickelte in diesem Zusammenhang einen Zugang, der sich auf biblische Texte stützte und die Muslime als die Nachfahren Ismaels, ein Sohn von Abraham, einordnete. Der Gründer dieser Häresie, Muhammed, steht für Johannes auch unter dem Einfluß eines arianischen Mönches, weshalb er sie als ismaelitische Häresie betrachtet. Obwohl es auch später Stimmen gab, die die Muslime v.a. in den Kreuzzügen als Heiden einstufte, sollte sich Johannes Ansicht jahrhundertlang halten. (Nongbri, 2013, S.74ff)

Als ein weiteres interessantes Beispiel kann die Geschichte von Barlaam und Iosaphat dienen, deren griechische Version auf Johannes von Damaskus zurückgeführt wurde. (Harakas, 2005, S.4941) Der Text erzählt die Geschichte des christlichen Mönches Barlaam, der den indischen Prinzen Ioasaphat bekehrt. Die Geschichte wurde wahrscheinlich zuerst in Arabisch als *Kitāb Bilawhar wa-Būdhāsaf* formuliert. Die *Encyclopaedia of Islam, Three* führt zu ihrer weiteren Übersetzung an: „The text was translated from Arabic into Georgian; Hebrew [...]; Persian [...]; and Castilian [...]. There are translations from Hebrew into Yiddish and Judaeo-Persian [...] There are translations from Greek into several languages [...] including Christian Arabic [...] and Latin [...]. The Latin versions, in turn, served as bases for adaptations in many European vernaculars (e.g., the languages of the Iberian Peninsula, French, Italian, Czech, Polish, Russian, German, and English; Brunhölzl et al.).“ Schon hier ist klar, wie weit der Text umhergewandert ist und welche Popularität er genossen haben musste, v.a. auch unter Muslimen, Christen und Juden.

Die Details der Geschichte sind unwesentlich, in jedem Fall handelt es sich um eine „[s]yrisch-christliche Umgestaltung einer mittelpersischen manichäischen oder schon christlichen Fassung der buddhistischen Jugend- und Bekehrungsgeschichte des Prinzen Siddhârtha (Bodhisattwa).“ (Hieronymus, 2016) Die Manichäer, die sich nach Osten hin ausgebreitet hatten, haben anscheinend die Buddhageschichte in Form

einer christlichen Legende in den christlichen Westen zurückgebracht. Dieser Weg zurück dürfte aber noch eine Zwischenstufe haben, die dem ganzen noch eine interessante Note hinzufügt, nämlich dass „[...] the alleged Manichaean features of the *Kitab Bilawhar wa- Yudasaf* are more closely related to Sufi asceticism and piety, and thus ,when the Buddha became a Christian saint, it was only after he had first been reborn as a Muslim mystic.“ (Nongbri, 2013, S.83)<sup>45</sup> Anhand dieses Beispiels kann man exemplarisch aufzeigen, wie verwoben die verschiedenen östlichen und westlichen Traditionen miteinander waren und wie unscharf ihre Trennung gewesen ist.<sup>46</sup> Das steht im groben Kontrast zum modernen Religionsbegriff, v.a. in seiner pluralistisch gebrauchten Form von Religionen, die klar unterscheidbare (dogmatische) Lehren besitzen und in Konkurrenz zu einander stehen. Wie es zu dieser Art des Gebrauchs des Begriffs Religionen im Plural kam, hatte ich bereits oben für den europäischen Kontext angedeutet. Jetzt will ich noch die Verwendung für außereuropäischer Formen von „Religionen“ kurz überblicken.

## 2.2. Der Übergang: Das koloniale Macht-Wissen-Gefüge und die Religionen

### 2.2.1 Naturgeschichte, die Neue Welt und die kolonialen Ordnungen des Wissens

Die „Entdeckung der Neuen Welt“ ist klarerweise nicht die erste Begegnung Europas mit außereuropäischen Kulturen; in der mongolischen Invasion, den Kreuzzügen, über Handel und über Andalusien und das islamische Mittelmeer hatten sie

---

<sup>45</sup> Diesen Verdacht teilt auch Forster: „The Persian fragment in Manichean script dates from the first half of the fourth/tenth century and uses an Arabic metre, suggesting that it might derive from an Arabic version.“ (Forster, 2012)

<sup>46</sup> Zu den buddhistischen und hinduistischen Einflüssen im Islam, v.a. auf die mystisch-spirituelle Richtung kann man noch hinzufügen, dass heute einige modernistische Muslime den Sufismus als eine mehr oder weniger islamisierte Form des Buddhismus sehen und solche wechselseitigen Einflüsse strikt ablehnen.

kontinuierlich Kontakt zur Außenwelt. Die Entdeckung der „Neuen Welt“ fiel aber mit einigen anderen Entwicklungen zusammen, von denen neben ideengeschichtlichen Entwicklungen in der Renaissance, theologischen Brüchen wie der Reformation, v.a. auch technische Neuerungen wie der Buchdruck einen besonderen Einfluss darauf hatten, wie und v.a. in welchem Ausmaß diese neue Entdeckung rezipiert wurde.

Um nur ein Beispiel zu nennen: Neben der „Naturphilosophie“, die mit dem Neuplatonismus der Renaissance entstand, bzw. wiederbelebt wurde, gab es auch ein neues Interesse an der „Naturgeschichte.“ Obwohl die Naturgeschichte antike und mittelalterliche Vorläufer hatte, v.a. Plinius den Älteren und Aristoteles, gibt es ein „exponentielle[s] Wachstum naturhistorischer Veröffentlichungen im 16. und 17. Jahrhundert“, wofür die „Entdeckung der ‚Neuen Welt‘ am Ende des 15. Jahrhunderts als Hauptursache“ (Müller-Wille, 2014) genannt wird. Es wird dabei versucht die Flut neuen Wissens in die alte Bestände zu integrieren, zugleich aber wird das Altbekannte im neuen Licht gesehen. Neben der Entdeckung der Neuen Welt, war es aber v.a. der Buchdruck, „[...] der in der Neuzeit eine neue Kultur der Naturgeschichte entstehen ließ. Die Verfasser von Katalogen konnten davon ausgehen, dass ihre Leser zumindest im Prinzip Zugang zu den von ihnen zitierten Werken besaßen; dasselbe konnten Korrespondenten bei den Empfängern ihrer Briefe und Sendungen voraussetzen. Es wurde ein Spiel von Überprüfung und Rückfrage, Ergänzung und Berichtigung möglich, das von einer handschriftlichen Kultur nicht hätte getragen werden können. Darüber hinaus erlaubte die Veröffentlichung, sich Priorität bei der Entdeckung einer neuen Art zu verschaffen, deren gegenseitige Anerkennung zum sozialen Bindemittel unter Naturforschern wurde.“ (Müller-Wille, 2014)

Darüber hinaus zeigt diese Beispiel aber auch auf, wie das durch Kolonialismus generierte neue Wissen von diesen Naturforschern aufgenommen und in die europäische Wissensordnung eingegliedert wurde. So hat der jesuitische Pater José de Acosta 1590 ein Werk verfasst unter dem Namen *Historia Natural y Moral de las Indias* (Englisch: „Natural and Moral History of the Indies“). Es ist eine Naturgeschichte Südamerikas, wobei die Naturgeschichte damals nicht so sehr Geschichte im Sinne von zeitlicher Entwicklung umfasste, sondern eher aufzählend, beschreibend war – die Dimension der Zeit fehlte hier noch weitgehend. Acosta lieferte auch eine

Beschreibung der Bevölkerung und ihrer Kultur und Religion. Der Zugang Acostas zu seinem Forschungsobjekt ist dabei bezeichnend für die ganze koloniale Wissensbildung dieser Zeit: „He did not pause one single moment to think or to ask what Aymara and Quechua speakers thought about what, for Acosta, was ‘natural history,’ a concept with a genealogy of knowledge that he assumed was the only one, or at least the only valid one. Civilizations ‘were there’ but they apparently did not have ‘knowledge’ (experience in and organized knowledge) about nature.” (Mignolo, 2011, S.165) Es schien nicht wichtig zu sein, welches lokale Wissen vorhanden war, oder in welche lokale Wissensordnung die Menschen vor Ort ihr Wissen um die Natur einordneten. Es musste in die europäische Taxonomie eingezwungen werden. Dort wo Naturforscher oder andere europäische Gelehrte Wissen von lokalen Informanten übernommen haben, haben sie es zumeist nicht markiert. Iris Schröder schreibt dazu: “Das Wissen der Anderen, der lokalen Reisebegleiter und Informanten, sollte dabei zum einen verschwiegen, zum anderen zugleich aber auch als eigenes Wissen, ja als ‚eigene Entdeckung‘ ausgewiesen werden.“ (Schröder, 2013, S.156)

Die derart florierende *Naturgeschichte* des 16. und 17. Jahrhunderts und ihre immer weiter entwickelten Formen der Ordnung und Organisation wird eine scheinbar ganz andere Disziplin, die *Geschichte*, im 19. Jahrhundert wesentlich beeinflussen:

„Das immer vollständigere Bewahren des Geschriebenen, die Einrichtung von Archiven, ihre Klassifizierung, die Neuorganisation der Bibliotheken, die Errichtung von Katalogen, Repertoiren und Inventaren stellen am Ende des klassischen Zeitalters mehr als eine neue Sensibilität gegenüber der Zeit, ihrer Vergangenheit und der Mächtigkeit ihrer Geschichte dar, nämlich eine Weise, in die bereits niedergelegte Sprache und in die Spuren, die sie hinterlassen hat, eine Ordnung einzuführen, die von der gleichen Art ist wie die, die man unter den Lebewesen errichtet. In dieser klassifizierten Zeit, in diesem rasterartigen und räumlich aufgeteilten Werden haben es die Historiker des neunzehnten Jahrhunderts unternommen, schließlich eine ‚wahre‘ Geschichte zu schreiben - das heißt, eine von der klassischen Rationalität, von ihrer Ordnung und ihrer Theodizee befreite, eine dem heftigen Einbruch der Zeit ausgesetzte Geschichte zu schreiben.“ (Foucault, 1974, S.173)

Dieser Zusammenhang, den Foucault unter der Überschrift *Naturgeschichte* aufzeigt, ist wichtig, denn genauso wie die Naturgeschichte mit der Entdeckung der „Neuen Welt“ einen neuen Schub bekommen hatte, so wird natürlich auch eine Flut an neuen Informationen über neue Völker in Europa einbrechen; je mehr der europäische Kolonialismus sich in anderen Erdteilen ausbreitet, desto mehr Wissen wird generiert, katalogisiert, geordnet. So wie man die „Lebewesen“ in der Episteme der Naturgeschichte in einem Schema organisiert hatte, das alles mögliche Wissen aufnehmen sollen könnte, so werden Menschen, Völker, Kulturen und ihre Religionen langsam auch in ein ähnliches Schema gegossen und später mit der Dimension Zeit angereichert.<sup>47</sup>

Dieses neue Wissen über neue Völker und deren Differenz vom europäischen Menschenbild und „[t]he organization and systematization of this information provides another part of the context in which the modern notion of religion took shape.“ (Nongbri, 2013, s.107) Noch bevor die Klassifikation „Weltreligionen“ entstanden war, hat das kolonial generierte Wissen die Entstehung des neuzeitlichen, modernen Religionsbegriffes geprägt.

### 2.2.2. Die Religion der Kolonisierten: Das Zugestehen und Absprechen von Religion im Machtgefüge kolonialer Eroberung und Herrschaft

Das Erforschen außereuropäischer „Religionen“ steht in der Neuzeit zunächst in einem klar erkennbaren kolonialen Zusammenhang. Dabei spielt v.a. das

---

<sup>47</sup> Dazu Mignolo: „'Natural and moral history' was an interesting concept in the sixteenth century. On the one hand, 'time' was not much of an issue in this kind of history. On the other, 'the natural and moral history of the Indies' was an anticipation of contemporary museums of 'natural history' (mainly in Western Europe and the United States) where indigenous people from America, Asia, and Africa are mixed up with polar bears, terrifying snakes, and colored and exotic fishes. Beyond that there is civilization (and the museums of art history, where time is, indeed, an important component in manufacturing narratives of works, authors, and schools of thought in a chronological order). (Mignolo, 2011, S. 169) Die Klassifikation von Menschen und Völkern war schon vor der Einführung der Dimension Zeit in der Naturgeschichte ein Thema, dessen Erbe, neben den Naturwissenschaften, die Anthropologie und die Geschichte antreten werden.

Identifizieren einer Religion, die Feststellung der Existenz einer Religion eine wichtige Rolle. Je nach kolonialer Interessenslage konnte diese Feststellung nämlich erheblich variieren.

Am Beispiel Südafrikas und der „Entdeckung indigener Religionen“ stellt sich David Chidester in seiner Arbeit *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* zunächst die Frage, wieso in Südafrika das „Zugestehen“ einer „Religion“ für die lokale Bevölkerung so lange gedauert hatte, wo Europäer bereits vielen Völkern in vielen Erdteilen „Religionen“ zugestanden hatten. Er kommt zu dem Schluss, dass „[...] the discovery of an indigenous religious system on southern African frontiers depended upon colonial conquest and domination. Once contained under colonial control, an indigenous population was found to have its own religious system. Ironically, however, the religion discovered was the same as the religion denied. A definitional shift occurred in the establishment of colonial control.“ (Chidester, 1996, S.19) Bei der Schaffung indigener Religion in Südafrika sieht Chidester eine historische Dynamik der Konfrontation am Werk, die er unter dem Begriff „frontier“ zusammenfasst. Zwischen Eindringlingen und Eingeborenen entsteht demnach eine Zone des Kontakts (*frontier*, die Grenze), die – so lange nicht einer den anderen dominiert – konfliktreich oder zumindest instabil bleibt. Für die Kapregion schreibt Chidester in diesem Zusammenhang, dass seit 1488 bis ins 17. Jahrhundert hinein in Beschreibungen europäischer Seefahrer und Reisenden das im Kap vorgefundene „Volk der Hottentoten“ als Unmenschen ohne Religion dargestellt werden.<sup>48</sup> Nach der Etablierung eines holländischen Stützpunktes 1652, mit dem die Hottentoten handelten und den sie mit Fleisch versorgten, entdeckte man auf wundersame Weise schließlich doch eine Religion der Hottentoten, die in der Anbetung des Mondes bestand. Diese Phase währte nur kurz, denn nachdem 1680 die holländische Siedlerkolonie zu expandieren begann, wurde den Hottentoten ihre Religion wieder abgesprochen. Um 1700 herum, nachdem sie größtenteils besiegt und die Bevölkerung durch Seuchen stark geschrumpft worden war, wurde ihnen nocheinmal eine Religion zugesprochen. Die letzte Wendung beschreibt Chidester wie folgt:

---

<sup>48</sup> Dazu sei angemerkt, dass zwar Religion im neuzeitlichen Sinne noch nicht entwickelt war, aber christliche Autoren schon Kategorien wie Heiden hatten, in der sie die Hottentoten undifferenziert eingliedern hätten können.

„However, when they again mounted resistance in the 1770s, as the Cape settlers embarked upon a campaign of genocidal warfare against them, the Hottentots were consistently described, by all reports, as lacking religion. This absence of religion continued to be noted in accounts of the Hottentots until the beginning of the nineteenth century, when their scattered remnants, many of whom had taken refuge at mission stations, were described as having a religion: Christianity.“ (Chidester, 1996, S.23)

Ähnliches fand auch im ersten Kontakt mit anderen eingeborenen Bevölkerungen der neuen Welt statt: „Amerigo Vespucci remarked on the lack of religion among the Caribbean peoples he encountered. Sixteenth-century conquistador Pedro Cieza de León found the Peruvians ‚observing no religion at all, as we understand it.‘ The seventeenth-century explorer Jacques Le Maire found in the Pacific islands ‚not the least spark of religion,‘ and the eighteenth-century trader William Smith reported that Africans ‚trouble themselves about no religion at all.‘ Into the nineteenth century, Europeans found among the Aborigines of Australia ‚nothing whatever of the character of religion, or of religious observance, to distinguish them from the beasts that perish.‘ [...]Once the native peoples were conquered and colonized, however, it was ‚discovered‘ that they did in fact have religions after all, which were then fitted into genus-and-species taxonomies of religion.“ (Cavanaugh, 2009, S.86)

Für Cavanaugh wurde Religion als transkulturelles Konzept übernommen, nicht weil es etwa ein neutrales (wertfreies, *Weber*) wissenschaftliches Instrument wäre, sondern weil es unter bestimmten Umständen brauchbar war – v.a. unter Umständen, die von Machtbeziehungen geprägt waren und sind. (Cavanaugh, 2009, S.86) Als ein Beispiel für koloniale und nationale Machtgeflechte, in denen eine Religion „erfunden“ werden kann, kann der „Shintoismus“ gelten. Vom 8. bis zum 19. Jahrhundert wurde Shinto – als Verehrung der *kami*, also Naturgottheiten wie die Sonne, etc. – gemeinsam mit Elementen aus dem Buddhismus und dem Neukonfuzianismus praktiziert. „Erst das neuzeitliche Japan der Edo-Periode (1600–1868) wandte sich angesichts der innenpolitischen Probleme und der wachsenden außenpolitischen Bedrohung seit dem 18. Jahrhundert wieder intensiv dem Kaiserhaus und damit den alten Überlieferungen wie auch dem Shintoismus zu. Anhand der Quellen des

Altertums sollte das ‚wahre‘ Japan wiederbelebt werden.“(Antoni, 2014) In diesem Zuge erließ man sogar ein Gesetz zur Trennung von *kami* und Buddhas. In den 1870er Jahren kam die japanische Regierung schließlich immer mehr unter den Druck westlicher Mächte, auch durch internationale Beziehungen japanischer Intellektueller, die im Westen studiert hatten und den staatlich-nationalistischen Shinto-Kult ablehnten. Die Regierung musste daraufhin Religionsfreiheit zugestehen. In diesem Zuge unternahm sie eine interessante Trennung: Sie führte eine Unterscheidung zwischen Schrein-Shinto und Sekten-Shinto ein. Während letztere als Religion definiert wurden, wurde die andere als (verpflichtender, patriotischer) Ritus definiert. Buddhismus, Christentum und andere Tradition fielen unter die Kategorie Religion, wurden als eigennützige Ideologien angesehen, während der Schrein-Shinto der Einheit dienen sollte. Die Regierung wehrte sich also dagegen, den Schrein-Shinto als Religion zu definieren. (Cavanaugh, 2009, S.86) Auch aufgrund der o.g. westlich geprägten japanischen Intellektuellen, die Religionsfreiheit forderten, wurde nach 1945, durch eine militärische Direktive der alliierten Mächte, staatliche Shinto-Schreine verboten, um die Religionsfreiheit zu schützen, wodurch Shinto wieder zur „Religion“ gemacht (Nongbri, 2013, S.118), also in eine für europäische und europäisch beeinflusste Beobachter erkennbare Form gebracht wurde.

Man könnte hier noch ähnlich gelagerte Beispiele bringen, z.B. wie der Hinduismus durch den britisch kolonialen *census* geschaffen wurde, etc. Für unseren thematischen Zusammenhang bedeutender ist aber die Klassifikation in der kolonialen Metropole.

### 2.3. Die Ausformulierung: Die Weltreligionen als deutsche Begriffsschöpfung und Max Weber

Wie vorgefundene „Religionen“ in der kolonialen Peripherie identifiziert wurden, ist eine Seite der Geschichte. Die andere handelt von der Klassifizierung, von der Einordnung dieser „Individuen“ in ein System, eine Taxonomie im kolonialen Zentrum.

Bis zum 19. Jahrhundert herrschte in Europa die klassische Aufteilung der *Völker* – also noch nicht wirklich Religionen – der Welt in vier Gruppen vor: Christen, Juden, „Mohammedaner“ und der Rest, der unter dem Namen Heiden, Götzenanbeter oder Polytheisten zusammengefasst werden konnte. (Masuzawa, 2005, S.47) Diesem Rest wurde zunächst eigentlich Religion mehr oder weniger abgesprochen, während den beiden anderen, nicht-christlichen Traditionen zwar ein Glaube zugesprochen wurde, der aber mangelhaft oder falsch war: „They either failed to recognize Jesus of Nazareth as Christ the Savior, or worse, they chose to follow a false prophet, Mohammed the Imposter. [...] Liberally interpreted, the logic seems to run like this: insofar as Jews and Mohammedans know God, they have religion, in the proper sense of the word, and insofar as they have religion, they are, as it were, almost Christian or at least would-be Christians, but at the moment remain in rebellion against religion's salvific Truth.“ (Masuzawa, 2005, S.49) Wie sehr dieser Standpunkt natürlich nicht friedfertig oder tolerant ist, so hat er doch – wie bereits oben schon angedeutet – einen potentiell einschließenden Charakter, in dem Sinne, dass die Heiden bekehrt und die Ungläubigen wieder auf den rechten Weg gebracht werden können/müssen – wenn man es liberal interpretierte, wie Masuzawa ja anmerkt.<sup>49</sup> Deshalb haben die Vertreter dieser frühen Einteilung der Religionen auch eher von „Sekten“ oder „Denominationen“ gesprochen. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts werden die Begriffe „Sekte“ und „Denomination“ für Klassifizierung innerhalb einer Religion gebraucht. (Masuzawa, 2005, S.49) Dieser „monumentale Übergang“, der sich im 19. Jahrhundert in der klassifikatorischen Herangehensweise ereignen wird, lässt sich sehr gut daran erkennen, wie sich die Titel bestimmter Werke im Laufe dieses Jahrhunderts änderten: *„An Alphabetical Compendium of the Various Sects Which Have Appeared in the World from the Beginning of the Christian Era to the Present Day (1784) by Hannah Adams (1755-1831) became, at least as of the fourth edition of 1817, A Dictionary of All Religions and Religious Denominations. Similarly, Vincent Milner's aforementioned Religious Denominations of the World, published in 1859 or 1860, was renamed Religions of*

---

<sup>49</sup> Neben dieser letztgenannten liberalen Position gab es nach Masuzawa eine konservativere, klerikale Position, in der „the heathen souls may be ministered to and saved from perdition, the infidels' infirmity must be fought against until their will is broken. Implicit in this logic was the familiar double imperative for Christians: to evangelize the faraway heathens and to crusade against the infidels nearby.“ (Masuzawa, 2005, S.50)

*the World* in the later editions beginning in 1870s.“ (Masuzawa, 2005, S.58) Nachdem so die alte, frühneuzeitliche Klassifizierung allmählich verschwindet, gibt es ab der Mitte des 19.Jahrhunderts eine „taxonomische Unbestimmtheit“ und Unsicherheit, die für diese Übergangsperiode charakteristisch ist, bis sich schließlich Anfang des 20.Jahrhunderts eine Klassifikation durchsetzen wird, die um die zwölf Weltreligionen umfassen wird. (Masuzawa, 2005, S.58) Dieser Übergang konnte Masuzawa zufolge nur stattfinden, weil man mittlerweile Religion als „Genus“ und Religionen als objektiv erkennbare, identifizierbare und zumindest teilweise isolierbare Entitäten, „Spezies“ ansehen konnte. In genau diese Übergangszeit Ende des 19.und Anfang des 20.Jahrhunderts fällt auch Webers Klassifikation der Weltreligionen. Diese Klassifikation umfasst aber nicht mehr zwölf sondern fünf, bzw. sechs Weltreligionen – eigentlich reduziert Weber die Anzahl der Weltreligionen auf jene, die mehr oder weniger bis heute noch als Weltreligionen gehandelt werden. In ihrem Artikel zu Weltreligionen in der *Encyclopedia of Religion* verortet Masuzawa Webers Rolle dann auch sehr zentral: „Perhaps no one was more instrumental in making this turn definitive and authoritative than Max Weber.“ (Masuzawa, 2005b, S.9802)

Überhaupt hat der Begriff „Weltreligion“ seinen Ursprung im Deutschen, sowie auch die Religionswissenschaft zunächst vornehmlich eine deutsche Angelegenheit ist. (Masuzawa, 2005b, S.9800). „Weltreligion“ ordnet sich demnach in die Episteme des 19.Jahrhunderts ein, in der z.B. auch Begriffe wie Weltliteratur und Weltgeschichte entstehen. Der Begriff „Weltliteratur“ beispielsweise wird von Goethe 1827 geprägt, wo er in einem Brief über Eindrücke aus der Lektüre eines chinesischen Romans und englischer und französischer Autoren darlegt. „Weltliteratur“ wird dann als der „National-Literatur“ entgegengesetzt verstanden. Goethe wird es auch in einer schriftlichen Abhandlung verwenden und später sogar von einer „Epoche der Weltliteratur“ sprechen, die er heraufkommen sieht. Hans-Jürgen Lüsebrink sieht diese Begriffsprägung im Zusammenhang mit anderen Begriffen, die ebenfalls das Präfix „Welt“ beinhalten: Weltbürgertum, Weltwirtschaft und Weltgeschichte, die alle ihren Ursprung mehr oder weniger im 19.Jahrhundert haben und wie Weltliteratur „[...] im Kontext von ökonomischen Prozessen, wie der zunehmenden Bedeutung des Welthandels zu betrachten [sind], denen Goethe Aufmerksamkeit schenkte.“

(Lüsebrink, 2014) Auch wenn das hier nicht explizit angesprochen wird, scheint „Welt“ hier in einer Vorstellung aufkommender Globalität zu stehen, die nur in dem kolonialen Zusammenhang europäischer Expansion verstanden werden kann.

Ähnliches scheint auch für den Begriff Weltreligion zu gelten. Die Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts wird den Begriff Weltreligion zwar verwenden, aber eher in einem Gegensatz zur „Landesreligion.“ Dafür spricht schon die wahrscheinlich erste Verwendung des Begriffs durch Johann Sebastian von Drey in seinem ebenfalls 1827 veröffentlichten Artikel mit dem Titel *Von der Landesreligion und der Weltreligion*. (Masuzawa, 2005b, S.9800)<sup>50</sup> Lange Zeit wird die Religionswissenschaft dann nur sehr wenige Weltreligionen akzeptieren, in jedem Fall das Christentum, dann zögerlich den Buddhismus und manchmal auch den Islam. Hinduismus und Konfuzianismus werden noch unter Landes- bzw. Volksreligion gehandelt.<sup>51</sup> Das soll sich, wie ebereits erwähnt, nachhaltig mit Max Weber ändern, der diese Kategorien – ohne eine theoretische Fundierung – aushebeln und die noch heute gebräuchliche Liste an Weltreligionen mitetablieren wird.

Der Begriff Weltreligionen wird zwar schon sehr früh in andere Sprachen übersetzt, setzt sich (im englischsprachigen Raum) aber erst nach dem Ersten Weltkrieg deutlich durch. Weshalb genau in einer Zeit der Krise – nach einem verheerenden, globalen Krieg – Werke mit dem Titel Weltreligionen entstehen konnten, erklärt sich Masuzawa – nach der Analyse von drei Werken in diesem Zusammenhang – wie folgt:

„In fact, all three of these books seem to persuade their readers at the outset that one should want to acquire, and acquire quickly, a sweeping knowledge of

---

<sup>50</sup> Auch Schmidt-Glintzer verweist auf diese Unterscheidung: „Der Ausdruck „Weltreligion“ entstammt der Religionswissenschaft und wurde dort als Entgegensetzung zu dem Begriff ‚Volksreligion‘ gebraucht. Abraham Künen verwendet ihn in seinem Werk ‚Volksreligion und Weltreligion.‘“ (MWG I.19, S.8)

<sup>51</sup> Interessant ist auch, dass die Diskussion um Weltreligion in einer Situation angestoßen wird, in der sich bei „[...] einigen jüngeren protestantischen Theologen, aus denen dann die ‚Religionsgeschichtliche Schule‘ hervorgehen sollte, in den 1880er Jahren die Überzeugung herausgebildet [hatte], daß infolge der Erkenntnisse der historischen Forschung eine strenge Trennung zwischen Christentum und nicht-christlichen Religionen nicht mehr aufrechtzuerhalten sei.“ (Schmidt-Glintzer, 1989, S.2) Dass der moderne Religionsbegriff ein spezifisch protestantischer ist, hatten wir bereits weiter oben erwähnt.

the multiplicity of religions in the world because a new techno-geopolitics was unfolding dramatically before one's eyes, and it was vitally necessary to come to terms with this strangely brave new world, indeed with a brand new sense of the world itself. The new vision of the world was a necessary consequence of violent globalization in the form of colonialism and the explosive expansion of so-called free trade, as these were the principal means through which the West had become connected, inextricably linked with the whole world. At the same time, in this novel state of global connectedness, the West suddenly found itself to be not so much in masterly control as perilously vulnerable, as it found its own state of wellbeing inexorably dependent on unseen and unknown realities as remote as a village half way across the planet.“ (Masuzawa, 2005, S.41)

Mir stellte sich die Frage, ob vielleicht schon vorher eine ähnliche „Gefühlslage“ vorgeherrscht hat, die vielleicht auch Max Weber in seinem Erkenntnisinteresse geleitet haben könnte, da er seine Beschäftigung mit außereuropäischen Religionen im unmittelbaren Vorabend des Weltkrieges begonnen hat. Und tatsächlich schreibt auch Helwig Schmidt-Glintzer in seiner Einleitung zum Band I.19 der Max-Weber-Gesamtausgabe, man könne Webers Arbeiten zu den Weltreligionen, neben werksgeschichtlichen Zusammenhängen, nur verstehen „[...] vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen und politischen Strömungen jenes ‚Zeitalters des Imperialismus‘, innerhalb derer Max Weber dezidierte eigene Positionen eingenommen und die er durch neue Einsichten bereichert hat.“ (MWG I.19, S.1) Außerdem habe es, so Schmidt-Glintzer gleich im Anschluss an die obige Aussage, „[...] in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Verunsicherung über die Gewißheit der eigenen abendländischen Kultur und ihrer Entwicklungsrichtung [...]“ (ebd.) gegeben. Das führt er aber interessanterweise nur auf die Romantik und die Anerkennung anderer Völker und Religionen zurück und nicht etwa auf einen kolonialen Zusammenhang; letzterer wird nur so erwähnt, dass die Expansion europäischer Mächte zur Horizonterweiterung beigetragen hätten, der außereuropäische Völker vom Ausschluß aus der Geschichte in die Gegenwart geholt hätte. (ebd.) So formuliert scheinen die Folgen der europäischen Expansion eher positiv gewesen zu sein.

Auch wenn Schmidt-Glintzer die epistemologischen Auswirkungen des europäischen Kolonialismus anders einschätzt, dürfte unbestritten sein, dass es einen Zusammenhang geben muss, da ein immenses Wissen in kolonialen Zusammenhängen generiert wurde, dessen Aufbereitung nicht als davon unabhängig betrachtet werden kann. Weber wird dieses Wissen in seinem Spätwerk einarbeiten, in der *Protestantischen Ethik* (PE) zwar noch nicht, aber dafür umso intensiver in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (WEWR) und auch in *Wirtschaft und Gesellschaft* (WG).

### 3. Nation, Religion und Kultur: Webers Religionssoziologie im Rahmen des Kulturalismus

Ich möchte im folgenden zwar die Religionssoziologie Webers behandeln, aber ich habe es für sinnvoll erachtet, sie in einem nicht „rein wissenschaftlichen“ Kontext zu stellen. Bereits in der Diskussion um das methodologische Werk Webers hatten wir gesehen, dass Kultur einen bedeutenden Stellenwert in Webers Denken einnimmt. Das fällt sogar schon auf der rein sprachlichen Ebene auf: Allein im Objektivitätsaufsatz spricht er in einem Absatz von „Kulturvorgängen“, „Kulturwissenschaft“, „Kulturmensch“, „Kulturbedeutung“, „Kulturerscheinung“, „Kulturinteressen“ und „Kulturwirklichkeit“. (WL, S.180) In der Methodologie war der Kulturalismus noch die Synthese von Naturalismus und Historismus. Im folgenden möchte ich den Weg Webers zu einem „ideologischen“ Kulturalismus, wie ich es nennen möchte, oder Kulturessentialismus, nachzeichnen, der viel mit der Entwicklung seines religionssoziologischen Interesses zu tun hat. Dazu muss ich aber auf den bei Weber zunächst vorzufindenden starken Nationalismus vor der Jahrhundertwende eingehen, damit die Wende zum Kulturalismus nach der Jahrhundertwende besser eingeordnet werden kann. Diese erste Wende vom Nationalismus zum

(konfessionellen) Kulturalismus kann im Kontext des Kulturkampfes in Deutschland verstanden werden, eine zweite Wende wird dann den konfessionellen Kulturalismus in einen okzidentalen Kulturalismus transformieren, und damit auf einen globalen (und damit kolonialen) Kontext beziehen.

Um diese Entwicklung adäquat nachvollziehen zu können, werden im folgenden zuerst die Arbeiten Webers aus der Frühzeit im Kontext der Polenfrage erörtern, die seine Nationalismus verdeutlichen sollen. Danach werden die PE und die WEWR im Kontext seines Kulturalismus betrachtet. Diese neue Kontextualisierung des Weberschen Werkes ist nötig, um den letzten Teil meiner Arbeit, in der es um die Beziehung von Religion, Gewalt und Staat bei Weber gehen wird, besser einzuordnen und ihre von mir konstatierten Folgewirkungen nachvollziehen zu können.

### 3.1. Das Frühwerk im Kontext der Polenfrage

Die Frage des Vordringens von Polen im Osten Preußens war ein politisches Thema, das Preußen seit den 1870er Jahren beschäftigte. Weber wird schon 1888 bei seinen militärischen Übungen im Osten mit der „Polenfrage“ in Kontakt kommen, aber erst in seiner *Landarbeiterstudie* sich näher damit befassen müssen. (Mommsen, 2004, S.22f.) Den Auftrag für diese Studie erhält Weber 1890 vom *Verein für Socialpolitik*. Der Auftrag beinhaltet die Auswertung einer Umfrage, die der Verein durchgeführt hatte: die *Landarbeiter-Enquete*. Wahrscheinlich hat sein Vater, als „[...]„als Mitglied der ‚Kommission zur Vorbereitung des Gesetzentwurfs betreffend die Beförderung deutscher Ansiedlungen in den Provinzen Westpreußen und Posen‘ des Preußischen Abgeordnetenhauses[...]“ (Kaesler, 2014, S.347) dabei nachgeholfen, dass sein Sohn diesen Auftrag bekommt. Deshalb kommt Kaesler auch zu dem Schluß, dass die Arbeit wahrscheinlich „[...] weniger eine freie wissenschaftliche Arbeit im Auftrag eines unabhängigen sozialwissenschaftlichen Vereins, sondern sehr viel mehr ein mit dem Preußischen Landwirtschaftsministerium abgesprochenes Gutachten zugunsten der inneren Kolonisation und damit eines nationalliberalen Reformprogramms zur Agrarpolitik Preußens war.“ (Kaesler, 2014, S.347)

Webers Vater war also auch involviert in das Thema. Weber hat auf jeden Fall die Lage dramatisch bewertet und dementsprechend die Polenfrage extrem nationalistisch, ja sogar schon mit rassistischen Untertönen gedeutet. An dieser „Polenfrage“ will ich aufzeigen, wie Weber vor der Jahrhundertwende stark nationalistisch – wenn nicht schon rassistisch – argumentiert, wenn es um die Frage von fremden, „niederen“ Kulturen, die das „deutsche Wesen“ gefährden, geht. Vorweg sei schon gesagt, dass das nicht mit einem allfälligen Zeitgeist erklärbar ist, da Weber beispielsweise seine Zeitgenossen im *Verein für Socialpolitik* „rechts überholt.“<sup>52</sup> In der Polenfrage ging es v.a. um polnische Saisonarbeiter in der Zuckerrübenherstellung (die sog. *Sachsengänger*). Der *Verein* sah die Gefahr dabei in einer möglichen Proletarisierung dieser Sachsengänger, die sich auf einen vom *Verein* gefürchteten Klassenkampf zuspitzen könnte - für den *Verein* typisch, ist das eine Haltung gegen die Sozialdemokratie, die damals deutlich sozialistische Züge trägt. Der preußische Staat hingegen sah eine Gefahr in der „Polonisierung“ östlicher Gebiete Deutschlands, wobei sie die Polen als „deutschfeindlich“ ansah. Die Position des Vereins war also eher getrieben von Klassendünkel, auch wenn die Konsequenzen aus den Positionen – nämlich die Unterstützung einer „inneren Kolonisation“ – dieselben waren. Weber wird hingegen im *Verein* eine Position einnehmen, die eben die o.g. nationalistisch/rassistische Position des preußischen Staates unterstützt: „It was Max Weber's unique achievement to synthesize, in a series of works produced between 1892 and 1895, the conservative politics of the *Verein für Socialpolitik* with the racist politics of the Prussian state.“ (Zimmerman, 2006, S.61) Dirk Kaesler führt Auszüge aus einem Referat Webers im Rahmen des *Vereins* an, der nur zu deutlich Webers Einstellung zur Polenfrage aufzeigt:

„Bereits in seinem Referat über «Die ländliche Arbeitsverfassung» auf der Generalversammlung des «Vereins für Socialpolitik» in Berlin im März 1893 beklagte er aufs Entschiedenste die *Denationalisierung* des deutschen Ostens, die durch dessen *Polonisierung* geschehe, an der die adligen Großgrundbesitzer – *der größte Polonisator* – aus allein egoistisch-ökonomischen Motiven Schuld

<sup>52</sup> Überhaupt neigen viele Interpreten Webers dazu, seine durchaus offensichtlich illiberalen, nationalistischen, ja sogar imperialistisch und fast rassistischen Positionen eher zu verharmlosen.

hätten; er beklagte den dadurch bewirkten *chronischen Fäulnisprozeß des Ostens* und plädierte für den *absoluten Ausschluß des russisch-polnischen Arbeiter[s] aus dem deutschen Osten*. Webers Begründung lautete: *Es ist nicht möglich, zwei Nationalitäten mit verschiedenen Körperkonstitutionen, – verschieden konstruierten Mägen, um mich ganz konkret auszudrücken, auf einem und demselben Gebiete als Arbeiter gänzlich frei konkurrieren zu lassen*. Und warum das nicht geht, ergibt sich für Weber wie selbstverständlich: *Die deutschen Arbeiter müßten in ihren Bedürfnissen eine Kulturstufe heruntersteigen, ganz analog wie unser Landwirtschaftsbetrieb deshalb nicht konkurrenzfähig ist, weil er eine Kulturstufe heruntersteigen müßte, um mit den Landwirtschaftsbetrieben in Russland, Argentinien und Amerika zu konkurrieren. Es giebt eine gewisse Situation kapitalistisch desorganisierter Volkswirtschaften, unter welchen die höhere Kultur nicht überlegen, sondern schwächer ist im Kampf um's Dasein gegenüber der niedriger stehenden Kultur. In einer solchen Situation befinden wir uns zur Zeit.*“ (Kaesler, 2014, S.408f)

Mit der Agitation im Verein ist es aber nicht getan, denn genausowenig wie diese Haltung Webers mit dem Zeitgeist erklärbar ist, genausowenig beschränkt es sich auf eine vorübergehende Fixierung auf ein Thema der Landarbeiterstudie.

1893 tritt Weber dem Alldeutschen Verband bei, einem Verband, der eine „ausgesprochen völkisch orientierten Nationalismus“ vertrat, „eine aktive imperialistische Weltpolitik“ propagierte und „ausgesprochen radikale Germanisierungstendenzen“ in der Polenfrage vertrat. Mommsen zufolge tritt Weber hauptsächlich wegen der erhofften Unterstützung in der Polenfrage in diesen Verband ein, sympathisierte aber mit den o.g. genannten Tendenzen des Verbands. Später wird er sie kritisieren. (Mommsen, 2004, S.58)

Ein Jahr danach in einem Referat am „[...] 5. ‚Evangelisch-sozialen Kongreß‘ am 16. Mai 1894 in Frankfurt am Main verhöhnte Max Weber die in seinen Augen lächerlichen Bemühungen der deutschen Sozialdemokratie, die Lage des Proletariats zu verbessern, und fragte spöttisch: *Warum läßt sie [die Sozialdemokratie] denn nicht das polnische Tier da, wo es wie jetzt genug zu essen bekommt, existieren, bis es stirbt, ohne eine andere Existenz geahnt oder gewünscht zu haben [...]?*“ (Kaesler, 2014, S.409)

Auch in der Partei der Nationalsozialen schließlich versuchte er die Polenfrage zu verschärfen: Die Partei – die von seinem Freund Naumann gegründet wurde, der auch im Evangelisch-Sozialen Kongreß vertreten war – ging ihm in der Polenfrage nicht weit genug. In Naumanns Tageszeitung „Zeit“ wurde eine Mäßigung in der Polenfrage eingefordert. (Mommsen, 2004, S.43) Daraufhin antwortet Weber wie folgt:

„Die ‚Zeit‘ hat diejenigen, die eine energische Stellungnahme gegen die Polen befürworten, in einem hämischen Tone angegriffen, den Deutsche in nationalen Fragen gegen einander nie anschlagen sollten. Man hat gesprochen von einer Herabdrückung der Polen zu deutschen Staatsbürgern zweiter Klasse. Das Gegenteil ist wahr: wir haben die Polen aus Tieren zu Menschen gemacht. Auch in der Auffassung der Polenfrage tritt bei Ihnen eben jener unpolitische Zug des Miserabilismus hervor. Aber die Politik ist ein hartes Geschäft, und wer die Verantwortung auf sich nehmen will, einzugreifen in die Speichen des Rades der politischen Entwicklung des Vaterlandes, der muß feste Nerven haben und darf nicht zu sentimental sein, um irdische Politik zu treiben. Wer aber irdische Politik treiben will, der muß vor allen Dingen illusionsfrei sein und die eine fundamentale Thatsache, den unabwendbaren ewigen Kampf des Menschen mit dem Menschen auf der Erde, wie er thatsächlich stattfindet, anerkennen.“ (Protokoll National-Soziale, 1896, S.49)

Obwohl er später im Werturteilsstreit eine Wertfreiheit der Wissenschaft einfordern wird, und schon immer gegen „vom Katheder aus“ politisch wirkende Professoren wie Heinrich von Treitschke tiefe Abneigung hegte (Mommsen, 2004, S.39), wird Weber auch in seiner (akademischen) Freiburger Antrittsrede im Mai 1895 wieder die Polenfrage einbauen. Die Rede ist mit tendenziell rassistischen, sozialdarwinistischen Argumenten nur so durchtränkt, wie man an den folgenden ausführlicheren Zitaten erkennen dürfte:

„Man ist alsbald versucht, an eine auf physischen und psychischen Rassenqualitäten beruhende Verschiedenheit der Anpassungsfähigkeit der beiden Nationalitäten an die verschiedenen ökonomischen und sozialen Existenzbedingungen zu glauben. Und in der Tat ist dies der Grund, – der Beweis dafür liegt in der Tendenz, welche in der Verschiebung der

Bevölkerung und der Nationalitäten zutage tritt und welche zugleich das Verhängnisvolle jener verschiedenen Anpassungsfähigkeit für das Deutschtum des Ostens erkennen läßt.“ (PS, S.10)

„Ein Ausleseprozeß also scheint es zu sein, den wir sich vollziehen sehen.“ (PS, S.14)

„Die Menschengeschichte kennt den Sieg von niedriger entwickelten Typen der Menschlichkeit und das Absterben hoher Blüten des Geistes- und Gemütslebens, wenn die menschliche Gemeinschaft, welche deren Träger war, die Anpassungsfähigkeit an ihre Lebensbedingungen verlor, es sei ihrer sozialen Organisation oder ihrer Rassenqualitäten wegen.“ (PS, S.15)

„Und nicht nur das Interesse an der Hemmung der slawischen Flut ruft nach der Überführung bedeutender Teile des östlichen Bodens in die Hand des Staates, [...]“ (PS, S.16)

„Nicht im offenen Streit werden die deutschen Bauern und Tagelöhner des Ostens durch politisch überlegene Feinde von der Scholle gestoßen: im stillen und öden Ringen des ökonomischen Alltagslebens ziehen sie einer tieferstehenden Rasse gegenüber den kürzeren, verlassen die Heimat und gehen dem Untertauchen in eine dunkle Zukunft entgegen.“ (PS, S.18)

Weber ist sich der rassistischen Konnotationen seiner Formulierungen anscheinend bewußt, weshalb er in einer Fußnote seiner Meinung nach relativierend anmerkt, dass die „[...] naturwissenschaftlichen Streitfragen über die Tragweite des Selektionsprinzipes, überhaupt die naturwissenschaftliche Verwendung des Begriffes der ‚Züchtung‘ und alle Erörterungen, die sich daran auf jenem, mir fremden Gebiete knüpfen, für die obigen Bemerkungen irrelevant sind. Der Begriff der ‚Auslese‘ ist heute ebenso Gemeingut wie etwa die heliozentrische Hypothese, und der Gedanke der Menschen-‚Züchtung‘ gehört schon dem platonischen Staat an.“ (PS, S.15, FN1)

Im imperialen Deutschland seiner Zeit war rassistisches, imperialistisches und antisemitisches Gedankengut keine Seltenheit, was man Weber zugute halten muss. Trotzdem gab es auch die Möglichkeit, eine andere Haltung einzunehmen, wie wir das schon beim *Verein für Socialpolitik*, dem *Evaneglich-sozialen Kongress* und der

*National-sozialen Partei* gesehen haben, die ihre Themen zumindest moderater formulierten. Außerdem gab es natürlich auch deutlich fortschrittlichere Positionen.<sup>53</sup>

Boatca (2013) verweist darauf, das Weber auch in einem anderen Zusammenhang – und zwar im Rahmen der „argentinischen Kolonistenwirtschaft“ – wieder eine Verbindung mit der Polenfrage herstellt: Deutschland, mit einem *Kulturvolk*, könne nicht mit einer „Kolonistenwirtschaft“ konkurrieren, in der billig produziert würde, was „[...] could to a great extent be traced back to to the very low wages and cheap food that planters offered the ‚nomadic barbarians‘ that they hired for seasonal work [...] one would therefore require lowering the level of German social organization and culture in order to match that of Argentina’s ‚half-savage trash“ (Boatca, 2013, S.68) Die Frage wird also in der Opposition Kulturvolk-Naturvolk diskutiert.

Diese schroff nationalistischen Einstellungen von den 1890er Jahren werden sich nach der Jahrhundertwende stark abschwächen.<sup>54</sup> Aber es bleibt auch nach 1900 eine

<sup>53</sup> In später zu behandelten Kontext der Weltreligionen werden wir noch sehen, dass Weber bewußt in der Auswahl seiner Quellen selektiert, wie z.B. in der Konfuzianismusstudie, in der er bewußt sinophobe Standpunkte den damals ebenso vorhandenen und zugänglichen sinophilen, antikolonialen und antiimperialistischen vorzieht. Siehe dazu: Steinmetz, 2015, S.359ff.

<sup>54</sup> Vielleicht hat das mit seiner Reise nach Amerika Anfang der 1900er Jahre zu tun. In Deutschland gab es schon damals einen Antiamerikanismus, mit dem Weber nichts anfangen konnte und den Kaesler wie folgt einordnet: „Insgesamt wird man den Antiamerikanismus im Deutschland des Wilhelminismus in eine Anatomie des Antiliberalismus einordnen müssen. Dahinter verbarg sich eine grundsätzliche Ablehnung der Werte und Prinzipien der liberalen Zivilgesellschaft, wie sie durch Nordamerika repräsentiert wurde. Vor allem ein völkisch definierter antiliberaler Nationalismus und sein wichtigstes Instrument, der Rassismus, begegnen uns in vielen politischen und philosophischen Kontexten der Wilhelminischen Gesellschaft. Gegen solche ideologischen Verirrungen war Max Weber, als Angehöriger einer kosmopolitischen Klasse aus Deutschland, weitgehend immun, schon weil ihm die kulturellen und xenophoben Vorbehalte gegen einen ethnischen Pluralismus zumindest nach der Jahrhundertwende immer unwichtiger wurden, auch wenn er sie selbst sicherlich nicht restlos abgebaut hatte. Im Gegensatz zu seinen Ausfällen gegen Polen hatte er bereits vor seinem Aufbruch in die USA ein relativ abgewogenes Bild der tatsächlichen Verhältnisse dort. Mit völkischem Nationalismus und völkischem Rassismus hatte Weber bereits vor Beginn seiner Amerika-Reise nichts mehr gemein.“ (Kaesler 2014, 564) Ob er vor der Jahrhundertwende nichts mehr mit den letztgenannten Ideen gemein hatte, wage ich zu bezweifeln. Zumindest dürfte eine vorhandene Tendenz Webers abgeschwächt worden sein, denn die „Neger“ bezeichnet er – wenn auch nur an einer Stelle – noch nach der Amerika-Reise als „Halbaffen“, was noch an seinen Rassismus vor der Jahrhundertwende erinnert. (Weber, 1984, S.308) Kulturalismus bleibt aber sicher noch ein wesentliches Element auch nach der Jahrhundertwende: „So bleibt den Negerführern nichts als der Gegenschlag: Das Erwecken des Rassestolzes im Paria und der Versuch, ihn zum Kulturmenschen zu machen. Welch' titanische Aufgabe: Es handelt sich um nichts Geringeres als einer Rasse, die im unvermischten Zustand in der

Haltung, die zwar vorsichtiger formuliert, aber trotzdem verstörend bleibt. Beispielsweise in seiner Arbeit *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit* stellt er ein „ethnisches Potential“ für bestimmte Geisteskrankheiten fest, so z.B. für „Neger.“ (GASS, 1924, S.249) Er hofft in diesem Zusammenhang darauf, dass „die Neuropathologie, wenn sie sich in der Lage zeigen sollte, zu einer vergleichenden und differenziellen Neuropathologie der ethnischen, kulturellen, beruflichen und sozialen Gruppen“ entwickeln solle, sie wichtige Hinweise geben könne. (GASS, 1924, S.124f) Er fügt aber gleich hinzu, dass man damit „[...] nur die größten Außenlinien und extreme Fälle erfassen wird. Die neurotische Disqualifikation der amerikanischen Neger für gewisse textilindustrielle Arbeiten ist für sie leicht greifbar; aber die ungleich feineren [...] Differenzen, wie sie sich in europäischen Industriebetrieben zeigen, sind aus den Mitteln noch so vortrefflicher gewerblicher Krankheitsstatistiken allein, so wichtig diese auch für unsern Zweck sind, nicht erfassbar.“ (GASS, 1924, S.125) Grobe und extreme Fälle wie „Neger“ können erfasst werden, während es bei den „ungleich feineren“ Unterschieden europäischer Arbeiter schwierig werden würde.

Statt sich auf individuelle, psychologische Faktoren zu konzentrieren, was sich auch schon damals durchaus anbieten würde, sucht Weber vielmehr ethnische, kulturelle, etc. bedingte Dispositionen, wo es gar nicht nötig wäre. Deshalb vermute ich, dass Weber, wenn er genügend wissenschaftlich Belege finden würde, biologische Vererbung und „Rassen“-merkmale in seine Analysen ausführlicher miteinbezogen hätte. Er führt das in seiner durchaus harten Kritik an Ploetz' Rassismus beim ersten Soziologentag der DGS,<sup>55</sup> und auch später noch in seine Arbeiten hier und da auch an.

---

Tat erst in die Vorhöfe des Menschenreichs verordnet zu sein scheint, ‚Kultur‘ zu lehren, und der mit gesundem Verstand gepaarte Idealismus der Führer versucht dies so gut durch ‚das Evangelium der Zahnbürste‘ wie durch Erziehung zu rationaler Arbeit jeglicher Art.“ (ebd.)

<sup>55</sup> Alfred Plötz hält beim Ersten Deutschen Soziologentag 1910 in Frankfurt über biologischen Rassen und Rassenhygiene. (DGS, 1911, S.111-136) Weber argumentiert gegen Ploetz, lehnt diesen Rassenbegriff aber nicht prinzipiell ab, sondern hält ihn nur für noch unzureichend erforscht: „Es ist beispielsweise nicht, – wie oft geglaubt wird, – richtig, daß die gegenseitige soziale Lage der Weißen und Neger in Nordamerika heute einwandfrei auf Rassenqualitäten zurückgeführt werden könnte. Es ist möglich und *für mich subjektiv im höchsten Grade wahrscheinlich*, daß dabei auch, vielleicht stark, solche Erbqualitäten im Spiele sind. In welchem Maße und vor allem, in welchem Sinne aber, steht nicht fest.“ (DGS, 1911, S.154, kursiv durch M.B.) Solche Bemerkungen finden sich öfters bei Weber, was aber kein Nachweis für einen etwaigen biologischen Rassismus Webers sein soll.

Die Hinweise zum explizit soziobiologischen Rassismus als Erklärungsmodell finden sich aber allgemein nicht bei Weber.

### 3.2. Die *Protestantische Ethik* und der Kulturkampf

Die Organisation der (freien) Arbeit ist sehr zentral bei Webers frühen Analyse des abendländischen Kapitalismus. (siehe bspw. RS I, S.8) Deswegen sollte dieses scheinbar unbedeutende Beispiel der polnischen Arbeiter – zumindest paradigmatisch – ernst genommen werden, nicht zuletzt weil die polnischen Arbeiter hauptsächlich Katholiken und die preussischen Deutschen Protestanten waren. Im Königreich Preußen gab es nach 1795 einen polnischen Bevölkerungsanteil von 40%, 1815 noch etwa ein Drittel. Ihr Kampf gegen den polnischen Adel wurde noch enthusiastisch vom deutschen Bürgertum aufgenommen (Kaesler, 2014, S.220) Der Gegensatz zwischen Preußen und Polen entstand „[e]rst im Zuge der ethnischen (Stichwort: ‚Bedrohung des Deutschtums‘) und der konfessionellen (Stichwort: ‚Kulturkampf‘) Konflikte in Preußen [...].“ (Kaesler, 2014, S.409) Für Kaesler, und viele andere, ist auch klar, dass Webers Werk von diesen Konflikten geprägt war. Beim Ausmaß und der Wirkung dieser Prägung herrscht aber noch Uneinigkeit.

Wir hatten bereits in der Werkgeschichte erwähnt, dass Schluchter verschiedene Gründe anführt, die zum religionssoziologischen Interesse Webers geführt haben könnten, worunter er lebensgeschichtliche, zeitgeschichtliche und logisch-methodische Gründe anführt, aber den rein wissenschaftlichen den Vorrang gibt. Das passt auch in das Selbstbild Max Webers nach der Jahrhundertwende, in der er sein eigentliches Ziel, Politiker zu werden, krankheitsbedingt fallen lassen musste und sich der Wissenschaft unter dem Postulat der „Werturteilsfreiheit“ widmete. Es gibt aber auch andere Interpreten, die v.a. die PE als erste religionssoziologische Arbeit unmittelbar in den Kontext des Kulturkampfes stellen und sogar als „Kampfschrift“ ansehen, wie z.B. Heinz Steinert (2010). Vielleicht mag die Beschreibung „Kampfschrift“ überzogen sein, aber ich teile die Meinung, dass die PE in ihrer frühen Fassung ausdrücklich im historischen-politischen Kontext des Kulturkampfes steht, als

Ausdruck des Kulturprotestantismus gesehen werden kann und ein erster Schritt weg vom ethnischen-nationalistischen Fixierung Webers darstellt. Bevor wir zu dieser Dimension der PE kommen, sollten wir aber noch das religionssoziologische Werk einordnen.

### 3.2.1. Entstehung und Werkkontext der *Protestantischen Ethik*

#### **Werkzusammenhang**

Obwohl die PE der berühmteste Text Webers ist und die RS ein umfangreiches Werk darstellt, ist in der professionellen Weber-Rezeption mittlerweile die Religionssoziologie in den Hintergrund gerückt und das soziologische Hauptwerk WG als maßgebliches Werk Webers angesehen worden. (Müller/Sigmund, 2014, S.247) Viele zeitgenössische und auch noch später folgende Rezensenten, wie z.B. Friedrich Tenbruck, hingegen haben die gegenteilige These vertreten: Für Tenbruck kommt der Religionssoziologie, in Form der RS, die beherrschende Stellung in Webers Werk zu: „Biographisch ist WG mit seinen beiden Teilen in zwei Anläufen geschrieben worden, die sich auf insgesamt drei Jahre bemessen, während die Sachfrage der PE und der WEWR Weber über seine ganze reife Lebenszeit hin, die Frage nach der Rationalität ihn dauernd beschäftigt hat.“ (Tenbruck, 2017 [1975], S.411) Dass die WG als Hauptwerk angesehen wird, sei seiner Frau Marianne Weber zu verdanken, die das Werk in einem Band zusammengestellt und so benannt hat. (Tenbruck, 2017 [1975], S.376) Entgegen diesen zwei konträren Standpunkten zu Webers Werk möchte ich mich der Ansicht Wolfgang Schluchters anschließen, der die beiden Hauptwerke Webers in ihrer Komplementarität betrachtet: RS (also PE und WEWR) und WuG stehen demnach „in einem Verhältnis wechselseitiger Ergänzung und Interpretation.“ (Schluchter, 1991b, 561)

#### **Die religionssoziologische Wende und der Rationalismus**

Im Frühwerk Webers, in der ersten Schaffensphase, ging es noch nicht grundsätzlich um religionsgeschichtliche Themen, obwohl Weber später behaupten sollte, dass er

bereits in dieser Phase vor der Jahrhundertwende seine Thesen diesbezüglich schon erörtert hätte. (MWG I.9, S.4) Das intensive religionssoziologische Interesse Webers nimmt erst mit der PE<sup>56</sup> ihren Anfang. Der zweite für uns wichtige Unterschied zum Frühwerk ist, dass vor der Jahrhundertwende Weber auch das Rationale noch nicht thematisiert hatte. (Müller & Sigmund, 2014, S.248) Erst in seiner Beschäftigung mit Musik soll ihm die zentrale Bedeutung des Rationalen aufgefallen sein. Auf jeden Fall ist mit dem gesteigerten Interesse für Religion allmählich auch das Interesse an Rationalismus gestiegen, was sicherlich nicht reiner Zufall ist. Spätestens in der WEWR, die er 1913 schreiben und 1915 erstmals veröffentlichen wird, ist der Rationalismus vollends zentral geworden.

Für meine Arbeit sind also v.a. diese erste religionsgeschichtliche/religionssoziologische Wende, ein nach der krankheitsbedingten Unterbrechung Webers eingeschlagener – trotz Vorläufern vor der Jahrhundertwende – neuer (nicht nur) wissenschaftlicher Weg (MWG I.9, 11), das danach eintretende Interesse an Rationalität, und schließlich die später zu erörternde Wende hin zur *universalgeschichtlich* vergleichenden Analyse des „okzidentalen Rationalismus“ von entscheidender Bedeutung.

### **Protestantismus und Moderne: Der Diskussionsstand vor Weber**

Die Frage, die sich zunächst stellt, ist: Weshalb beginnt nach der Jahrhundertwende sich das Interesse Webers in die genannte Richtung zu entwickeln? Es ergeben sich viele möglichen Motive, wie z.B. lebensgeschichtliche (Mutter Calvinistin, Einfluß des krankheitsbedingten Zusammenbruches auf Karriereplanung), zeitgeschichtliche (wie z.B. die katholische Inferioritätsdebatte im bereits genannten Kulturkampf in Deutschland) und logisch-methodische Gründe (Umkehrung der marxistischen Basis-Überbau-Logik). Schluchter zufolge scheint Webers Interesse aber vorrangig aus einer wissenschaftlichen Diskussion herzurühren, die sich v.a. auch mit der

---

<sup>56</sup> Die PE ist zunächst „nur“ ein Aufsatz, der in der Zeitschrift *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* veröffentlicht wird, dessen Mitherausgeber Max Weber selbst ist, und der für eine lange Diskussion sorgt. Wie bedeutend dieses Werk später werden wird, sieht man allein schon daran, dass die Max-Weber-Gesamtausgabe (MWG) zwei Bände vorgesehen hat, um einmal die frühe Fassung im *Archiv* und die Antikritiken dazu auf 994 Seiten zu erfassen (MWG I.9); und ein andermal die späte Fassung in 763 Seiten wiederzugeben (MWG I.18).

Beschäftigung der Zeitschrift *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* ergeben habe. Weber übernimmt ja gemeinsam mit Werner Sombart und Edgar Jaffe die Herausgeberschaft dieser Zeitschrift, die sich selbst als Programm die „Untersuchung der allgemeinen Kulturbedeutung des Kapitalismus“ gesetzt hat. (MWG I.9, 26) Außerdem war das Interesse an der Beziehung zwischen Religion und Wirtschaft zur Zeit Webers durchaus keine seltene Erscheinung. Aus dem bürgerlichen, wie auch aus dem sozialistisch/marxistischen akademischen Milieu gab es Vertreter, die Ideen zum Einfluß von Religionen (und hier v.a. den reformierten Kirchen, bzw. dem Calvinismus) auf wirtschaftliche Entwicklungen, v.a. dem Kapitalismus hatten, die denen Webers erstaunlich ähnlich waren.

In der sozialistischen Denktradition war schon für Karl Marx im Christentum, und besonders im Protestantismus eine adäquate Religionsform für den beginnenden Kapitalismus gegeben. Engels präziserte hier insofern, als er innerhalb des Protestantismus zwischen den Auswirkungen des Luthertums und Calvinismus' unterschied und den Calvinisten und reformierten Kirchen emanzipatorische Wirkungen zugestand. (MWG I.9, 27f) Eduard Bernstein – ein sozialistisch/sozialdemokratischer Denker, den Weber besonders schätzte – entwickelte den Gedanken schließlich vollends so, dass es für die These Webers relevant werden musste: „Es seien soziale Tugenden, die diese religiöse Bewegung gefördert habe, vor allem Sparsamkeit und Enthaltbarkeit. Bernstein spricht von christlicher Askese. Er entwirft also das Bild einer religiös bestimmten Lebensführung, die insbesondere der kapitalistischen Entwicklung förderlich war.“ (MWG I.9, 30)

Hingegen waren es im bürgerlichen akademischen Milieu, das Weber sicherlich näherstand, v.a. zwei seiner späteren Kritiker, deren Einfluß auf Weber deutlich zu erkennen ist: Werner Sombart und Lujo Brentano. Von Sombart entlieh sich Weber den Begriff „Geist“, den er im Titel des Aufsatzes führt. Sombart diskutiert zwar den Einfluß von Religionen auf den „Geist“ des Kapitalismus, kommt aber zu dem Schluß, dass dieser Einfluß unwesentlich sei. Allein dem Judentum gewährt er eine Nähe zum kapitalistischen „Geist“, das aber nur wegen ihres nationalen, nicht wegen ihres

religiösen Charakters. Brentano diskutiert zwar die Auseinandersetzung zwischen den „heidnischen“ und religiösen emanzipatorischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts, kommt aber zu dem Schluß, dass im Kampf des Machiavellismus und des Calvinismus die Wirtschaft sich vollends von religiösen Grundlagen emanzipiere, der Kapitalismus also Folge einer „heidnischen Emanzipation“ sei. (MWG I.9, 32ff) Interessant dabei ist, dass Sombart, obwohl er in einer protestantischen Stadt in einer ursprünglich hugenottischen Familie aufgewachsen war und „personified what Sombart's friend Max Weber would call in 1905 the Protestant ethic, and what Sombart himself named the bourgeois spirit“ (Sica, 2007), nicht eine protestantische Ethik, sondern noch am ehesten eine jüdische am Werk sieht. Brentano hingegen war aus einer italienischen katholischen Familie stammend und sah eine heidnische Emanzipation wirken. Zwischen ihnen war es Weber, der dem Protestantismus eine ganz zentrale Stellung für den Kapitalismus und im weiteren Verlauf auch für alle anderen Errungenschaften des Westens überhaupt geben sollte.

### 3.2.2. Kulturprotestantismus und Kulturkampf

Das hat etwas zu tun mit Webers Beteiligung an der liberalen Kulturkampfstimmung seiner Zeit. Als bereits Bismarck die Kulturkampfgesetze 1887 abbaute, war Weber dagegen, weil er das Thema auf rein realpolitische Gründe zurückgestutzt sah. Er wollte, dass es auf Gewissensgründen beruhte und erkannte in der Zurückstutzung der Kulturkampfgesetze deshalb eine „schwerste Niederlage“ moralischer Art. Er wollte den Kampf fortgeführt sehen, weil er nötig war, auch wenn die rein politischen Gründe für den Kampf nicht mehr gegeben waren. (Mommsen, 2004, S.13f) Diese Haltung aus seiner Jugend wird er, Mommsen (2004, S.132) zufolge, zeitlebens nicht abstreifen. Steinert verweist auch darauf, dass er die Formulierung der schweren Niederlage im Kulturkampf aus seiner Jugend nochmal dreißig Jahre später 1917 in einer veröffentlichten Zeitungsartikel verwenden wird. (Steinert, 2010, S.49)

Diese Haltung zum Kulturkampf von Weber entstammt höchstwahrscheinlich seinem Selbstbild und seinem intellektuellen Umfeld, das man unter dem Begriff

*Kulturprotestantismus* fassen kann. Mit Kulturprotestantismus ist „[...] ein protestantisches Leben ohne Kirche, aber auf der Höhe der ‚modernen Zeit‘, also unter Aufnahme der Erkenntnisse der Wissenschaften gemeint. Zu letzteren gehört neben Darwinismus und Geschichtswissenschaft auch die evangelische Theologie, die an den Universitäten stark und prominent vertreten war“ (Steinert, 2010, S.50) Dieser Begriff wurde erst später geformt, aber „[...] most scholars agree that the term is polemical and that it was used to justify the belief in the cultural superiority of Protestantism over Catholicism.[...]“ (Adair-Toteff, 2012, S.52) Der Zeitraum, in dem der Kulturprotestantismus präsent war, ist hingegen umstritten, wobei je nachdem die Zeit von 1890 oder 1900-1914 angenommen wird. (ebd., S.52) In jedem Fall fällt Webers Denken und Wirken in diese Phase.

Weber war schon familiär in der protestantischen Oberschicht zuhause – seine Mutter streng gläubige Calvinisten, sein Vater protestantischer Sonntagskirchengänger und Stadtrat – und in seinem sonstigen Umfeld war er auch tief verwoben mit dem „Kulturprotestantismus“: Friedrich Naumann hatten wir schon im Zusammenhang mit dem *Evangelisch-Sozialen Kongress* und der protestantischen Nationalsozialen Partei erwähnt. Daneben gab es noch viele andere, darunter v.a. Ernst Troeltsch, sein zeitweiliger Mitbewohner und langjähriger Freund, der auch im religionswissenschaftliche Eranos-Kreis in Heidelberg mit vertreten war. Zur inhaltlichen Verortung und Vorgeschichte dieses Gelehrtenkreises führt Schluchter folgendes an: „Es entwickelte sich ein intellektueller Kreis, in dem, disziplin- und fakultätsübergreifend, vor allem auch über die Kulturbedeutung von Christentum und Protestantismus diskutiert wurde. Hinzu kam der Einfluß des südwestdeutschen Neukantianismus, der mit der Berufung von Wilhelm Windelband an die Philosophische Fakultät noch an Intensität gewann. Aus alledem entstand schließlich der Eranos-Kreis, dessen Diskussionen, kulturwissenschaftlich ausgerichtet, hauptsächlich den Einfluß der Religionen auf die Gestaltung der Welt behandelten.“ (MWG I.9, 40, 43) Der Eranos-Kreis wurde vom protestantischen Theologen Adolf Deißmann 1904 mitbegründet, bestand aber mehrheitlich aus Nicht-Theologen, die die „[...] Weltgeltung der Religion und ihre tiefe Veflochtenheit in alle Gebiete des geistigen Lebens, politische Geschichte, Recht, Wirtschaft, Kunst, Philosophie [...]“ (Deißmann zit.in: MWGI.22.2, S. 23) diskutierte. Sie waren inspiriert von Georg Jellineks These,

wonach die Menschenrechte nicht aus der Religionskritik der Aufklärung sondern durch religiöse Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts entwickelt worden wäre. Jellinek wie auch Weber (zur *Protestantischen Askese*) werden im Eranos-Kreis vortragen. Weber wird später offen zugeben, dass er stark von Jellinek beeinflusst gewesen war, v.a. darin, dass er die Tragweite des Religiösen in Gebieten, wo man sie nicht vermutet hätte, gesehen hatte. (MWGI.22.2, S.22) Mit ironischem Unterton vermerkt Heinz Steinert zum Eranos-Kreis: „Man kann sich diese Runden vielleicht so vorstellen: Da trafen sich die akademischen Honoratioren, Herren mit Bärten (fast alle) und Schmissen (manche), zum guten Teil Mitglieder der Ober-Oberschicht, die sich aber jedenfalls als ‚Geistesaristokratie‘ fühlten, heimlich beunruhigt von der wirtschaftlichen Krisenlage und von den Umtrieben der Sozialdemokratie, und versicherten einander bei gutem Essen, Wein und Zigarren der Überlegenheit des Okzidents und besonders des Protestantismus.“ (Steinert, 2010, S.52) Wahrscheinlich, und das ist für uns wesentlich, dürfte dieser Kreis und deren „geistesaristokratischen“ Teilnehmer mit dazu beigetragen haben, dass Weber sich mehr als zuvor mit dem Kulturprotestantismus und weniger schroff nationalistisch ausnahm.

Dieser Kulturprotestantismus war auch aus dem Kulturkampf geboren, der einen Höhepunkt 1883, zum 400. Jubiläum der Geburt Luthers, erreicht hatte. Kaiser Wilhelm „[...] verfügte am 21. Mai 1883 in einem Erlaß, der 400. Geburtstag Martin Luthers sei am 10. und 11. November 1883 in allen evangelischen Kirchen und Schulen feierlich zu begehen.“ (Lehmann, 1998, S.105) Überall wurden Reden von bedeutenden Persönlichkeiten Deutschlands abgehalten. Adair-Toteff (2012, S.57ff) hat einige Reden zusammengestellt, die alle mehr oder weniger im Zusammenhang des Kulturkampfes standen. Es sind sehr zentrale Themen der PE bereits in diesen exemplarischen Reden angesprochen, die Weber also vielleicht schon lange vor der PE gehört haben könnte: Es wird von der immensen allgemeinen, „kulturbedeutenden“ Wirkung Luthers und damit des Protestantismus gesprochen, von der katholischen Weltflucht und der Bedeutung von Arbeit und „Beruf“ für Luther, alles Themen die in der PE vorkommen. Die Entstehung des modernen Staat und der modernen Wissenschaft, ja sogar die Aufklärung konnte auch auf Luther zurückgeführt werden; sowie auch die deutsche Nation, der moderne deutsche Staat. Überhaupt die Moderne war ein Produkt der Lutherschen Reformation in der Auffassung dieser Redner.

Für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist aber v.a., dass in diesen Reden auch eine Frontstellung zwischen Protestanten und der katholischen Kirche dadurch hergestellt wurde, dass Luther einen inneren Glauben, die Freiheit des Gewissens, die Individualität verteidigt hätte gegen die repressiven Kräfte der rein auf Äußerlichkeiten bedachten katholischen Kirche. In meiner weiter oben skizzierten Genealogie des Religionsbegriffes waren wir zu dem Schluss gekommen, dass der moderne Religionsbegriff v.a. ein protestantischer war, der seit 1750 auch im Deutschen sich verbreitet hatte. In diesen Reden scheint sich das sehr deutlich zu manifestieren, und es zeigt wie die Stimmung im Kulturkampf und bei den folgenden Kulturprotestanten gewesen sein muß: Die Katholiken standen für das Mittelalter, die Tradition, das Äußerliche, Oberflächliche, kollektiv Massenhafte; sie waren „Ultramontanisten“, hatten Loyalitäten zu fremden Mächten und keinen Bezug zur deutschen Nation. Was die Katholiken damals für den Kulturprotestantismus gewesen sein mussten, scheint heute eine andere „Religion“ zu sein: der Islam. Zu diesem, meiner Meinung nach wesentlichen Zusammenhang werden wir noch später kommen.

Einer von diesen Rednern zum Lutherjahr war Heinrich von Treitschke, der das Deutschtum Luthers hervorhob und nationalistische Töne anschlug. Es ist nicht sicher, ob Weber je in persönlichen Kontakt mit Treitschke gekommen ist, sein Vater war es auf jeden Fall und er war auch im Haus des Vaters Gast; Weber jun. hat aber sicher seine Bücher gelesen, sie für gut befunden und Vorlesungen von Treitschke besucht. (Kaesler, 2014, S.211) Die energische Befürwortung einer imperialen Weltmachtspolitik Treitschkes hat wahrscheinlich als Inspiration für Webers Freiburger Antrittsrede gedient. (Mommsen, 2004, S.9f) Insgesamt stand Weber aber Treitschkes Zugang abneigend gegenüber, v.a. aufgrund seiner emphatisch politischen, explizit subjektiv ausgerichteten, mit antisemitischen Seitenhieben versetzten Vorlesungen. Die Vermengung von Wissenschaft und Politik missfiel Weber, obwohl er es später sehr oft selber machen sollte und implizit in der Themenwahl und -ausarbeitung immer politisch blieb. Treitschke verachtete „blutlose Objektivität“ und wehrte sich gegen den Mißbrauch des Ausdrucks „sine ira et studio“, während Weber sich genau letzteres fast zum Selbstbild gemacht hatte. (Adair-Totef, 2012, S.63) Die alte Generation von Kulturprotestanten, mit ihrer sehr

offen zelebrierten, dramatisch protestantisch-nationalistischen Ader war ihm nicht mehr in dieser Form zugänglich – zumindest nach der Jahrhundertwende nicht mehr. Die Themenwahl der PE, die Einbettung kulturkämpferischer Elemente in den Problem-Kontext, der am Beginn aufgesponnen wird, zeigen aber, dass er thematisch noch ausreichend tief in diesem dominanten Milieu beheimatet war – wenn auch die veraltete Art ihrer offenen Zurschaustellung ihm nicht mehr ansprach. Mit der PE hatte er schließlich auch dominierende nationalistisch-ethnische Seite gegen die konfessionell-kulturelle eingetauscht, sie aber nur nicht mehr wie die alte Generation ganz offen angesprochen. Die erste Wende war damit vollzogen.

In der PE ist dementsprechend schon im Problemaufriß in den ersten Sätzen eine konfessionelle Unterscheidung gegeben, die ganz offen an den Rahmen des Kulturkampfes in Deutschland anknüpft: „Ein Blick in die Berufsstatistik eines konfessionell gemischten Landes pflegt mit auffallender Häufigkeit eine Erscheinung zu zeigen, welche mehrfach in der katholischen Presse und Literatur und auf den Katholikentagen Deutschlands lebhaft erörtert worden ist: den ganz vorwiegend protestantischen Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertums [...]“ (PE, S.17f) In einer Fußnote vermerkt Weber, dass einer seiner Schüler, Martin Offenbacher, die Konfessionsstatistik von Baden durchgearbeitet hätte, worauf er sich beziehen würde. Steinert bezeichnet diese Statistik als zweifelhaft und führt neuere Studien an, die die „Weber-These“, wie sie auch genannt wurde, auch sonst größtenteils widerlegen. (Steinert, 2010, S.41f) In dieser Arbeit geht es aber nicht um die Aussagerichtigkeit, bzw. auch Überprüfbarkeit der These der PE, sondern v.a. um deren politisch-ideologischen Implikationen und Folgewirkungen.

### 3.2.3. Die erste Wende vom Nationalismus zum Kulturalismus

In diesem Sinne, gehe ich nicht davon aus, dass Weber eine Evolution oder eine radikale Veränderung durchgemacht hätte, in der er vom antipolnischen Rassismus und dem Standpunkt nationaler und imperialistischer Machtpolitik zu einem völlig konträren liberalen, antirassistischen Kurs umgeschwenkt wäre. Sogar sein

antipolnischer Nationalismus war nicht wirklich rassistisch sondern schon kulturell geprägt. In der ersten Wende sehe ich eher eine erste Transformation von einer Form der nationalistischen, zwar rassistisch konnotierten aber eher kulturell unterlegten Zugangsweise zu einer rein „kulturalistisch“-konfessionellen Herangehensweise. So wird Weber in der *Protestantischen Ethik* nocheinmal auf die Polen zurückkommen, und zwar noch im ersten Absatz des Aufsatzes: „Nicht nur da, wo die Differenz der Konfession mit einem Unterschied der Nationalität und damit des Grades der Kulturentwicklung zusammenfällt, wie im deutschen Osten zwischen Deutschen und Polen, sondern fast überall da, wo überhaupt die kapitalistische Entwicklung in der Zeit ihres Aufblühens freie Hand hatte, die Bevölkerung nach ihren Bedürfnissen sozial umzuschichten und beruflich zu gliedern, - und je mehr dies der Fall war, desto deutlicher, - finden wir jene Erscheinung in den Zahlen der Konfessionsstatistik ausgeprägt.“ (PE, S.18f)

Hier ist in einem Satz zusammengefasst, wo Webers Interesse in diesem Zusammenhang angefangen und wohin sie sich (vorläufig) hin entwickelt hat: Vom nationalistischen (Polen versus Deutsche) zum konfessionellen Kontext (Katholiken versus Protestanten). Zu diesem Punkt kommt Weber lange nach den Studien zu den *Landarbeitern* und der Freiburger Antrittsrede, u.zw. erst in der *Protestantischen Ethik*. Zwischen den *Landarbeiterstudien* und der *Protestantischen Ethik* hat sich etwas geändert: der rassistisch unterlegte, stark nationalistisch gefärbete Zugang zur Polenfrage wird in der PE zu einem kulturalistischen Zugang auf Basis der Religion. Einige Tendenzen vor der Jahrhundertwende – mittlerweile deutlich abgeschwächt in der Polemik – scheinen aber noch auf, so setzt Weber eine Möglichkeit, die Produktivität von Arbeitern zu steigern, in folgenden Kontext: „Jenen Weg hat denn auch der Kapitalismus von Anfang an wieder und immer wieder beschritten, und Jahrhunderte lang galt es als Glaubenssatz, daß niedere Löhne ‚produktiv‘ seien, d. h. daß sie die Arbeitsleistung steigerten, daß [...] das Volk nur arbeitet, weil und so lange es arm ist. [...] Schon rein quantitativ betrachtet, sinkt die Arbeitsleistung unter allen Umständen mit physiologisch ungenügendem Lohn und bedeutet ein solcher auf die Dauer oft geradezu eine ‚Auslese der Untauglichsten‘. [...] der Pole leistet physisch, je weiter östlich er her ist, desto weniger im Vergleich zum Deutschen. [...] Denn hier ist nicht nur ein entwickeltes Verantwortlichkeitsgefühl schlechthin unentbehrlich,

sondern überhaupt eine Gesinnung, welche mindestens während der Arbeit von der steten Frage: wie bei einem Maximum von Bequemlichkeit und einem Minimum von Leistung dennoch der gewohnte Lohn zu gewinnen sei, sich loslöst und die Arbeit so betreibt, als ob sie absoluter Selbstzweck – ‚Beruf‘ - wäre. Eine solche Gesinnung aber ist nichts Naturgegebenes.“ (PE, S.46)

Sozialdarwinistische Anspielungen mit „Auslese der Untauglichsten“ scheinen hier und da noch durch, aber wesentlicher ist ein anderes fortgesetztes Thema, nämlich die angeblichen Eigenschaften der Polen, die ihre Bedürfnisse und Arbeitstauglichkeit bedingen. In der Freiburger Antrittsrede hatte Weber noch gemeint, dass es „[...] die niedrigeren Ansprüche an die Lebenshaltung – in materieller teils, teils in ideeller Beziehung –, welche der *slawischen Rasse von der Natur* auf den Weg gegeben oder im Verlaufe ihrer Vergangenheit *angezüchtet* sind, [...] ihr zum Siege [verholfen haben].“ (PS, S.12, Kursivsetzung MB) In der *Protestantischen Ethik* leistet der Pole umso weniger, je östlicher er ist, also je weiter weg er vom protestantischen Preußen lebt. Es ist nicht mehr „Naturgegebenes“, sondern kulturell determiniert. Bei der Polenfrage waren es noch ethnisch-konfessionell vermischte Umstände, in der PE wird die ethnische zugunsten der kulturellen getrennt werden. Der ethnische Nationalismus Webers wird ersetzt durch einen kulturalistisch-konfessionellen Zugang.

### 3.3. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen und der Kulturalismus

#### 3.3.1. Die zweite Wende zum kolonialen Kulturalismus

In der WEWR folgt die zweite Wende Webers: In der ersten verlässt Weber, wie bereits gesagt, die ethnische Fixierung (Deutsche/ Polen) im Rahmen seines Nationalismus zugunsten eines kulturalistischen Essentialismus (Katholiken/ Protestanten). Es ist zugleich eine Verlagerung einer national/imperialen Problemstellung (Deutsche/Polen/Innere Kolonisation) zu einer (inner-)okzidental, konfessionellen (Katholiken/Protestanten). Von hier aus erfolgt die zweite Wende, die

ich im folgenden aufzeigen will. Sie transformiert die (inner-)okzidental, konfessionelle in eine global/koloniale Problemstellung (Okzidentales Christentum/Weltreligionen). Sie vollzieht sich in der Entstehung der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*.

Mit der PE, wie wir sie oben erwähnt haben, ist noch die frühe Fassung ohne den Kontext der Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie gemeint. Die PE ist noch ein Aufsatz aus den Jahren 1904 und 1905, der umfangreiche Diskussionen, Kritiken und Antikritiken auslöst, die in der MWG I.9 zusammengesetzt sind. Die konfessionelle Dimension ist in der frühen PE schon eingeführt natürlich, der thematische Rahmen bleiben aber noch seine frühen Fragenkomplexe, v.a. die Wirtschaft und die Arbeit. Aber bis zu den Studien zu den Weltreligionen wird sich das Interesse entscheidend verlagern, wie wir es schon oben angedeutet haben. In den WEWR scheint die Wirtschaft und der Kapitalismus der Überschrift nach zwar immer noch zentral zu sein, eigentlich verlagert sich das Interesse jedoch ganz woanders hin: zum (*okzidental*) *Rationalismus*. Die Zentralität des Rationalismus entdeckt Weber um 1910 herum, wahrscheinlich in seinen Studien zur Musik; ein Gebiet, wo man nicht auf Anhieb denken würde, dass Rationalität eine besondere Rolle spielen könnte. Genau das ist es auch, was ihn daran fasziniert: Genauso wie er zuvor gesehen hatte, dass Religion in ungeahnten Gebieten seine Wirkung entfalten konnte, so ist es dann der Rationalismus, der Weber zufolge im Abendland das alles Bestimmende sein wird. (MWG I.18. S.38)

Die zweite wichtige Änderung ist der universalgeschichtliche Rahmen, in den Weber seine Themen jetzt behandelt: Der Kapitalismus ist nicht mehr nur ein moderner, westeuropäisch-amerikanischer – es gibt jetzt auch in China, in Indien und Babylon, in der Antike und im Mittelalter einen Kapitalismus. (MWG I.18, S.40) Die Eigenart des asketischen Protestantismus wird jetzt auch nicht mehr nur mit dem Katholizismus, Anglikanismus und Luthertum kontrastiert, sondern mit dem Judentum, Islam und asiatischen Erlösungsreligionen. (MWG I.18. S.42)<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Dazu muss ich eines anmerken: Ich denke, dass Weber es mit einem für ich typischen Kunstgriff schafft, in seinem Vergleich die vorgebliche Neutralität seiner universalgeschichtlichen Herangehensweise dadurch herzustellen, dass er den Kapitalismus und v.a. auch den Rationalismus

Ein weiterer Unterschied zu der frühen PE ist die Einführung des zentralen Gedankens der „Entzauberung der Welt.“<sup>58</sup> Die von Weber konstatierte Nähe oder Ferne zur Magie in den Weltreligionen, und damit der Grad an „Entzauberung“ wird ein weiteres Kriterium zur Hierarchisierung, die Weber angeblich vermeiden will. Schließlich spricht er im *Resultat* der Konfuzianismusstudie von „Stufe[n] der Rationalisierung, welche eine Religion repräsentiert“ (RS I, S.512f) und setzt sie in den Kontext der Entzauberung. Die Entzauberung der Welt ist ein entscheidender historischer Prozess, dessen Ursprünge aber rein abendländisch sind, wobei sich der Katholizismus als Rückfall oder Stagnation einzufügen scheint: „Dies: der absolute (im Luthertum noch keineswegs in allen Konsequenzen vollzogene) Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils, war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende. Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der *Entzauberung* der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle *magischen* Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß.“ (RS I, S.94f)

### 3.3.2. Entstehung der WEWR, Kontextualisierung

Weber erstellt seine „Skizzen“ zu der Wirtschaftsethik der Weltreligionen wahrscheinlich 1913 und veröffentlicht sie zunächst in zwei Folgen 1915 im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Hier sind schon die Kapitel „Einleitung“, der „Konfuzianismus“ und die „Zwischenbetrachtung“ inhaltlich enthalten, wobei er bereits das Kapitel Konfuzianismus mit einem Vergleich zum Protestantismus beendet. (MWG I.18, S.6). 1919 wird eine von Weber selbst angefertigte Anzeige im Verlag J.C.B.Mohr erscheinen, in der Weber den gewaltigen Umfang seines geplanten

---

fast überall in Ansätzen erkennt. Überall gibt es Formen davon, das einzige Problem ist, dass sie mangelhaft sind. Nicht in der völligen Absenz, sondern im Mangel eines universell vergleichbaren Sache liegt das kulturalistische Problem Webers.

<sup>58</sup> Weber verwendet den Begriff erstmals im Kategoriensatz 1913 (MWG I.18, S.18), also das Jahr, in dem er auch seine Arbeiten zur WEWR beginnt.

Werkes ankündigt. Sie umfasst die PE, die *protestantischen Sekten*, die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, die ägyptische, mesopotamische und zarathustrische religiöse Ethik, die Entwicklung des europäischen Bürgertums in Antike und Mittelalter, das Judentum bis zur Makkabäerzeit, das Urchristentum, das talmudische Judentum, den Islam und das orientalische Christentum, mit einem Schlußband mit dem okzidentalischen Christentum. (MWG I.18, S.49f) 1920 wird Weber den ersten Band der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* als vollständig und druckreif betrachten, inklusive der *Zwischenbetrachtung*. (MWG I.18, S.66f) Den Rest der Veröffentlichungsarbeit wird Marianne Weber nach dem Tod ihres Mannes 1920 erledigen müssen.

Der Sprung von der frühen PE zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* erfolgt über einige bereits erwähnte systematische Texte, die Weber bei der von ihm mitgestalteten ersten Veröffentlichung der WEWR vor und zwischen die eigentlichen Texte geschoben hat: „Einleitung“, „Resultat“ und „Zwischenbetrachtung“ sind schon in der veröffentlichten Fassung von 1915 inhaltlich dabei, die „Vorbemerkung“ schreibt Weber dann erst 1919/20. (MWG I.18, S.52) Die PE, die ursprünglich „inner-okzidental“ ausgerichtet war, wird über diese zunächst drei dann vier Texte in der RS in einen universalgeschichtlichen Zusammenhang gestellt. Eigentlich beginnen die RS mit der „Vorbemerkung“ von Weber, aber da sie werkgeschichtlich erst am Schluss eingefügt worden sind und weil ich in ihr die Kernaussage für den Kulturalismus Webers in Form des Eurozentrismus sehe, beginne ich mit der Auseinandersetzung der anderen systematischen Texten, die bereits 1915 gegeben waren: Einleitung, Resultat und Zwischenbetrachtung. Ich reduziere dabei meine Ausführungen fast ausschließlich auf die für uns nötigen Zusammenhänge.

### **Einleitung: Die Definition der Weltreligionen**

Die *Einleitung* beginnt unmittelbar mit der Definition des Begriffs der „Weltreligionen“: „Unter ‚Weltreligionen‘ werden hier, in ganz wertfreier Art, jene fünf religiösen oder religiös bedingten Systeme der Lebensreglementierung verstanden, welche besonders große *Mengen* von Bekennern um sich zu scharen gewußt haben: die konfuzianische, hinduistische, buddhistische, christliche,

islamitische religiöse Ethik. Ihr tritt als sechste mitzubehandelnde Religion das Judentum hinzu, [...] sowohl weil es für jedes Verständnis der beiden zuletzt genannten Weltreligionen entscheidende geschichtliche Voraussetzungen enthält, als wegen seiner teils wirklichen, teils angeblichen historischen Eigenbedeutung für die Entfaltung der modernen Wirtschaftsethik des Okzidenten, die in neuester Zeit mehrfach erörtert wurde.“ (RS I, S.237f) Weltreligionen sind also für Weber nach völlig neutralen Kriterien ausgewählt worden, entsprechend der großen Anzahl ihrer Mitglieder oder ihrer Bedeutung für andere Religionen oder den Kapitalismus. Wie durchgehend bei Weber, schränkt er seine Aussagen auch immer wieder in dieser oder einer ähnlichen Form ein. Ein werturteilsfreies Vorgehen soll dadurch anscheinend gesichert werden. Wie sehr das mit seinen umso umfangreicheren Aussagen widersprechen muss, werden wir noch sehen.

Ich hatte bereits erwähnt, dass Mazusawa (2005b, S.9800) davon ausgeht, dass Weber die heute gebräuchliche Form der fünf Weltreligionen im wesentlichen etabliert hat, ohne dass es vielleicht seine Intention gewesen wäre und ohne große theoretische Klärung des Begriffs. Er hat auch, Schmidt-Glintzer zufolge, zunächst gezögert, den Begriff Weltreligion zu verwenden – bevorzugt hätte er Kulturreligionen. (MWG I.19, S.7f)

Weitere Definitionen wie die obige gehen dann auch weiter und ziehen sich durch die ganze *Einleitung*: Die Wirtschaftsethik (wobei deren Definition für den Verlauf der Arbeit aufgeschoben wird), Hierokratische Verbände als Formen der Herrschaftsverbände, Charisma, Traditionalismus, charismatische Herrschaft, etc. werden definiert. Außerdem geht Weber auf die ineinander verschachtelten Beziehungen der Magie, der Theodizee und der Rationalisierung ein.

In der RS gibt es immer wieder Querverweise zur WG, v.a. zur systematischen Religionssoziologie Webers in *Religiöse Gemeinschaften*. Hier zeigt sich auch wie sehr die beiden Hauptwerke Webers, die WG und die RS, ineinander verwoben sind. Auch in der *Einleitung* zur WEWR führt Weber an, dass religiöse Gemeinschaften eine Form von Herrschaftsverbänden seien, nämlich hierokratische Verbände. In der WG hat er sie parallel zu den politischen Verbänden konzipiert, und ihre Herrschaftsgewalt ebenfalls durch ein Monopol definiert: Das Monopol auf das Spenden oder Versagen von Heilsgütern. In der WG gibt es auch die Erweiterung der Mittel des psychischen

Zwangs, im Gegensatz zum physischen Zwang der politischen Gemeinschaft. Diese parallele Definition hierokratischer und politischer Herrschaftsformen ist sehr bedeutend für unseren Zusammenhang, weshalb ich später ausführlicher darauf zurückkommen werde.

### **Resultat: Magie und Rationalismus**

Im *Resultat* macht er eine Gegenüberstellung von Konfuzianismus und Puritanismus und stellt hier und in der folgenden *Zwischenbetrachtung* den expliziten Zusammenhang zwischen der PE und WEWR her. Das wichtigste Unterscheidungskriterium steht gleich zu Beginn:

„Wir stellen das Gesagte vielleicht am zweckmäßigsten derart in den Zusammenhang unserer Gesichtspunkte, daß wir uns das Verhältnis des konfuzianischen Rationalismus – denn dieser Name gebührt ihm – zu dem uns geographisch und historisch nächstliegenden: dem Rationalismus des Protestantismus, verdeutlichen. Für die Stufe der Rationalisierung, welche eine Religion repräsentiert, gibt es vor allem zwei, übrigens miteinander in vielfacher innerer Beziehung stehende Maßstäbe. Einmal der Grad, in welchem sie die *Magie* abgestreift hat. Dann der Grad systematischer Einheitlichkeit, in welche das Verhältnis von Gott und Welt und demgemäß die eigene ethische Beziehung zur Welt von ihr gebracht worden ist. In der ersten Hinsicht stellt der asketische Protestantismus in seinen verschiedenen Ausprägungen eine letzte Stufe dar. Seine am meisten charakteristischen Ausprägungen haben der Magie am vollständigsten den Garaus gemacht. [...] Die gänzliche *Entzauberung der Welt* war *nur* hier in alle Konsequenzen durchgeführt.“ (RS I, S. 512f)<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Stufe ist dabei das entscheidende Wort: Auch die dem Kapitel *Resultat*, aus der das Zitat stammt, folgende *Zwischenbetrachtung* hat den Untertitel „Theorie der *Stufen* und Richtungen religiöser Weltablehnung.“ Auch wenn es keine klassische Evolutionstheorie ist, hat Weber doch eine Art Stufentheorie entwickelt, obwohl er das in der Einleitung klar ablehnt: „Diese sind untereinander weder in dieser noch in anderer Hinsicht einfach in eine Kette von Typen, deren jeder gegenüber dem andern eine neue ‚Stufe‘ bedeutet, einzugliedern. Sondern sie sind sämtlich historische Individuen höchst komplexer Art und erschöpfen, alle zusammen genommen, nur einen Bruchteil derjenigen möglichen Kombinationen, welche aus den sehr zahlreichen einzelnen dabei in Betracht kommenden Faktoren denkbarerweise gebildet werden könnten.“ (RS I, S.264f)

Es wird oft in der Sekundärliteratur so dargestellt, als ob Weber im *Resultat* Konfuzianismus und Puritanismus lediglich neutral in zwei Formen des Rationalismus gefasst hätte – in den Rationalismus der Weltanpassung gegen den der Weltbeherrschung – so z.B. Schluchter in der MWG I.18, S.6. Dem Konfuzianismus wird zwar schon ein Rationalismus zugesprochen, aber er ist noch unterentwickelt, oder besser gesagt seine Entwicklung ist hängengeblieben – und das hängt mit der Unfähigkeit zusammen, Magie völlig abzustreifen: „Auch die im altchinesischen Sinne gebildetsten hohen Beamten zögerten selten, ein beliebiges stupides Mirakel andächtig zu verehren.“ (RS I, S.516) Ein archaische Überbleibsel, dessen notwendige Tilgung einem riesigen Kulturkreis einfach nicht gelingen wollte. Aber nicht nur der Konfuzianismus, sogar noch Luther hatte den letzten Schritt der völligen Abstreifung der Magie nicht vollzogen, und dem Katholiken waren überhaupt die „Priester noch Magier“ (RS I, S.114) Luther und der Katholizismus werden in diesem einen Zusammenhang in der PE erwähnt, ansonsten kommt in der PE Magie kaum vor; umso mehr hören wir davon in der WEWR. Das kann natürlich mit der Neueinführung dieses Konzeptes nach der Erstfassung der PE zu tun haben, aber es kann auch nur für andere Religionen als Unterscheidungskriterium eingeführt worden sein – was ich eher vermute, denn Magie und Rationalismus sind das Oppositionspaar, das die inferiore Rationalität anderen Kulturen und der eigenen Vergangenheit (in Form des Katholizismus) belegen soll. Andererseits scheint der Rationalismus auch dazu zu dienen, diese verschiedenen Religionen an einer Latte messen zu können und damit den universalgeschichtlichen Zusammenhang aufrechtzuerhalten.

Der Kulturalismus in der WEWR ist auch noch unter der reaktivierenden und objektivierenden Sprache Webers erkennbar. Die soziobiologische Rasse schließt er mittlerweile immer wieder in der PE wie auch in der WEWR als Erklärungsmodell aus, aber es ist auch hier nicht restlos klar, ob es nur die fehlende Wissenschaftlichkeit ist, die er bemängelt: „Es muß als möglich gelten, daß dadurch wenigstens ein Teil jener Züge mitbedingt ist, welche man zuweilen als chinesische Rassenqualitäten anzusprechen pflegt. Es ließe sich heute sicherlich auch von genauen Kennern hier sowenig wie sonst etwas Bestimmtes darüber aussagen: wie weit der Einfluß des biologischen ‚Erbgutes‘ reicht.“ (RS I, S.517) Viel wahrscheinlicher ist es hingegen, „[...]“

daß viele seiner gern als angeboren angesprochenen Züge Produkte rein historisch bedingter Kultureinflüsse waren.“ (ebd.) Zu den sinophoben Einschätzungen der europäischen Kaufleute, die Weber auch hier übernahm (siehe RS I, 528f), komme ich später zurück.

### **Zwischenbetrachtung: Spannungen der Religion mit der Welt**

Die dem *Resultat* im Anschluss folgende *Zwischenbetrachtung* ist wie folgt untertitelt: *Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*. Es geht hier um die „Spannungen“ der Religion mit der Welt. Diese Spannungen, die Weber beobachtet, können – meinem Argument zufolge, das ich in den vorherigen Kapiteln zur Genealogie der Religion ausführlich beschrieben habe – nur gemacht werden, wenn man den modernen, protestantisch geprägten Religionsbegriff als Maß nimmt, wie das Weber – meiner oben beschriebene Genealogie des Religionsbegriffes zufolge – getan hat. Die überhaupt größte Spannung mit der Welt hat dabei anscheinend die indische Religiosität entwickelt, weil sie Weber zufolge die „[...] theoretisch und praktisch weltverneinendsten Formen von religiöser Ethik, welche die Erde hervorgebracht hat“ (RS I, S.536) beherbergt. Sie steht dabei im „stärksten Kontrast gegen China“ (ebd.).

Die Spannung mit der Welt sieht Weber in verschiedenen Bereichen je unterschiedlich gegeben: in der ökonomischen, politischen, ästhetischen, erotischen und der intellektuellen Sphäre. Von den insgesamt 38 Seiten der Zwischenbetrachtung sind neun Seiten dabei der Spannung der Religion mit der politischen Sphäre gewidmet (S.546-554), während der wirtschaftlichen Sphäre nur knapp drei Seiten zugewiesen sind. Es dürfte für Weber hier der bedeutendste Zusammenhang gewesen sein. Ausgrund dieser Bedeutung möchte ich später darauf detailliert zurückkommen. Zuletzt sei noch erwähnt, dass hier auch ein interessanter Einschub zum „Beruf“ vorkommt: „Daß, warum und wofür er den Tod bestehen muß, kann ihm – und außer ihm nur dem, der ‚im Beruf umkommt – in aller Regel so zweifellos sein, daß das Problem des ‚Sinnes‘ des Todes in jener allgemeinsten Bedeutung, in welchem sich die Erlösungsreligionen mit ihm zu befassen veranlaßt sind, gar keine Voraussetzungen seiner Entstehung findet.“ (RS I, S.548) Genauso wie

der Krieger Sinn durch die Todesgemeinschaft erhält, ohne einer externen (religiösen) Sinnggebung zu bedürfen, erfährt anscheinend auch der moderne Mensch im Kapitalismus mit seinem „Beruf“ Sinnhaftigkeit bis in den Tod, ohne eine externe (oder ehemalige) religiöse Grundlage dafür zu benötigen.

Ein letzte bedeutende Spannung bleibt jene mit dem „Reich des denkenden Erkennens“, in der die doppelte Entzauberung der Welt zuerst in der Religion und dann durch die Wissenschaft eingeleitet wird, an dessen Ende „[...] die Religion zunehmend aus dem Reich des Rationalen ins Irrationale verdrängt und nun erst: *die* irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin [wird].“ (RS I, S.564)

### **Vorbemerkung: „Nur im Okzident...“**

Die Vorbemerkung ist zwar der allererste Teil der *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*, wurde aber als letztes Textteil der RS hinzugefügt. Verfasst wurde sie von Weber im September 1919, etwas mehr als ein halbes Jahr vor seinem Tod. (MWG I.18, S.65) Der erste Satz lautet: „Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen?“ (RS I, S.1) Aus mehreren Gründen ist dieser erste Satz bedeutend. Universalgeschichte, Okzident, Kulturerscheinungen, Entwicklungsrichtung bezeichnen den ganz neuen Kontext der religionssoziologischen Arbeit Webers nach der PE bis kurz vor seinen Tod. Der universelle Rahmen ist aufgespannt, aber der „Sohn der modernen europäischen Kulturwelt“ interessiert sich *unvermeidlich* und *berechtigt* für die Kulturerscheinungen, die es *nur* im Okzident gibt. Der nächste Satz schon lautet: „Nur im Okzident gibt es ‚Wissenschaft‘ in dem Entwicklungsstadium, welches wir heute als ‚gültig‘ anerkennen.“ Und es geht im selben Ton weiter: „Aber rationale harmonische Musik [...] dies alles gab es nur im Okzident. [...] Ebenso aber fehlt [...] jene Art von »klassischer« Rationalisierung der gesamten Kunst [...] rationalen

und systematischen Fachbetrieb der Wissenschaft [...] *Fachmenschentum* [...] gab es [...] nur im Okzident.“ (ebd., 1ff.) Mit Fachbeamten, Ständestaat und überhaupt Staat, Parlamente, etc. zieht sich diese Formulierungen die folgenden Seiten durch, bis zur „schicksalsvollsten Macht unsres modernen Lebens: dem *Kapitalismus*.“ (ebd., S.4) Hier fügt Weber auch die Erklärung ein, was Kapitalismus ist: „Schrankenloseste Erwerbsgier ist nicht im mindesten gleich Kapitalismus, noch weniger gleich dessen ‚Geist‘. Kapitalismus *kann* geradezu identisch sein mit *Bändigung*, mindestens mit rationaler Temperierung, dieses irrationalen Triebes. Allerdings ist Kapitalismus identisch mit dem Streben nach *Gewinn*, im kontinuierlichen, rationalen kapitalistischen Betrieb“ (ebd.) Dann kommt eine genauere Definition dessen, was den Kapitalismus im Detail ausmacht, und es folgt wieder ein Vergleich, was es an wirtschaftlichen Entwicklungen nur im Okzident gegeben hat, durchgehend wieder verbunden mit dem Rationalismus, um dann anzufügen: „Ihre heutige Bedeutung aber haben alle diese Besonderheiten des abendländischen Kapitalismus letztlich erst durch den Zusammenhang mit der kapitalistischen Arbeitsorganisation erhalten.“(ebd., S.8) Also rationaler kapitalistischer Betrieb und freie Arbeit sind zentral für Webers Kapitalismusdefinition. Nach weiteren Ausführungen über rationales Recht u.a. kommt er zu dem vorläufigen Schluß: „Denn es handelt sich ja in all den angeführten Fällen von Eigenart offenbar um einen spezifisch gearteten ‚Rationalismus‘ der okzidentalen Kultur.“ (ebd., S.11) Am Schluß kann er wieder nicht umhin, eine Bemerkung zu „Erbgut“ einzufügen: „Der Verfasser bekennt: daß er persönlich und subjektiv die Bedeutung des biologischen Erbgutes hoch einzuschätzen geneigt ist. Nur sehe ich, trotz der bedeutenden Leistungen der anthropologischen Arbeit, z.Z. noch keinerlei Weg, seinen Anteil an der *hier* untersuchten Entwicklung nach Maß und – vor allem – nach Art und Einsatzpunkten irgendwie exakt zu erfassen oder auch nur vermutungsweise anzudeuten.“ (ebd., S.15)

### 3.3.3. Die Chinastudie und der Kulturalismus Webers

Die Vorbemerkung wurde schon oft als eurozentristischster Text Webers betitelt und man kann dem nur beipflichten. Aber der Eurozentrismus hier ist nur offener formuliert und nur der augenfällige Ausdruck des kulturalistischen durchdrungenen Denken Webers, der sich mit Objektivität betuernden Sätzen, wie dem folgenden, nicht aus der Welt schaffen lässt: „Welches Wertverhältnis zwischen den hier vergleichend behandelten Kulturen besteht, wird hier mit keinem Wort erörtert.“ (ebd., S.14) Diese Beteuerung mag ihrem Wortlaut nach richtig sein, aber es gibt implizit sehr wohl stark wertende Deutungen, wie wir schon gesehen haben und noch sehen werden. Dabei geht es hier nicht darum, Weber etwa „Unaufrichtigkeit“ zu unterstellen. Ein Großteil seiner impliziten Annahmen dürften internalisiert und auch von ihm unbemerkt geblieben sein.<sup>60</sup> Weber soll hier nur exemplarisch das darlegen, was ein liberaler Wissenschaftler auch heute noch zu sein versucht: Ein „objektiver“, „werturteilsfreier“ Beobachter, der aber seine eigenen blinden Flecken kaum reflektiert.

In den vier systematischen Texten zur Kontextualisierung der PE in der WEWR haben wir schon gesehen, welche problematischen Zugänge Weber hier und da gewählt hat. Aber die gesamte WEWR, hat grundsätzlichere Probleme, die ich zuerst anhand der Konfuzianismusstudie aufzeigen will: Zunächst einmal muss an den kolonialen Kontext erinnert werden, in dem Weber diese Studie verfasst hat. „Als Weber mit der Forschung und Niederschrift begann, war China noch Ziel deutscher imperialistischer Machenschaften; Qingdao war eine formale deutsche Kolonie. Preußen hatte mit China nach dem zweiten Opiumkrieg ein separates Abkommen beschlossen, das China für preußische Händler und Missionare öffnete und es Preußen erlaubte, eine Gesandtschaft in Peking zu etablieren. 1897 nahm Deutschland Qingdao ein und löste damit eine Kettenreaktion von europäischen Annexionen chinesischer Küstenkolonien aus.“ (Steinmetz, 2015, s. 360) Es ist kaum vorstellbar,

---

<sup>60</sup> Man muss v.a. Weber zugute halten, dass er für die Erreichung dieser Objektivität erhebliche Anstrengungen aufgewendet hat.

dass Weber als politisch besonders interessierter Beobachter das nicht wahrgenommen hätte, trotzdem vermeidet er „ [...] es vollständig, die möglichen Auswirkungen des Imperialismus auf die Entwicklung Chinas zu diskutieren.“ (ebd.) Neben dieser Ausschließung kolonialer Zusammenhänge, ist auch seine Quellenwahl sehr fragwürdig: Steinmetz verweist darauf, dass es seit der Mitte 18.Jahrhundert einen dominanten sinophoben Diskurs in Deutschland gibt, den Weber im Grunde repliziert, v.a. in dem er sich auf Berichte von Kaufleuten und Missionaren stützt, die durchweg von einfachen Rassismen durchzogen waren. (Steinmetz, 2015, S.363) Weber lehnt zwar simple rassistische Zugänge ab, wie wir schon gesehen haben, aber die sinophobe Grundeinstellung zieht sich grundsätzlich durch, v.a in Form des scheinbar schon immer stagnierenden China. Es hatte aber auch durchaus andere, „sinophile“, sogar antiimperialistische Zugänge zur Zeit Webers gegeben, die den sinophoben Diskurs der Zeit herausforderten: „[Weber] ignorierte die Schrift von Ku Hung-Ming, einem neo-konfuzianischen Intellektuellen und Antiimperialisten, der in Deutschland studiert und publiziert hatte, und er ignorierte Alfons Paquer, der [...] das traditionelle China lobte. Weber spielte die Arbeit des liberalen protestantischen Missionars und Sinologen Richard Wilhelm herunter [...] Im Gegensatz zu Weber führte Wilhelm Chinas Probleme auf die ‚Veräußerlichung und Entgeistigung‘ zurück, die aus den westlichen Eingriffen resultierte, und nicht auf den Konfuzianismus.“ (Steinmetz, 2015, S.367) Auch die Sinologen an den Universitäten hatten ein differenzierteres Bild von China, das Weber nicht mit einbezog.

Ich denke, dass in den vier systematischen Texten der WEWR und der Konfuzianismus- und Taoismusstudie zumindest vorläufig der Kulturalismus Webers anschaulich genug gezeigt werden konnte. In den anderen Studien zum Hinduismus, Buddhismus und antikem Judentum finden sich ähnlich gelagerte Probleme des Zugang Webers. Da ich mich aber im Zusammenhang mit dem Islambild Webers auch noch damit beschäftigen werde, belasse ich es vorläufig hiermit.

### III. Gewalt

Wie bereits gesagt, hatte Weber eine eigene Studie zum Islam nicht mehr durchführen können, aber in seinem Werk verstreut finden sich viele Hinweise und auch schon erste typologische Einordnungen dieser „Religion“. Diese typologischen Klassifizierungen des Islam werden im Zusammenhang mit der Beziehung, die Weber zwischen Religion, Politik und Gewalt knüpft, mein abschließendes Argument in dieser Arbeit bilden. Die Beziehung zwischen Religion, Politik und Gewalt entwickelt Weber in seiner Herrschaftssoziologie in *Wirtschaft und Gesellschaft*, wobei es auch Stellen in der WEWR gibt. Diese Stellen sollen im folgenden behandelt werden.

Ich möchte aber zuvor noch eine Rekapitulation des bereits Gesagten voranstellen, um den Überblick nicht aus den Augen zu verlieren: Was das Werk Webers anbelangt, hatten wir bisher uns zunächst seine methodologischen und anschließend seine religionssoziologischen Arbeiten in Kontexten angesehen, in die man sie konventionellerweise nicht einordnen würde. Die methodologischen Arbeiten waren für uns im Rahmen des kolonialen Raum-Zeit-Regimes der Moderne interessant, weil Weber sie, in einer neuen Art und Weise formuliert, fortführen konnte: Weder der Naturalismus mit seiner Fixierung auf naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit und dem daraus resultierenden einfachen Fortschrittsdenken, noch der Historismus mit seinem historischen Individualismus hätten für die Aufrechterhaltung des kolonialen Raum-Zeit-Regimes der Moderne im späteren 20. Jahrhundert alleine die nötige Plausibilität geliefert. Eine historische und theoretische Kulturwissenschaft hingegen mit dem Erkenntnisziel, die Eigenart des Individuellen in vergleichender typologischer und entwicklungsgeschichtlicher Perspektive herauszustellen, ist mit dem Legitimitätsbedürfnissen des 20. Jahrhunderts eindeutig kompatibler gewesen, da Weber zusätzlich mit seiner Werturteilsfreiheit auch „wissenschaftlichere“ und „objektivere“ Zugangsweisen in Aussicht stellte.

Dieser methodologische Kulturalismus war eigentlich schon die Grundlage für den kulturellen Essentialismus, in dessen Rahmen wir die Religionssoziologie Webers

betrachtet haben. Die Idee, dass Kulturen dabei v.a. über die Religion definiert sind, hatte es nötig gemacht, die Entwicklung des modernen Religionsbegriffes nachzuvollziehen. Bei der Entwicklung des kolonialen Raum-Zeit-Regimes der Moderne habe ich versucht zu zeigen, wie innereuropäische Entwicklungen in der kolonialen Metropole mit Erfahrungen aus der kolonialen Peripherie gemeinsam diese Raum-Zeit-Matrix geschaffen haben, in der wir heute noch Phänomene einordnen. In der Begriffsgeschichte der Religion sollte das Zusammenwirken ähnlicher Momente gezeigt werden: die innereuropäische Entwicklung schälte im Prozess der Entstehung neuzeitlicher Ordnungen des Wissens und der Macht ein neues Konzept heraus: Die Religion als eine innerliche, also v.a. auf den Glauben reduzierte, von der Politik und anderer Sphären des alltäglichen Handelns getrennte Entität. Durch den kolonialen Kontext mitbedingt wird Religion zugleich eine abstrakte Gattung, in der verschiedene Religionen als Arten miteinander verglichen werden können. Die Weltreligionen, denen sich dann ja Weber zuwendet, sind schließlich Produkt einer Klassifikationsarbeit im kolonialen Zentrum, die kolonial generiertes Wissen über Bevölkerungen in kolonialisierten Teilen der Welt in „Religionen“ einordnet.

Ich habe die Teile von Webers Werk jeweils ans Ende zweier Genealogien gesetzt: Die Methodologie ans Ende der Genealogie des kolonialen Raum-Zeit-Regimes der Moderne, die Religionssoziologie ans Ende der Genealogie der modernen Religion. Im folgenden möchte ich den dritten wichtigen Teil des Weberschen Werkes, seine Soziologie, im speziellen seine Herrschaftssoziologie, im Rahmen einer Genealogie diskutieren, die ich in Webers Werk selbst gefunden habe: Falls meine Interpretation stimmt, gehe ich davon aus, dass Weber Religion und Politik als einander ausschließende Bereiche ansieht und das in zwei parallel angelegten Genealogien dieser beiden Bereiche ausführt, die zwei „Ursprungsszenarien“ beinhalten, die sich ebenfalls gegenseitig auszuschließen scheinen. Hier spielt Gewalt eine zentrale Rolle. Bevor ich aber das näher ausführe, muss ich einen Abriss seiner Herrschaftssoziologie voranstellen, damit der Kontext dieser Ausführungen ersichtlich wird. Ich gehe dabei zunächst von der spezifischeren Definition des Staates mit seinem Gewaltmonopol zu der Definition von Herrschaft im Allgemeinen über, um schließlich zu der erwähnten Genealogie vorstoßen zu können.

# 1. Der Staat und das Gewaltmonopol

## 1.1 Definition des modernen Staates

Wie in vielen sozialwissenschaftlichen Bereichen, gehört Weber auch in der Staatstheorie zum klassischen Kanon. Der Einfluß Max Webers ist tatsächlich beeindruckend. Andreas Anter sagt zu seiner Bedeutung in der Staatstheorie: „[E]s gibt kaum ein Handbuch oder Lehrbuch, kaum eine umfassende Studie zum Staat, die sich nicht auf Weber beziehen würde.“ (Anter, 2016, s.13) Dabei sind Teile davon, wie z.B. die Definition des Staates als Gewaltmonopol, immer wieder herausgefordert worden – aber sie war so einflußreich, dass auch ihre Kritiker sie nicht ausser Acht lassen konnten (Colliot-Thelene, 2016, s.39).

Und tatsächlich ist das Gewaltmonopol wohl einer der berühmtesten Thesen Webers. Im folgenden werden wir seine Definition näher betrachten. Die Definition hat verschiedene Bestandteile, wie aus dem folgenden Zitat schon ersichtlich wird:

„Politischer Verband soll ein Herrschaftsverband dann und insoweit heißen, als sein Bestand und die Geltung seiner Ordnungen innerhalb eines angebbaren geographischen Gebiets kontinuierlich durch Anwendung und Androhung physischen Zwangs seitens des Verwaltungsstabes garantiert werden. *Staat* soll ein politischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt.“ (WG, S.29)

Der Staat ist also ein politischer Herrschaftsverband mit dem Monopol auf physische Gewaltsamkeit, die legitim ist. Diese Definition wird auch in anderen Werkzusammenhängen ausführlicher beschrieben, so in seiner Rede zu *Politik als Beruf*:

„Was ist nun aber vom Standpunkt der soziologischen Betrachtung aus ein ‚politischer‘ Verband? Was ist: ein ‚Staat‘? Auch er läßt sich soziologisch nicht definieren aus dem Inhalt dessen, was er tut. Es gibt fast keine Aufgabe, die nicht ein politischer Verband hier und da in die Hand genommen hätte,

andererseits auch keine, von der man sagen könnte, daß sie jederzeit, vollends: daß sie immer *ausschließlich* denjenigen Verbänden, die man als politische, heute: als Staaten, bezeichnet, oder welche geschichtlich die Vorfahren des modernen Staates waren, eigen gewesen wäre. Man kann vielmehr den modernen Staat soziologisch letztlich nur definieren aus einem spezifischen *Mittel*, das ihm, wie jedem politischen Verband, eignet: der physischen Gewaltsamkeit. ‚Jeder Staat wird auf Gewalt gegründet‘, sagte seinerzeit Trotzky in Brest-Litowsk. Das ist in der Tat richtig. Wenn nur soziale Gebilde bestanden, denen die Gewaltsamkeit als Mittel unbekannt wäre, dann würde der Begriff ‚Staat‘ fortgefallen sein, *dann* wäre eingetreten, was man in diesem besonderen Sinne des Wortes als ‚Anarchie‘ bezeichnen würde. Gewaltsamkeit ist natürlich nicht etwa das normale oder einzige Mittel des Staates: – davon ist keine Rede –, wohl aber: das ihm spezifische. Gerade heute ist die Beziehung des Staates zur Gewaltsamkeit besonders intim. In der Vergangenheit haben die verschiedensten Verbände – von der Sippe angefangen – physische Gewaltsamkeit als ganz normales Mittel gekannt. Heute dagegen werden wir sagen müssen: Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes – dies: das ‚Gebiet‘ gehört zum Merkmal – das *Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit* für sich (mit Erfolg) beansprucht. Denn das der Gegenwart Spezifische ist: daß man allen anderen Verbänden oder Einzelpersonen das Recht zur physischen Gewaltsamkeit nur so weit zuschreibt, als der *Staat* sie von ihrer Seite zuläßt: er gilt als alleinige Quelle des ‚Rechts‘ auf Gewaltsamkeit. ‚Politik‘ würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt. Der Staat ist, ebenso wie die ihm geschichtlich vorausgehenden politischen Verbände, ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes *Herrschaftsverhältnis* von Menschen über Menschen.“ (PS, S.397f)

Obwohl es in diesen Zitaten schon sehr ausführlich und eindeutig beschrieben ist, sollten wir es vielleicht nocheinmal so zusammenfassen: Der Staat ist auf der allgemeinen Ebene ein Herrschaftsverhältnis, spezifisch ein Herrschaftsverband,

noch spezifischer ein politischer Herrschaftsverband. Der Staat als politischer Verband stützt sich auf physischen Zwang, also Gewaltsamkeit, was ihn von anderen Herrschaftsverhältnissen, wie wirtschaftlichen oder hierokratischen, unterscheidet. Seine Herrschaft ist begrenzt auf ein Gebiet, was ihn aber noch nicht deutlich genug von anderen politischen Verbänden unterscheidet: Erst die darüber hinaus erfolgreiche *Monopolisierung* der *legitimen* Gewaltsamkeit definiert ihn ausreichend scharf, sodass er nicht nur von konkurrierenden Gewaltansprüchen, sondern auch vormodernen und außereuropäischen Formen unterschieden ist. Die Ausschaltung dieser konkurrierenden Gewaltsamkeiten ist auch das wesentliche Erfolgsmodell des modernen Staates. Über die Legitimität ist die rechtliche Komponente angesprochen, über das Gebiet die territoriale. Im folgenden soll kurz auf diese Komponenten der Definition eingegangen werden

## 1.2 Monopol, Legitimität und Gebiet

Die Monopolisierung der Gewalt ist ein historischer Prozess, in dem v.a. der *„ständisch gegliederte Verband“* (PS, S.400), bei dem „die sachlichen Verwaltungsmittel ganz oder teilweise in der Eigenmacht des abhängigen Verwaltungsstabes sich befinden“ als unmittelbarer Vorläufer dient. Der moderne Staat löst ihn durch die Übernahme der „Verfügung über diejenigen Sachgüter, welche gegebenenfalls zur Durchführung der physischen Gewaltanwendung erforderlich sind: den personalen Verwaltungsstab und die sachlichen Verwaltungsmittel“ ab. (PS, S.399) Die konkrete Entwicklung beschreibt Weber wie folgt:

„Überall kommt die Entwicklung des modernen Staates dadurch in Fluß, daß von seiten des Fürsten die Enteignung der neben ihm stehenden selbständigen ‚privaten‘ Träger von Verwaltungsmacht: jener Eigenbesitzer von Verwaltungs- und Kriegsbetriebsmitteln, Finanzbetriebsmitteln und politisch verwendbaren Gütern aller Art, in die Wege geleitet wird. [...] Am Ende sehen wir, daß in dem modernen Staat tatsächlich in einer einzigen Spitze die Verfügung über die gesamten politischen Betriebsmittel

zusammenläuft, kein einziger Beamter mehr persönlicher Eigentümer des Geldes ist, das er verausgabt, oder der Gebäude, Vorräte, Werkzeuge, Kriegsmaschinen, über die er verfügt. Vollständig durchgeführt ist also im heutigen ‚Staat‘ – das ist ihm begriffswesentlich – die ‚Trennung‘ des Verwaltungsstabes: der Verwaltungsbeamten und Verwaltungsarbeiter, von den sachlichen Betriebsmitteln.“ (PS, S.401)

Weber setzt den Staat also in einen historischen Entwicklungszusammenhang, was nicht unbedingt üblich war. Von der zeitgenössischen Staatstheorie unterscheidet er sich eben in dieser konkreten Historisierung des Staates und seiner Verortung in der Neuzeit. Ganz allein war er natürlich nicht: Mit Rudolph Sohm, dessen Schüler Weber war und dessen Werke er für den Charisma-Begriff rezipierte<sup>61</sup>, hat es in der deutschen Staatstheorie eine Ausnahme gegeben. Sohm sah nämlich den Staat als aus der Entmachtung lokaler Gewaltinstanzen durch eine Zentralinstanz heraus entwickelt an. (Anter, 2016, S.21) Hier könnte ein wesentlicher Impuls für Weber gelegen haben, obwohl er dies nicht explizit angibt. Darüber hinaus teilt Weber mit der zeitgenössischen deutschen Staatstheorie die Fokussierung auf Herrschaft und Gewalt (Anter, 2016, S.19) und auch viele andere Teile seines Staatsverständnisses lassen sich in seiner Zeit finden: So verweist Colliot-Thelene darauf, dass das Gewaltmonopol schon einen Vorläufer in Form des Zwangmonopols bei Rudolf Jhering hatte, und dass der Gedanke des Zwangmonopols überhaupt dominant war im ausgehenden 19.Jahrhundert.(Colliot-Thelene, 2016, S.43f)

Das eigentlich Spezifische des modernen Staates scheint aber bei Weber nicht in diesem Monopol der Gewalt allein, sondern in der vollständigen Aneignung seiner

---

<sup>61</sup> Weber dazu in der WG: „Der Begriff des ‚Charisma‘ (‚Gnadengabe‘) ist altchristlicher Terminologie entnommen. Für die christliche Hierokratie hat zuerst Rudolf Sohms Kirchenrecht der Sache, wenn auch nicht der Terminologie nach den Begriff, andre (z.B. Holl in »Enthusiasmus und Bußgewalt«) gewisse wichtige Konsequenzen davon verdeutlicht.“ (WG, S.124, FN 1) Ob der Einfluß Sohms damit endet, ist nicht klar. Zur Beziehung zu Sohm schreibt Peter Haley: „Weber and Sohm were linked by being the two closest friends of Friedrich Naumann, a key figure in the Evangelische Sozialer Kongress (a forum for intellectuals to discuss social issues) and by their participation in this organization. Sohm and Naumann were the cofounders of a Christian socialist party which grew out of the congress-the Nationalsoziale Partie.“ (Haley, 1980, S.186)

legitimen Ausübung zu liegen. Das hat wiederum die Enteignung der Legitimität anderer zur Voraussetzung – denn die faktisch totale Monopolisierung der Gewalt gelingt auch dem modernen Staat nicht. (Colliot-Thelene, 2016, s.39f) Damit kann man vielleicht von einer Monopolisierung des Rechts sprechen, was Weber eigentlich auch formuliert, ohne aber diesen Titel zu gebrauchen:

„Die moderne Stellung der politischen Verbände beruht auf dem Prestige, welches ihnen der unter den Beteiligten verbreitete spezifische Glaube an eine besondere Weihe: die »Rechtmäßigkeit« des von ihnen geordneten Gemeinschaftshandelns verleiht, auch und gerade insofern es physischen Zwang mit Einschluß der Verfügung über Leben und Tod umfaßt: das hierauf bezügliche spezifische Legitimitätseinverständnis. [...] Diese Prominenz der durch die politische Gewalt garantierten »Rechtsordnung« ist in einem sehr langsamen Entwicklungsprozeß dadurch entstanden, daß die anderen, als Träger von eigenen Zwangsgewalten auftretenden Gemeinschaften unter dem Druck ökonomischer und organisatorischer Verschiebungen ihre Macht über den Einzelnen einbüßten und entweder zerfielen oder, von dem politischen Gemeinschaftshandeln unterjocht, ihre Zwangsgewalt von ihm begrenzt und zugewiesen erhielten, daß gleichzeitig stetig neue schutzbedürftige Interessen sich entwickelten, welche in jenen keinen Platz fanden und daß also ein stetig sich erweiternder Kreis von Interessen, insbesondere von ökonomischen Interessen, nur durch die von der politischen Gemeinschaft zu schaffenden rational geordneten Garantien sich hinlänglich gesichert fand.“ (WG, S.615)

Weber verweist hier noch darauf, dass er das in der Rechtssoziologie ausführlich beschreibt. In der Rechtssoziologie findet sich dann auch die Aussage, dass die „modernen, *anstaltsmäßig* organisierten politischen Verbände“ die „Vereinheitlichung und Rationalisierung des Rechts in Verbindung mit der offiziellen Monopolisierung der Rechtsschöpfung“ schaffen.(WG, S.430f)

Auch in der Frage der Legitimität setzt sich Weber von der zeitgenössischen Staatsrechtslehre zuerst ab, die ohne den Begriff der Legitimität auskam, bzw. ihn „aggressiv verwarf“ (Anter, 2016, S.20) Aber hier sehen wir wieder den Einfluss Rudolph Sohms, der bereits vorher die Existenz von Recht und Staat auf der

Überzeugung von ihrer Legitimität beruhen sah. (ebd., S.25) Andere für uns unwesentlichere Anleihen nahm Weber v.a. bei Jellinek.

Die Legitimität in Form des Rechts beschränkt sich schließlich auf ein Gebiet:

„Den *Staatsbegriff* empfiehlt es sich, da er in seiner Vollentwicklung durchaus modern ist, auch seinem modernen Typus entsprechend [...] zu definieren. Dem heutigen Staat formal charakteristisch ist: eine Verwaltungs- und Rechtsordnung, welche durch Satzungen abänderbar sind, [...] und welche Geltung beansprucht nicht nur für die [...] Verbandsgenossen, sondern in weitem Umfang für alles auf dem beherrschten Gebiet stattfindende Handeln (also: gebietsanstaltsmäßig).“ (WG, S.30)

Hier lässt sich dann sehen, dass dieser Staat über alles, was sich auf einem *Gebiet* abspielt, herrscht. Zuvor wurde „Landrecht“, also ein Recht, dass sich auf alles in einem Gebiet erstreckt, immer wieder von Sonderrechten durchlöchert – in vormodernen okzidental und im außerokzidental Teilen noch immer. (WG, S.431)

Im speziellen wird der moderne Staat also über das Gewaltmonopol, die Legitimität und das Gebiet definiert. Es ist, wie bereits eingangs gesagt, eine spezielle Form der politischen Herrschaft. Neben ihr gibt es andere Herrschaftsformen, unter der auch die hierokratische fällt. Die letztere weist interessanterweise eine parallele Struktur zur politische Herrschaft auf. Zusammen mit der charismatischen Typ legitimer Herrschaft, denke ich, dass Weber hier eine Art Parallel-Genealogie aufgebaut hat, auf die ich im folgenden eingehen will.

## 2. Schwert und Offenbarung – Genealogien von Politik und Religion

### Politische und hierokratische Herrschaft

Die Herrschaft, als Sonderform von Macht (WG, S.603), ist bei Weber „[...] in ihrem allgemeinsten, auf keinen konkreten Inhalt bezogenen Begriff [...] eines der wichtigsten Elemente des Gemeinschaftshandelns. Zwar zeigt nicht alles Gemeinschaftshandeln herrschaftliche Struktur. Wohl aber spielt Herrschaft bei den meisten seiner Arten eine sehr erhebliche Rolle, auch da, wo man nicht sofort daran denkt.“ (WG, S.603) Es gibt zwar verschiedenste Formen, aber „zwei polar einander entgegengesetzte Typen von Herrschaft“ sind für Weber am wichtigsten: „die Herrschaft kraft Interessenkonstellation (insbesondere kraft monopolistischer Lage), und andererseits die Herrschaft kraft Autorität (Befehlsgewalt und Gehorsamspflicht).“ (WG, S.604) Die erste ist ein wirtschaftlicher Herrschaftstyp, der uns hier weniger interessiert als der zweite, auf Autorität gerichtete Typ. In der letzteren Form ist Herrschaft ein „Tatbestand“, in dem ein „Befehl“ auf „Gehorsam“ trifft. (WG, S.606)

Die beiden Herrschaftsbereiche, wobei letztere nochmal in eine politische und hierokratische zerfällt, sind die bestimmenden Formen, wenn es um die grundlegende Möglichkeit, Ordnung herzustellen, geht. Thomas Schwinn vermerkt zu ordnungsbildenden Sphären bei Weber folgendes: „Eine ausgeprägte und umfassende Fähigkeit zur Ordnungsbildung haben nur drei Sphären: Religion, Politik und Wirtschaft. Sie sind herrschaftsfähig: psychischer Zwang, physischer Zwang, Marktzwang; sie sind monopolisierbar: Heilsmonopol, Gewaltmonopol, Marktmonopol; und sie sind in der Lage, prägende Ungleichheitsverhältnisse freizusetzen: religiöse Schichtung, Herrschaftslagen, Klassenlagen.“ (Müller & Sigmund, 2014, S.148) Von diesen drei Bereichen, hat Weber anscheinend eine Parallelität v.a. zwischen der politischen und religiösen (hierokratischen) Herrschaft gesehen, da er sie unter Autorität in einer Gruppe zusammenfasst und von der Wirtschaft trennt.

Gleich nach der allgemeinen Definition von Macht und Herrschaft in den *Soziologischen Grundbegriffen* in der WG beschreibt Weber die Organisation dieser auf Autorität basierenden Herrschaft und führt den Begriff Herrschaftsverband ein, den er hier nur in den politischen und hierokratischen Verband trennt und sie wie folgt definiert:

„*Politischer Verband* soll ein Herrschaftsverband dann und insoweit heißen, als sein Bestand und die Geltung seiner Ordnungen innerhalb eines angebbaren geographischen *Gebiets* kontinuierlich durch Anwendung und Androhung *physischen Zwangs* seitens des *Verwaltungsstabes* garantiert werden. *Staat* soll ein *politischer Anstaltsbetrieb* heißen, wenn und insoweit sein *Verwaltungsstab* erfolgreich das *Monopol legitimen physischen Zwanges* für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt. [...]“

„*Hierokratischer Verband* soll ein Herrschaftsverband dann und insoweit heißen, als zur Garantie seiner Ordnungen *psychischer Zwang* durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern (*hierokratischer Zwang*) verwendet wird. *Kirche* soll ein *hierokratischer Anstaltsbetrieb* heißen, wenn und soweit sein *Verwaltungsstab* das *Monopol legitimen hierokratischen Zwanges* in Anspruch nimmt.“ (WG, S.29)

Verband, Herrschaft, Zwang, Anstalt, Monopol sind dabei die wichtigen definitorischen Begriffe, anhand denen Weber eine ganz offensichtlich parallele Struktur zwischen politischer und religiöser Herrschaft zieht. Eine ähnliche Parallelität wird sich, wie wir sehen werden, auch bei der charismatischen Herrschaft finden.

Die charismatische Herrschaft ist für Weber einer von drei reinen Typen legitimer Herrschaft: Die legale Herrschaft rationalen Charakters, die traditionale alltägliche und eben die charismatische außeralltägliche Herrschaft. Die erste basiert auf formaler Legalität, die zweite auf der „Pietät im Umkreis des Gewohnten“ und die dritte auf den Glauben an das Charisma. (WG, S.124) Bei der charismatischen Herrschaft zählt Weber zwar verschiedene „Träger“ des Charismas auf, die aber auf zwei wesentliche in der Definition heruntergebrochen werden: Den Propheten und den Krieger.

## Die Genealogie

Also wir haben auf der einen Seite die politische und hierokratische Herrschaft, auf der anderen Seite den Krieger und den Propheten. Diese beiden parallel entworfenen Bereiche, so behaupte ich, sind bei Weber in zwei verschiedenen genealogischen Zusammenhängen gedacht worden. Um das zu erkennen, muss man sich nocheinmal bewußt machen, dass Weber entwicklungsgeschichtliche Zusammenhänge von seiner unmittelbaren Gegenwart ausgehend und nicht immer in zeitlicher Folge, also erkennbar, anlegt. Zunächst geht Weber dementsprechend „[...] zweckmäßigerweise von modernen und also bekannten Verhältnissen“ aus. (WG, S.122). Der Grund dafür liegt in der Möglichkeit zur Kontrastierung: „Es wird hier absichtlich von der spezifisch *modernen* Form der Verwaltung ausgegangen, um nachher die anderen mit ihr kontrastieren zu können.“ (WG, S.124)

Als unmittelbarer Kontrast zur modernen Form dient die traditionelle: Sie wird beschrieben in einer Form des Mangels, und immer wieder aufgezählt, was ihr alles fehlt. (z.B. WG, S.131) Schon hier wird deutlich, dass die Herrschaftsformen auch als Entwicklungsstufen angelegt sind.<sup>62</sup> Die der modernen unmittelbar vorhergehende traditionelle Herrschaft wird mit Umschreibungen wie „unabänderbar“ und „irrationell“ charakterisiert. Neues zu schaffen sei hier unmöglich; außerhalb der traditionellen Normen herrsche „Willkür“; der „freien Gnade und Willkür“ des Herrn, nur nach „Gefallen, Zuneigung, Abneigung“, also seinem rein persönlichen Motivationen entsprechend, werde geherrscht, etc. (MWG I.22.4, S.729).

Das Charisma hingegen ist die der Tradition entgegengesetzte Form. Wie Weber zuvor von der Moderne zur Tradition quasi „genealogisch“ rückwärts vorschreitet, so kommt er auch zu dem Konzept des Charisma über die Auseinandersetzung mit dem Amtcharisma der Kirche und dem feudalen Erbcharisma, deren Ursprung er aufzuspüren versucht.

---

<sup>62</sup> Weber ordnet diese Formen auch in die okzidentale Vormoderne ein, im außerokzidentalen Bereich sind diese tw. noch immer vorfindbar – eine Verräumlichungs- und Verzeitlichungsstrategie wie wir sie in den vorherigen Kapiteln beschrieben haben. Außerokzidentale Beispiele werden bei Weber ohnehin nicht für sich selbst betrachtet, sondern immer im Kontrast oder in der Annäherung zum okzidentalen Typus eingeordnet – was zugleich eine entwicklungsgeschichtliche, also verzeitlichte Einordnung anderer Kulturräume entlang der okzidentalen Entwicklungslinie bedeutet.

Das Charismatische hat in diesem Schema dann die Funktion eines gründenden Ursprungsszenarios – „das Charisma als schöpferische Macht“ (WG, S.647). Aus ihr entsteht etwas Neues oder es bricht alte Ordnungen auf. Hier gibt es, wie bereits gesagt, für Weber v.a. zwei historische „Figuren“ mit ihren „Anhängern“, die zwei Ausgangsmomente des Charisma generieren: Der Prophet und seine Jünger und der Kriegsheld und seine Gefolgschaft.<sup>63</sup> Die Beziehung ist definiert über die charismatische Person und seine Anhänger, ohne eine vermittelnde Instanz, wie z.B. eine Verwaltung – die Beziehung beruht auf einer „[...] außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft [...]“ (WG, S.124) Der Prophet ist mit dem Satz: „...es steht geschrieben, — ich aber sage euch“ (WG, S.141) charakterisiert, er offenbart und schafft etwas Neues, während der Kriegsheld Neues schafft kraft der Gewalt seines Schwertes. Von diesen beiden Ursprungsszenarien ist das eine also religiös, das andere politisch: „Charisma ist typische *Anfangsers*cheinung religiöser (prophetischer) oder politischer (Eroberungs-) Herrschaften, weicht aber den Gewalten des Alltags, sobald die Herrschaft gesichert und, vor allem, sobald sie *Massen*charakter angenommen hat.“ (WG, S.147) Die Veralltäglichungsprozesse dieser zwei Ursprungsszenarien und –figuren sind wirtschaftlich bedingt. Die Wirtschaft, als dritter Herrschaftsbereich, ist dann anscheinend die Kraft, die außerhalb des politischen und religiösen stehend, deren charismatische Ursprungsszenarien veralltäglicht.

Im wesentlichen hat Weber die Entwicklung also wie folgt angelegt: Die autoritäre Herrschaft hat er in die politische und hierokratische geteilt, deren genealogischen Ursprung im Kriegsheld und Propheten angelegt, die schließlich über

---

<sup>63</sup> Weber wird noch eine dritte Figur hinzufügen, wobei diese nicht historisch und universal zu sein scheint, sondern modern und okzidental – als vorbildliche Person, Führer oder später als Demagoge formuliert: „Dem Okzident eigentümlich ist aber, was uns näher angeht: das *politische* Führertum in der Gestalt zuerst des freien „Demagogen“, der auf dem Boden des nur dem Abendland, vor allem der mittelländischen Kultur, eigenen Stadtstaates, und dann des parlamentarischen „Parteiführers“, der auf dem Boden des ebenfalls nur im Abendland bodenständigen Verfassungsstaates gewachsen ist. Diese Politiker kraft „Berufes“ in des Wortes eigentlicherster Bedeutung sind nun aber natürlich nirgends die allein maßgebenden Figuren im Getriebe des politischen Machtkampfes. Höchst entscheidend ist vielmehr die Art der Hilfsmittel, die ihnen zur Verfügung stehen.“ (PS, S.398f) „Der „Demagoge“ ist seit dem Verfassungsstaat und vollends seit der Demokratie der Typus des führenden Politikers im Okzident.“ (PS, S.415)

Veralltäglichen oder Rationalisierung in traditionelle oder moderne Formen umgewandelt werden.

## Religion und Politik

Wieso hat Weber zwei unterschiedliche, historisch universale Ursprungsszenarien entwickelt? Zur Klärung dieser Frage muss man sich nochmal in Erinnerung rufen, dass Weber bei all seinen Untersuchungen explizit von der Gegenwart des modernen Kapitalismus, des modernen Staates, mit seiner modernen Bürokratie ausgeht und dabei schrittweise Vorformen naher und ferner Vergangenheiten aufzuspüren versucht und aus diesem Erkenntnisinteresse heraus dieses Ursprungsszenario entwirft. Weber projiziert diese Szenarien also aus der Wahrnehmung seiner aktuellen Gegenwart heraus und in seiner Gegenwart gibt es einen spezifisch modernen Religionsbegriff.

Auch wenn Weber nirgendwo die Religion tatsächlich definiert, ist die in meiner Genealogie des Religionsbegriffes ausgeführte Veränderung und Isolierung des Konzepts Religion bei Weber deutlich Teil seiner Wahrnehmung geworden, was sicher auch mit seiner kulturprotestantischen Prägung zu tun hat. Für Weber schließen sich Religion und Politik gegenseitig aus. (Müller & Sigmund, 2014, S.253) In diesem Sinne hat Weber also die Religion und Politik als getrennte Sphären vor Augen, was einerseits in seiner klaren Trennung zwischen politischer und hierokratischer Herrschaft sichtbar wird, andererseits auch dadurch klar ist, dass er die religiöse und politische in Spannung zueinander sehen kann. Das wichtigste Unterscheidungskriterium dieser beiden Sphären für Weber scheint dabei v.a. die Gewalt zu sein. Die Schaffung von Neuem gewaltlos durch die „Offenbarung“ oder gewaltsam durch das „Schwert“ ist der entscheidende Unterschied beim Charisma.

Ich möchte hier nochmal in Erinnerung rufen, dass nicht nur der moderne Staat, sondern das „Gemeinschaftshandeln“ „politischer Gemeinschaften“ im allgemeinen für Weber wesentlich gewaltbezogen sind: „Unter *politischer* Gemeinschaft wollen wir eine solche verstehen, deren Gemeinschaftshandeln dahin verläuft: ‚ein Gebiet‘ [...] und [...] Menschen durch Bereitschaft zu physischer Gewalt, und zwar normalerweise

auch Waffengewalt, der geordneten Beherrschung durch die Beteiligten vorzubehalten[...].“ (WG, S.613) Nur die legitime Monopolisierung scheint den modernen Staat im spezifischen zu definieren, ansonsten ist Gewalt Kennzeichen des Politischen im allgemeinen.

Mit dieser politischen Ordnung tritt die Religion in einen entscheidendes Spannungsverhältnis, was Weber mit dem Grad an Rationalisierung in Beziehung setzt. Das beschreibt Weber auch in seinem religionssoziologischen Werk, namentlich in der *Zwischenbetrachtung* der WEWR: „Die Spannung gegenüber den *politischen* Ordnungen der Welt mußte für die konsequente Brüderlichkeitsethik der Erlösungsreligionen ebenso scharf werden. Für die magische und Funktionsgötter-Religiosität bestand das Problem nicht.“ (RS I, S.546) Magische und Funktionsgötter scheinen dabei für Weber vorhistorische Momente zu sein. Magie ist, wie wir bereits erwähnt hatten, überhaupt ein Kriterium, um unausreichende Rationalisierung zu kennzeichnen. Mit steigender Rationalität der Religion steigert sich für Weber dann auch die Spannung mit der politischen Sphäre aufgrund der Beziehung zur Gewalt. Der Prophet ist eine Rationalisierungsstufe für Weber, und unterscheidet sich von der vorhistorischen Magie. Wahrscheinlich steht der Prophet am Beginn des Geschichtlichen überhaupt, während die Magie in das Prähistorische hineinprojiziert wird, auch wenn Elemente davon, wie im Konfuzianismus, überleben können. Der Beginn der Geschichte mit dem Propheten unterscheidet dann die ihr vorhergehende, prähistorisch primitive Magie und Religionen mit Funktionsgöttern, in der es ja keinen Spannungen zwischen Politik und Religion gab.

Da die Spannung mit der Politik mit wachsender Rationalität steigt, muss konsequenterweise in der gesteigertsten Form dann die Bereiche völlig getrennt sein. Das sieht Weber – anscheinend nach dem Grad der Rationalisierung geordnet – beim Katholizismus noch nicht, bei Luther schon im Ansatz, bei den protestantischen Sekten völlig als gegeben an:

„Unter Ablehnung des Glaubenskrieges und des aktiven Widerstandsrechts gegen weltliche Vergewaltigung des Glaubens, als einer die Erlösung in das Gewaltpragma hineinverflechtenden Eigenmächtigkeit, kannte sie [*die lutherische Anstaltsreligiosität, MB*] auf diesem Gebiet nur die passive Resistenz,

bejahte dagegen die Unbedenklichkeit des Gehorsams gegen die Weltobrigkeit auch da, wo diese weltlichen Krieg befahl, weil sie, und nicht der Einzelne, die Verantwortung trage und weil die ethische Selbständigkeit der Ordnung der weltlichen Gewalt, im Gegensatz zur innerlich universalistischen (katholischen) Heilsanstalt, anerkannt wurde. Jener Einschlag mystischer Religiosität, der dem persönlichen Christentum Luthers eignete, zog hier halbe Konsequenzen. Denn die eigentlich mystische oder pneumatische, religiös charismatische, Heilssuche der religiösen Virtuosen ist naturgemäß überall apolitisch oder antipolitisch gewesen.“ (RS I, S.550)

Dementsprechend wird auch hier in der *Zwischenbetrachtung* der WEWR die Definition politischer Herrschaftsverbände aus der WG mit der Betonung der Gewalt vorangestellt und steht in äußerstem Kontrast zur Religion:

„Der Appell an die nackte Gewaltsamkeit der Zwangsmittel nach außen nicht nur, sondern auch nach innen ist jedem politischen Verband schlechthin wesentlich. Vielmehr: er ist das, was ihn für unsere Terminologie zum politischen Verband erst macht: der ‚Staat‘ ist derjenige Verband, der das Monopol *legitimer Gewaltsamkeit* in Anspruch nimmt, – anders ist er nicht zu definieren. Dem: ‚Widerstehet nicht dem Uebel mit Gewalt‘ der Bergpredigt setzt er das: ‚Du *sollst* dem Recht auch mit *Gewalt* zum Siege verhelfen, – bei eigener Verantwortung für das Unrecht‘ entgegen.“ (RS I, S.547)

Diese Trennung der Bereiche wird nur bei voller Rationalisierung als gegeben erachtet: „Die Fremdheit beider Sphären gegeneinander bei voller Rationalisierung jeder von beiden wirkt sich nun aber besonders scharf noch darin aus, daß in entscheidenden Punkten die Politik, im Gegensatz zur Oekonomik, als direkte Konkurrentin der religiösen Ethik aufzutreten vermag.“ (RS I, S.548) Aus der Fremdheit gegeneinander ergibt sich also eine Konkurrenz. Der entscheidendste Punkt dieser Konkurrenz ist die Gewalt in Form von Krieg und eine etwas sonderbar anmutende und emphatisch formulierte Folgewirkung dieser Gewaltform: „Der *Krieg* als die realisierte Gewaltandrohung schafft, gerade in den modernen politischen Gemeinschaften, ein Pathos und ein Gemeinschaftsgefühl und löst dabei eine Hingabe und bedingungslose Opfergemeinschaft der Kämpfenden und überdies eine Arbeit des Erbarmens und der alle Schranken der naturgegebenen Verbände

sprengenden Liebe zum Bedürftigen als Massenerscheinung aus, welcher die Religionen im allgemeinen nur in Heroengemeinschaften der Brüderlichkeitsethik ähnliches zur Seite zu stellen haben.“ (ebd.) Ausserdem verleiht er dem Krieger „Sinn und Weihe“ für seinen Tod. Die Gemeinschaft im Krieg fühlt sich wie eine „Gemeinschaft bis zum Tode: die größte ihrer Art.“(ebd.) Opfer, Barmherzigkeit, Liebe – alles Begriffe, die den „Religionen“ zugeschrieben werden, sind hier in säkularisierter Form der Kriegsgemeinschaft, vielleicht auch als Beschreibung der Nation, zugeschrieben, um die Konkurrenzsituation anzuzeigen.

## Schluß

Zusammenfassend kann man sagen: Weber geht von seiner Gegenwart aus, in der er die Bereiche Religion und Politik getrennt sieht, bzw. sehen will. Von hier aus definiert er zunächst politische und hierokratische Herrschaftsverbände als getrennte, aber parallel strukturierte Bereiche, die sich v.a. über das Merkmal Gewaltsamkeit unterscheiden. Mit dem Konzept des Charismas entwirft er wieder parallel angelegte historische Ursprungsszenarien, die durch die Offenbarung des Propheten und den Gewaltakt des Kriegshelden ausgedrückt sind. Der Prophet scheint am Beginn einer Entwicklung zu stehen, die in hierokratischer Herrschaft voll ausgebildet ist, während der Krieger für die politische Herrschaft den Beginn darstellt. Diese idealisierten Ursprünge dienen wahrscheinlich dazu, den Ausschluß der Bereiche genealogisch zu untermauern, während in der geschichtlichen Entwicklung die Trennung der Bereiche Politik und Religion sich erst bei voller Rationalisierung einstellt.

Weber wertet die Entwicklung einer „Religion“, einer Kultur am Grad ihrer Rationalisierung. Das Spannungsverhältnis der Religion mit der Welt, v.a. mit der politischen Sphäre, das Weber zu erkennen glaubt, wird zum Gradmesser der Entwicklung einer Religion, sie dient – bei allen außerokzidental und nichtprotestantischen Formen – zu ihrer Inferiorisierung. Dabei ist sein Wissen über diese „Religionen“ mit zweifelhaften Anschauungen durchsetzt, und haben meiner Meinung nach wenig bis gar nichts mit der Realität dieser „Religionen“ zu schaffen. Sie haben eher mit orientalistischen Zerrbildern kolonisierter Bevölkerungen zu tun,

die sich Weber, wenn auch mit vorsichtiger Ausrucksweise und metodologisch durchdachter Vorgangsweise, aneignet. Anhand der Chinastudie Webers konnten wir schon einige dieser Verzerrungen in der Darstellung Webers andeuten. Anhand seiner Vorstellungen vom Islam wird dieses Bild vielleicht deutlicher. In seinem Islambild wird sich die o.g. Trennung von Religion und Politik über die Gewaltsamkeit als sehr bedeutsam zeigen.<sup>64</sup>

## 3. Islam und Gewalt

### 3.1. Der Islam als kriegerische Religion

In dem ursprünglichen religionssoziologischen Vorhaben Webers war, wie ich bereits erwähnt habe, auch der Islam als eigener Teil vorgesehen, den Weber aber durch seinen frühzeitigen Tod nicht abschließen konnte. Verstreut über fast sein ganzes Spätwerk finden sich aber viele Aussagen zum Islam in verschiedenen Werkkontexten, v.a. in der systematischen Religionssoziologie (also den *Religiösen Gemeinschaften*) in der WG, aber auch in der WEWR, hier v.a. im Teil zu Hinduismus und Buddhismus.

Das Gesamtbild ist nur schwer zu fassen, weil wie gesagt, erstens die Ausführungen dazu nur verstreut zu finden sind; und zweitens Weber das Bild des Islam noch vervollständigen wollte. So ist sehr oft vom alten Islam die Rede, aber nur an wenigen

---

<sup>64</sup> Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß ich hier noch eines anmerken: es geht mir hier nicht darum festzustellen, ob die Trennung von Religion und Politik „richtig“ oder „falsch“ ist und schon gar nicht will ich sagen, dass alle „Religion“ gewaltsam ist, oder etwas ähnliches. Nicht weil ich normative Aussagen vermeiden möchte, gehe ich nicht auf diese Diskussion ein. Ich glaube, dass es eine falsche Einschätzung von Gewaltpotentialen verschiedener, heute unterschiedener Bereiche des gesellschaftlichen Lebens gibt, wie *der* Religion und *der* Politik. Darüber hinaus müsste man für spezifische Situationen je unterschiedlich bewerten, welche konkreten Mechanismen in welchen konkreten Kontexten jeweils zu Gewalt führen und nicht bestimmten Bereichen, Kulturen oder Religionen ein Gewaltpotential zuzuschreiben oder nicht.

Stellen auch vom mittelalterlichen Islam, und dann nur im Zusammenhang mit den Derwisch-Orden, die Weber bspw. aber anders typologisiert.

Eine erste allgemeine Charakterisierung aus der *Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)* in WG ist jener, dass der Islam, gemeinsam mit dem Judentum<sup>65</sup>, eine streng monotheistische Religion ist, (WG, S.237) und mit dem Christentum gemeinsam einen universalen Monotheismus vertritt. (WG, S.239) Bei der Typologie der Propheten steht Muhammed, mit Zarathustra, als klarstes Beispiel für einen *ethischen Propheten*, während das klarste Gegenbeispiel des *exemplarischen Propheten* durch Buddha verkörpert ist. (WG, S.255)

Der Islam ist *prädestinistisch* im Gegensatz zum Prädestinationsgedanken des Calvinismus, was im Islam fatalistische Konsequenzen gezeitigt hat. (WG, S.328f; RS I, S.102, FN2) Dann wird noch verstreut über das heilige Buch des Islam, die Bedeutung seiner Verschriftlichung und Heiligung für den „Halbanalphabeten Muhammed“ (WG, S.263), die Behandlung von Zeremonial- und Ritualnormen und Rechtsvorschriften unterschiedslos auf gleicher Linie im Koran (WG, S.330) geschrieben; im weiteren dann noch über Almosen (WG, S.333), Zinsverbot (WG, S.334) und dergleichen mehr.

Einen ganz zentralen Zug des Islam, den Weber erkannt haben will und der diese Religion von allen anderen grundsätzlich zu unterscheiden scheint, ist hier aber noch nicht benannt. Um diesen charakteristischen Zug und dessen Stellung bei Weber besser zu verdeutlichen, will ich zuerst auf eine Passage in der WEWR verweisen. In der *Einleitung* zu der WEWR findet sich eine Stelle, wo Weber verschiedenen Religionen Trägerschichten zuschreibt:

„Aber es lassen sich für die einzelnen gegebenen Religionen doch meist Schichten angeben, deren Lebensführung wenigstens vornehmlich bestimmend gewesen ist. Um einige solche Beispiele vorwegzunehmen, so war der Konfuzianismus die Standesethik einer literarisch gebildeten weltlich-rationalistischen Pfründnerschaft. [...] Der ältere Hinduismus wurde dagegen

---

<sup>65</sup> Interessant werden dabei Passagen, in denen Weber den Islam öfters mit der älteren „Jahverreligion“, also einer älteren Form des Judentums, in manchen für uns bedeutsamen Zusammenhängen gleichsetzt, so z.B. in ihrer Gewaltsamkeit.

getragen von einer erblichen Kaste literarisch Gebildeter [...] Der Buddhismus wurde von heimatlos wandernden, streng kontemplativen und weltablehnenden Bettelmönchen propagiert.[...] Der Islam war in seiner ersten Zeit eine Religion welterobernder Krieger, eines Ritterordens von disziplinierten Glaubenskämpfern, nur ohne die sexuelle Askese der christlichen Nachbildungen in der Kreuzzugszeit. Im islamischen Mittelalter aber erlangte der kontemplativ-mystische Sufismus, und aus ihm hervorwachsend das Bruderschaftswesen des Kleinbürgertums [...] eine mindestens ebenbürtige Rolle [...] Das Judentum war, seit dem Exil, die Religion eines bürgerlichen »Pariavolkes« [...] Das Christentum endlich begann seinen Lauf als eine Lehre wandernder Handwerksburschen. Es war und blieb eine ganz spezifisch städtische, vor allem: bürgerliche, Religion in allen Zeiten seines äußeren und inneren Aufschwungs, in der Antike ebenso wie im Mittelalter und im Puritanismus. Die Stadt des Okzidenten in ihrer Einzigartigkeit gegenüber allen andern Städten und das Bürgertum in dem Sinne, in welchem es überhaupt nur dort in der Welt entstanden ist, war sein Hauptschauplatz, für die antike pneumatische Gemeindefrömmigkeit ebenso wie für die Bettelorden des hohen Mittelalters und für die Sekten der Reformationszeit bis zum Pietismus und Methodismus hin.“ (RS I, S.239f)

Die einzige Religion, die hier typologisch in ihrer Trägerschicht mit Gewalt in Zusammenhang gebracht wird, ist der Islam – und auch der Sufismus mit dem Kleinbürger als Trägerschicht im „islamischen Mittelalter“ kann sich nur neben diesen anscheinend bleibenden Grundzug dazugesellen. An dem kriegerischen, gewaltsamen Charakter des „alten Islam“ dürfte sich also im Grunde außerhalb des Sufismus nichts geändert haben, wahrscheinlich noch bis in die Zeit Webers hinein. Wenn es im Christentum hingegen kriegerische Orden gab, so wie in der Kreuzzugszeit, waren diese nur „Nachbildungen“ des islamischen Vorbilds. Die Einzigartigkeit des Christentums liegt v.a. in dem städtischen, bürgerlichen Charakter, durch den sich ja bekanntlich auch Weber selbst geformt sieht.<sup>66</sup> Einzig die

---

<sup>66</sup> Man könnte diese Trägerschichten auch wie folgt interpretieren, obwohl man vielleicht dabei den Bogen überspannen würde: Weber, der sich ja selbst explizit als städtischen Bürger sieht, sieht im Christentum eben diese Schicht wirksam bis zum protestantisch-reformatorischen Ende ihrer

„alte Jahvereligion“ scheint eine Ähnlichkeit in dieser Beziehung zu haben, v.a. im „Vertrauen des Kriegers auf die gewaltige Macht des eigenen Gottes“ (WG, S.326) und vielleicht der Calvinismus.

Die gesamten Darstellungen des Islam sind im Werk Webers, soweit ich sie erfassen konnte, fast durchgängig vom Bild der kriegerischen Religion geprägt. Der Glaubenskampf, bzw. der Glaubenskämpfer ist überhaupt erst eine Schöpfung des Islam:

„Mit ritterlichem Standesgefühl vereinbar ist die prophetische Religiosität naturgemäß da, wo sie ihre Verheißungen dem *Glaubenskämpfer* spendet. Diese Konzeption setzt die Exklusivität des einen Weltgottes und die sittliche Verworfenheit der Ungläubigen als seiner Feinde, deren unbehelligte Existenz seinen gerechten Zorn erregt, voraus. Sie fehlt daher der Antike im Okzident ebenso wie aller asiatischen Religiosität bis auf Zarathustra. Aber auch hier fehlt noch der direkte Zusammenhang des Kampfs gegen den Unglauben mit den religiösen Verheißungen. Diesen hat zuerst der Islâm geschaffen. Vorstufe und wohl auch Vorlage dafür waren die Verheißungen des jüdischen Gottes an sein Volk, wie sie Muhammed, nachdem er von einem pietistischen Konventikelführer in Mekka zum Podestà von Jathrib-Medîna geworden und von den Juden als Prophet endgültig abgelehnt war, verstand und umdeutete.“  
(WG, S.270f.)<sup>67</sup>

Auch in nicht auf den ersten Blick vermuteten Zusammenhängen sieht Weber diesen Charakterzug der Gewaltsamkeit am Werk, so dienen bspw. Almosen den unbemittelten Glaubenskämpfer, und nicht den unbemittelten Mönchen, wie im Buddhismus, oder den unbemittelten Glaubensgenossen, wie im Christentum. (WG,

---

Entwicklung. Im Konfuzianismus und auch tw. Hinduismus ist das von Weber abgelehnte Bildungsbürgertum vertreten, die „deutschen Mandarine.“ Die Juden sollen wahrscheinlich als „Pariavolk“, die These gegen Sombart stützen, dass sie keine Wirkung auf den Kapitalismus haben konnten. Im Buddhismus sieht Weber vielleicht wetflüchtige katholische Mönchsorden. Im Islam hingegen scheint er das zu sehen, was eine Religion gerade nicht sein sollte: politisch und kriegerisch gewaltsam – das was eigentlich dem Staat überlassen sein sollte. Das es diesen Zusammenhang allein in der orientalistischen Imagination Webers oder seiner Quellen gibt, muss ich hier nicht erwähnt werden.

<sup>67</sup> In dieser Passage sieht man auch, dass Weber eine altjüdische Vorlage für die Gewaltsamkeit des Islam im Sinn hatte.

S.333) Auch der Fatalismus, der aus dem Prädeterminismus des Islam und aus dem ähnlich gelagerten Prädestinationismus des Puritanismus folgt, zeitigt im Islam völlig unterschiedliche Wirkungen: „Die rücksichtslose Selbstvergessenheit der unter dem religiösen Gebot des Glaubenskrieges zur Welteroberung stehenden, islâmitischen Glaubenskämpfer der ersten Generationen, ebenso wie der ethische Rigorismus, die Legalität und rationale Lebensmethodik der unter dem christlichen Sittengesetz stehenden Puritaner, folgten beide aus dem Einfluß jenes Glaubens.“ (WG, S.328f.) Dass die „Selbstvergessenheit“ noch mit dem Adjektiv „rücksichtslos“ gekennzeichnet werden musste, ist bezeichnend für den Ton Webers im Zusammenhang mit dem Islam. Der Calvinismus scheint hingegen den Islam ähnlicher zu sein, v.a. in der Cromwellschen Heeren erkennt Weber ähnliche Motivation für einen Glaubenskampf – ausgerechnet ein Beispiel aus der Zeit der europäischen „Religionskriege.“ Dieser Zug ist aber nicht wesenhaft für den Calvinismus, sondern scheint sich nur in bestimmten historischen Momenten, wie den eben genannten, gezeigt zu haben.

Aber auch in vom Islam völlig unabhängigen Bereichen stellt Weber Analogien her, wie z.B. in der Konfuzianismusstudie, wo Weber unter Heterodoxien den Taiping-Aufstand des Tien-Wang in China von 1850-1864 anführt. Siniša Malešević beschreibt diesen Aufstand in seinem Buch *The Rise of Organised Brutality* als den möglicherweise blutigsten Aufstand der Menschheitsgeschichte. Die christlich millenaristische Bewegung des *Himmlischen Königreich des Friedens* hatte auf ihrem Höhepunkt eine Armee von 500.000 Mann. Die blutige Niederschlagung dieses Aufstands – mithilfe europäischer Mächte, v.a. britischer und französischer Truppen – kostet dann unvorstellbaren 20 bis 30 Millionen Menschen das Leben. (Malešević, 2017, S. 125f.) Sogar bei dieser christlich millenaristischen Bewegung im konfuzianistischen China findet Weber Parallelen zum Islam: „Der angeblich einer verbauerten adligen Sippe angehörige Stifter, ein schwer epileptischer Ekstatiker, war, wie die byzantinischen Bilderstürmer vom Islam, [...] vielleicht mit durch Einfluß protestantischer Missionen und der Bibel angeregt, in seiner Bildung jedoch konfuzianisch geschult (im Staatsexamen durchgefallen) taoistisch beeinflusst. [...] diese eigentümliche, an den Eklektizismus Muhammeds erinnernde Mischung christlicher mit konfuzianischen Formen war das Resultat.“ (RS I, S.505) Obwohl dieser tragische Aufstand nicht im entferntesten etwas mit dem Islam zu tun hat, scheint Weber überall dort, wo

religiöse Gewalt ins Spiel kommt, den Islam heranzuziehen: „epileptischer Ekstatiker“ scheint schon eine Anspielung an Muhammed zu sein, die islamischen Bilderstürmer und schließlich der völlig unnötige Verweis auf den Eklektizismus Muhammeds stellen das ganze in einen Kontext, den es nicht gibt. Hingegen ist die Bewegung nur „vielleicht“ durch protestantische Missionen und Bibel angeregt, sicher ist aber die konfuzianische Schulung und taoistische Beeinflussung. Dabei ist es völlig nebensächlich, dass der christlich-europäische Einfluß heruntergespielt wird, dieser dürfte tatsächlich wenig Einfluß gehabt haben, wie auch Malešević anmerkt; viel wichtiger scheint mir die Ausblendung des kolonialen Kontextes, der hier sichtbar wird und, wie bereits gesagt, eine Grundhaltung Webers darstellt. In der Folge wird Weber auch ausführlich christliche Elemente der Lehre der Bewegung anführen, aber den kolonialen Kontext zur Gänze ausblenden. (RS I, S.505ff)

In der Hinduismus-Studie gibt es wesentlich mehr Hinweise auf die Gewaltsamkeit *des* Islam. Hier ist von „Zwangskonversionen zum Islam“ (RS II, S.8) und vom „fanatischen Bildersturm und energischer islamischer Propaganda“ (RS II, S.130) die Rede. Der Buddhismus war „widerstandsunfähig gegenüber äußerer Gewalt, vor allem gegenüber dem Islam.“ (RS II, S.251) Der Islam hatte überhaupt eine „furchtbare Zerstörung der Idole aller hinduistischen Religionen“ (RS II, S.251f.) eingeleitet. Im Wesen des Islam gab es eine „Antipathie gegen Mönchsaskese [...] vor allem die buddhistischen Mönche, waren es daher zuerst, die er rücksichtslos abschlachtete. [...] Waren diese vernichtet, so war es mit der Gemeinschaft zu Ende, und tatsächlich haben auch nur Spuren ihrer Existenz den islamischen Einbruch überlebt. So gründlich war die Vernichtung [...]“ (RS II, S.252) Es folgen dann die Begriffe „Fremdherrschaft“, „Verfolgung“, „Vernichtung“, „Konversion“ im Zusammenhang mit der islamischen Herrschaft im indischen Subkontinent.

Im antiken Judentum fand Weber dann Parallelen zum Islam in seiner angenommenen beduinischen Herkunft, wo beide, Islam und antikes Judentum oder die alte Jahverreligion, anscheinend ihre Inspiration hatten: „Das großartigste Beispiel eines ordensartigen Verbandes von prinzipiell ganz der gleichen Art war auf dem gleichen Boden natürlich: der Islam und die ihm angehörigen kriegerischen Orden, [...]“

## 3.2. Die Weltreligionen und politische Ordnung

Diese Gewalttätigkeit, die den Islam für Weber kennzeichnet, ist für uns deshalb bedeutsam, weil Religion und Politik (und die ihr inhärente Gewaltsamkeit) bei Weber sich gegenseitig ausschließende Bereiche sind – wie wir schon gesehen haben. Die grundsätzliche Spannung des Religiösen mit dem Politischen hatten wir bereits dargelegt.

Im Unterschied zu ähnlichen Passagen in der *Zwischenbetrachtung* der WEWR kommt in der Religionssystematik in der WG beim Spannungsverhältnis der Religion mit der politischen Ordnung ein entscheidendes Merkmal noch stärker dazu – die Liebe. Sie ist in der christlichen Liebesreligion oder im mystischen Liebeskosmismus wirksam: „Gleich scharf und aus gleichen Gründen gerät der religiöse Liebeskosmismus, in irgendeiner Weise aber jede rationale ethische Religiosität in Spannung mit dem Kosmos des *politischen* Handelns, sobald eine Religion dem politischen Verband gegenüber überhaupt einmal Distanz gewonnen hat.“ (WG, S.337) Und von der „christlichen Liebesreligion“ spricht Weber als einer „apolitischen“ (ebd.). Schließlich setzt die Aussage, dass „[...] die radikalste Forderung der Brüderlichkeitsethik: dem Bösen nicht mit Gewalt zu widerstehen, welche dem Buddhismus mit der Predigt Jesu gemeinsam ist“, auch den Buddhismus in die Nähe des Christentums.

Ganz anders gelagert ist die Angelegenheit im Islam. Nachdem der Islam als durch und durch gewalttätige Religion gezeichnet wurde, kann Weber schließlich konsequenterweise folgendes sagen: „Ein Konflikt besteht andererseits da gar nicht, wo eine Religiosität die gewaltsame Propaganda der wahren Prophetie zur Pflicht macht, wie der alte Islâm, der auf Universalismus der Bekehrung bewußt verzichtete und die Unterjochung wie die Unterwerfung der Glaubensfremden unter die Herrschaft eines dem Glaubenskampf als Grundpflicht gewidmeten herrschenden Ordens, nicht aber die Erlösung der Unterworfenen als Ziel kennt.“ (WG, S.340) Der Islam kann aufgrund dieser Qualität auch „keine universalistische Erlösungsreligion [sein]. Der gottgewollte Zustand ist gerade die Gewaltherrschaft der Gläubigen über

die geduldeten Ungläubigen, und also die Gewaltsamkeit als solche kein Problem.“ (ebd.)<sup>68</sup>

Daneben hat zwar auch der Konfuzianismus keine Spannungen mit der politischen Sphäre, hier aber nicht aus seiner Gewaltsamkeit heraus, sondern aufgrund der magischen Elemente (ebd.), die anscheinend als „primitives“ Element in dieser relativ „rationalen“ Kultur überleben konnten.<sup>69</sup> Weber hatte ja bereits darauf verwiesen, dass die (anscheinend vorhistorische) Magie keinen Konflikt mit der politischen Ordnung kennt; sie kennt aber auch keinen Glaubenskampf. In diesem Zusammenhang setzt Weber auch die alte Jahverreligion: „Den Begriff des »Glaubenskampfs« freilich konzipiert eine magische Religiosität nicht. Aber politischer Sieg und vor allem Rache an den Feinden sind für sie und auch für die alte Jahverreligion der eigentliche Gotteslohn.“ (WG, S.338)

Der Islam als „Muhammeds von Grund aus politisch orientierte Religion“ (WG, S.253), scheint die einzige, *grundlegend* gewalttätige Religion zu sein und steht damit im denkbar äußersten Gegensatz zur „apolitischen Liebesreligion“ des Christentums im allgemeinen und dem vollends rationalisierten Puritanismus im besonderen. In der Vorstellung Webers ist also der Islam das, was eine Religion nicht sein/werden sollte. In der Vorstellung Webers entspricht sie dem am wenigsten, was Religion nach protestantischem Vorbild sein sollte – innerlich und apolitisch.

Mir geht es hier nicht darum, jetzt aufzuzeigen, weshalb dieses Bild womöglich falsch ist. Man sollte natürlich nicht annehmen, das dieses Islambild – genausowenig wie das Bild des Konfuzianismus und Taoismus, des Hinduismus und Buddhismus, ja sogar des Christentums – sehr viel mit der „Realität“ dieser über weite Teile der Welt ausgebreiteten, langen historischen Entwicklungen ausgesetzt und sonst auch sehr

---

<sup>68</sup> Wo sich im Christentum ähnlich Züge wie die des Islam zeigen, sind sie nur in bestimmten radikalisierten Konstellationen und dann nur abgeschwächt vorhanden: „Eine gewisse Verwandtschaft damit zeigt die innerweltliche Askese dann, wenn sie, wie der radikale Calvinismus, die Herrschaft der zur »reinen« Kirche gehörigen religiösen Virtuosen über die sündige Welt zu deren Bändigung als gottgewollt hinstellt, wie dies z.B. der neuenglischen Theokratie, wenn nicht ausgesprochenmaßen, so doch in der Praxis, natürlich mit allerhand Kompromissen, zugrunde lag.“ (WG, S.340)

<sup>69</sup> Ich hatte bereits weiter oben darauf verwiesen, dass auch Leopold von Ranke von China sagen kann, dass sie trotz ihrer lang zurückreichenden Chronologie noch heute in einem natürlichen Zustand verharren würde und die Bedingungen der „Urwelt“ in sich erhalten hätte.

komplexen religiös-kulturellen Gebilden, zu tun haben könnte. Es geht vielmehr darum, wo Weber innerhalb der abendländischen Ordnung des Wissens und der Macht die Religion verortet, und wo im speziellen „den“ Islam. Die Frage ist also: Welche Linien verliefen zu Weber, liefen durch ihn hindurch und gelangten in unsere gegenwärtigen Vorstellungen – und prägen uns immer noch. Weber ist sicher ein umfassend und relativ vorsichtig arbeitender, aber vielleicht deshalb umso mehr seinen kulturellen Geprägtheiten ausgelieferter Wissenschaftler gewesen. Die Ausschließung kolonialer Zusammenhänge hat vielleicht auch etwas damit zu tun.

## Der koloniale Kontext

Wie auch bei der Chinastudie gibt es auch für den Islam einen spezifisch deutschen, kolonialen Kontext, den Weber wieder ignoriert. Die Kolonien Deutschlands in Afrika umfassten auch viele Gebiete mit muslimischer Bevölkerung. Es gab immer wieder Zwischenfälle und Aufstände, die auf diese muslimischen Bevölkerungen zurückgeführt wurden. Rebekka Habermas fasst einige davon im Zusammenhang mit der Wahrnehmung der deutschen Öffentlichkeit wie folgt zusammen:

„In August 1888, the violent conflicts that broke out in the protectorate of German East Africa were allegedly started by fanaticized ‚Mohammedans.‘ [...] In 1906, in turn, rumors circulated in the German colony of Togo about a Mahdi by the name of Malam Musa. [...] in 1907, conflicts between German colonial troops and rebels of another Mahdi were reported in northern Cameroon. In 1908 reports spread about dangerous Muslims from German East Africa who, spurred on by letters from Mecca, threatened to band together. German newspapers were soon full of the so-called Mecca Letter Affair, giving fresh fuel to discussions about the importance of Islam. It was assumed that the Maji-Maji uprisings in German East Africa, which were clearly directed against colonial rule, had a direct connection to the Mecca Letter Affair, so attention now focused once again on the ostensibly fanatical character of Islam.“ (Habermas, 2012, S.142f.)

Es gab also einen starken kolonialen Bezug des Deutschen Reichs zu muslimischen Bevölkerungen – mit erheblichen „Problemen“, die in deutschen Zeitungen auch lautstark diskutiert wurden. Solche Ereignisse haben Habermas zufolge eine rege Islam-Debatte um die Jahrhundertwende mit angefacht.<sup>70</sup>

Dazu kam, dass 1902, 1905 und 1910 drei „Kolonialkongresse“ in Deutschland abgehalten wurden, wo an der Kolonialfrage interessierte Professoren, involvierte Kolonialbeamte und Missionare diskutierten. 1905 zählte man bereits 2.000 Besucher. Hier erreichte auch die Islamdebatte einen ersten Höhepunkt.<sup>71</sup> (Habermas, 2012, S.125) Es gab durchaus verschiedene Standpunkte bei diesen Debatten rund um den Islam in den Kolonien, wobei zwei signifikant waren: Die Missionare einerseits setzten Muslime in Verbindung mit Sklavenhandel und sahen sie als schlechte Arbeiter, die leichtgläubig und „fanatisch“ anti-kolonial zugleich waren. Die gelehrten Orientalisten hingegen hatten moderatere Ansichten und würdigten auch die kulturellen Verdienste des Islam. Wichtig ist aber, dass bei diesen Debatten, Habermas zufolge, zum ersten Mal der Islam als Religion in das Interesse der Öffentlichkeit außerhalb akademischer Zirkel geriet. Zuvor hatte es schon Interesse am Orient gegeben, aber eher in Harembeschreibungen und sonstigen Geschichten aus einer längst verfallenen Zivilisation, ohne einen explizit religiösen Bezug aufzuweisen. (ebd., S.127ff.) Also nicht nur im Rahmen des Kulturkampfes war die Religion in Deutschland ein Thema geworden, sondern auch im kolonialen Kontext wurde nun über Religion diskutiert. Neben den Debatten über Protestantismus, Katholizismus und Judentum reihten sich jetzt Debatten über den Islam ein – und diese hatten einen explizit kolonialen Kontext.

Weber hat diese Debatten sicher mitbekommen, denn seine religionssoziologische Phase fällt in dieselbe Zeit. Der prominenteste Orientalist dieser Zeit, Carl Heinrich

---

<sup>70</sup> Außerdem gab es noch Beziehungen zum Osmanischen Reich, die aber Habermas zufolge bis zum Ersten Weltkrieg kaum Auswirkungen auf die Islam-Debatte hatten.

<sup>71</sup> Ein Beitrag zum Kolonialkongress mit dem Titel: „Der Islam eine Gefahr für unsere afrikanischen Kolonien“ von einem Pastor Julius Richter, zeigt die Stimmung der Diskutanten. Die ersten Sätze dieses Beitrags beginnen wie folgt: „Unsere nachfolgenden Ausführungen beschränken sich auf Kamerun, Togo und Deutsch-Ostafrika; nur diesen Kolonien droht die Gefahr der Islamisierung; in diesen drei Kolonien aber sehen wir Missionsfreunde in dem Islam einen gefährlichen Feind unserer Kolonialentwicklung, ja der Kultur Afrikas überhaupt, heraufziehen.“ (Verhandlungen Kolonialkongress, 1906, S.510)

Becker, war in diese Islam-Debatten involviert. Am Kolonialkongress von 1910 diskutierte er auch über die „Verbreitung des Islam“. C.H.Becker war Teil des Freundeskreises Webers. (ebd., S.126) Die Phase seines Schaffens, in der die WEWR und die WG fällt, beginnt auch nach 1910. In diesen beiden Werkzusammenhängen kommt dann auch der Islam am meisten vor. Auch wenn Weber den kolonialen Kontext zu ignorieren scheint, kann man denke ich davon ausgehen, dass es einen Einfluss auf ihn gehabt haben muss.

C.H.Becker teilte zwar die Stimmung einer Gefahr, die vom Islam ausgehen könnte, aber vertrat daneben sehr moderate Einstellungen, würdigte z.B: die Kulturbedeutung des Islam. Die Idee, dass der Islam eine kriegerische Religion sei, stammt eher von einem anderen Orientalisten, von Ignaz Goldziher's „Vorlesungen über den Islam“, in denen Religionskrieg und Welteroberung als kennzeichnend für den frühen Islam erachtet werden. (MWG I.22.2, S.41f.) Weber hat zwar nicht die aggressiv-feindliche Rethorik der Missionare übernommen, aber auch nicht die moderatere Ansicht seines unmittelbaren akademischen Umfelds, wie C.H.Becker, oder anderen Orientalisten dieser Zeit.

Mit dem Ersten Weltkrieg, wo eine veränderte außenpolitische Situation im Zusammenhang mit dem Osmanischen Reich und der Kolonialpolitik entsteht, werden die Themen moderater formuliert: Orientalisten, die z.B. den Islam mit Fanatismus verknüpften, fühlten sich nun gezwungen, auch positive Seiten anzuführen. (Habermas, 2012, S.148) Max Weber scheint auch hiervon relativ unbeeindruckt geblieben zu sein, obwohl nicht klar ist, ob er überhaupt im und nach dem Weltkrieg im Bezug zum Islam etwas in seinen Arbeiten geändert hat.

### 3.3. Schluß

Webers Arbeiten zum Islam sind zwar nicht vollständig ausgearbeitet – es fehlt die eigenständige Islamstudie – und sie beinhaltet auch durchaus neutralere Zugänge – v.a. im Zusammenhang mit Derwisch-Orden wird ein anderes Bild danebengestellt –, aber die wesenhafte Verbindung zur Gewalt ist doch zentral und sehr explizit im Islambild Webers.

Gewalt ist ja, wie wir gesehen haben, nach Weber auch das eindeutigste Kriterium, dass die religiöse von der politischen Sphäre trennt, wobei diese beiden Sphären über das Charisma-Konzept Webers bereits in ihrem genealogischen Ursprungsfiguren getrennt sind: Der Prophet und der Krieger. Diese beiden Bereiche scheinen im Islam von Beginn an ineinander kollabiert zu sein. Nicht nur ist die Religion des *Propheten* Muhammed grundlegend politisch, sie ist auch *kriegerisch*.

Dieses Bild *des* Islam, als einer politischen *und* gewaltsamen Religion, dürfte uns ziemlich bekannt vorkommen. Mehr als hundert Jahre nach den kolonialen Islam-Debatten um die Jahrhundertwende, haben wir noch immer sehr ähnliche Bilder im Kopf.

Näürlich behaupte ich nicht, dass Weber dieses Bild geschaffen hätte. Weber steht hier vielmehr als exemplarisches Beispiel dafür, wie solche Bilder in wissenschaftlich „objektive“, Neutralität suggerierende Zugänge transformiert werden können und deshalb länger überleben, als sie es sonst tun würden. Diese Transformation muss auch nicht bewusst geschehen. Die Replikation dieses kolonial verzerrten Islambilds aus der Jahrhundertwende dürften auch vor und im Gefolge Webers noch viele andere vollzogen haben.

Vereinfacht und auf unser Abschlußargument hin zusammengefasst kann man folgendes sagen: Die Wahrnehmung des Islam als gewaltsame „Religion“ hat zunächst mit der Ausentwicklung der modernen Kategorie „Religion“ zu tun. Diese Kategorie ermöglicht es „den“ Islam als „Religion“ zu klassifizieren, der dann als politisch und gewaltsam markiert werden kann. Gleichzeitig ist „die Religion“, zumindest in der modernen europäischen Vorstellungswelt, etwas innerliches, apolitisches, gewaltloses, wodurch sich eine maximale Spannung mit „dem Islam“ und „dem Westen“ ergibt. Diese räumlich-kulturelle Unterscheidung trifft sich mit einer verzeitlichten Unterscheidung, die ein Entwicklungsgefälle darstellt, das sich dem kolonialen Raum-Zeit-Regime der Moderne einfügt. Der Islam ist am Ende eine gewalttätige, rückschrittliche, politisierte „Religion“, die noch nicht in der Gegenwart angekommen ist.

## Schlußbetrachtung und Ausblick

Ich habe versucht, in dieser Arbeit mehrere genealogische Stränge so nachzuzeichnen, dass zu unserer heutigen Wahrnehmung von – leider allzu aktuellen – Phänomenen ein Zusammenhang hergestellt werden kann. Mit der Genealogie des kolonialen Raum-Zeit-Regimes der Moderne und jener der Begriffe Religion/Weltreligion habe ich versucht, exemplarisch am Werk Webers, die Linien ihrer Konvergenz darzustellen, die bis in unsere Gegenwart hineinwirken. Ich glaube, die Beziehung von Religion und Politik, von *dem* Islam und Gewalt, dürften die Aktualität am eindrucklichsten vermittelt haben.

Am Anfang meines Erkenntnisinteresses stand für mich auch die Wahrnehmung von „religiöser“ Gewalt, die im öffentlichen Diskurs nur *dem* Islam wesenhaft zuordenbar zu sein schien. Am Ende hat sich diese Idee auch bei Weber und in der Islam-Debatte seiner Zeit schon gefunden. Dabei bemerkt Rebekka Habermas, dass die aktuellen Diskussionen um einiges schärfer sind, als sie es zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren.

Eine wichtige Erkenntnis, die ich dabei vermitteln wollte, ist die, dass auch aktuelle Probleme – mehr als ein halbes Jahrhundert nach der erkämpften Dekolonisierung vieler Teile der Welt – noch immer koloniale Bezüge aufweisen, die es noch weiter aufzuarbeiten gilt. Dabei spielt der Kulturalismus als neue Form, z.B. um Interventionen zu legitimieren, eine besondere Rolle.

Schon antike Imperien sahen Menschen außerhalb ihrer Reiche als Barbaren an, und oft nicht einmal als Menschen. Der mittelalterliche und frühneuzeitliche Kolonialismus hat diese antiken Vorstellungen der Entmenschlichung von Neuem übernommen, wie wir das schon im Kapitel zur kolonialen Raumzeit erwähnt haben. Die ganze moderne Klassifikation von Rassen entstand aber erst im modernen kolonialen Kontext: Im 17. Jahrhundert begann man, den Begriff „Rasse“ auch erstmal für Menschen anzuwenden. (Steinmetz, 2016, S.1) Erst später sahen sich moderne Kolonialreiche – durch immer herausforderndere Diskurse gegen den Kolonialismus – dazu gezwungen, sich zu legitimieren: biologische und/oder kulturelle Inferiorität

sollte die Unfähigkeit der indigenen Bevölkerung, sich selbst zu regieren, demonstrieren. Ein Weg dabei war es, zivilisatorische und kulturelle Rückständigkeit und religiöse Differenz zu betonen. (ebd, S.2) Die biologische Inferiorität von Rassen, Rassenhygiene, sozialdarwinistische Zugänge und ähnliches waren ja, wie bereits angedeutet, weit verbreitet, v.a. auch in deutschsprachigen Raum und auch unter Soziologen. Alfred Ploetz hatten wir schon erwähnt, aber auch Ludwig Gumplowicz, Alfred Vierkandt, Albert Schäffle und andere haben sich explizit mit Rasse und Kolonialismus auseinandergesetzt, nicht immer „wertbehaftet“ aber auch nicht immer „werturteilsfrei“. Max Weber hingegen, obwohl es ihm keineswegs an imperialistischen, machtpolitischen Ideen für Deutschland fehlte, ja er sogar mit seinem Bruder Alfred stark für eine informelle Vormachtstellung Deutschlands in Mitteleuropa warb (Mommsen, 2004), hatte keine Überseekolonien für Deutschland im Sinn. Und auch ein biologischer Rassismus findet sich bei Weber nicht.

Die Art, in der Themen der Rasse und des Kolonialismus im deutschsprachigen Raum im 19. Jahrhundert diskutiert wurden, bot und bietet aber – v.a. nach dem Holocaust – keine Anschlussmöglichkeit für neuere neokoloniale Argumentationen für das 20. und 21. Jahrhundert. Die neueren Legitimationen mussten subtiler gestaltet sein und bedurften anderer Grundlagen. Max Weber war – vielleicht nicht seiner Intention, aber doch seiner Rezeption nach – sehr wirksam für diese neue Art der Legitimation.

J.M. Blaut hat die Evolution westlicher rassistischer Argumentationen wie folgt beschrieben: „Putting the matter in a somewhat over-simplified form, the dominant racist theory of the early nineteenth century was a biblical argument, grounded in religion; the dominant racist theory of the period from about 1850 to 1950 was a biological argument, grounded in natural science; the racist theory of today is mainly a historical argument, grounded in the idea of culture history or simply culture. Today's racism is cultural racism.“ (Blaut, 1992, S.289) Spätestens nach den 1950er Jahren dürfte es also keinen legitimen Platz mehr für einen biologischen Rassismus gegeben haben, den dann der kulturelle Rassismus ablöst. Im westlichen kulturellen Rassismus oder Kulturalismus – eine Bezeichnung, die ich bevorzuge – wird der „Weiße“ durch den „Europäer“ ersetzt. In diesem Zusammenhang sieht Blaut Webers Rolle als zentral an: „In a manner of speaking, Weber was the godfather of cultural racism.“ (Blaut, 1992, S.294) Diese sicher sehr zugespitzte Formulierung kann man

dadurch entschärfen, dass Blaut davon ausgeht, dass kultureller Rassismus nicht so reflektiert ist, wie es der biologische war: "Those scholars who advocate one or another form of it are people who believe that they are dealing with facts, and with the policy implications of these facts. Most of them reject prejudice and are not prejudiced. They simply believe that there are straightforward empirical reasons, grounded in cultural differences, which explain why some groups and individuals are backward." (ebd., S.296) Auch andere Autoren kommen im Zusammenhang mit Webers Rolle zu ähnlichen Schlüssen. Andrew Zimmerman vermerkt, dass „Max Weber was perhaps the first theorist of what Etienne Balibar has called ‘neoracism,’ a racism that denies the importance of biological race while working out a system of cultural differences that functions as effectively as race as a means of underwriting political and economic inequality.“ (Zimmerman, 2006, S.53) Wolf D.Hund kommt in seiner Arbeit zum Rassismus in der Soziologie zu folgendem Schluss: „[Weber] substituted the biological concept of racism with a cultural approach. Weber’s Occidentalism did not require the category of race to discriminate against non-European others.“ (Hund, 2014, S.23)

Kulturalismus umschreibt, denke ich, den späten Zugang Webers am ehesten. Aber dieser Zug von Weber ist oft heruntergespielt worden, mit dem Zeitgeist erklärt oder in den ausserwissenschaftlichen Bereich privater politischer Ansichten verlagert worden. Es ist nicht nur rein soziologiegeschichtliches Interesse, dass mich in der Betonung dieses Zugs von Max Weber geleitet hat. Wie schon gesagt, gab es in Webers Zeit viele, offen biologisch rassistische, explizit sozialdarwinistische Ansätze, die aber nach dem Zweiten Weltkrieg wohl keine wirkliche Anschlussmöglichkeit mehr darboten. Der kulturelle Rassismus oder Kulturalismus hingegen wird heute immer deutlicher und offensichtlicher formuliert und er basiert immer weniger auf ethnischen, sprachlichen oder sonstigen Unterscheidungsmerkmalen, sondern immer mehr auf religiösen Kriterien. Auch wenn Weber heute nicht mehr so oft dafür angestrengt wird, gibt es Grundlagen die in der Mitte des vorigen Jahrhunderts gelegt worden sind. So ist die Theoriebildung rund um die Modernisierungstheorien Mitte des 20.Jahrhunderts Blaut zufolge der stärkste Ausdruck des Kulturalismus und haben v.a. mit Weber zu tun: „One of the most interesting and important aspects of

this theorybuilding campaign was the deification of Max Weber by various groups of social scientists [...]“ (Blaut, 2000, S.293)

Das hat mit der – vielleicht auch etwas verzerrten – Rezeption von Webers Eurozentrismus zu tun, die Blaut unter dem Titel „European miracle“ subsumiert. In seiner Arbeit zu acht eurozentristischen Historikern stellt Blaut Max Weber an den Anfang seiner Darstellung und meint, dass die folgenden englischsprachigen, vorrangig US-amerikanischen Historiker alle von Weber beeinflusst waren. (Blaut, 2000, S.13)<sup>72</sup> Diese mit den Übersetzungen Talcott Parsons eingeleitete US-amerikanische Rezeptionsgeschichte Webers dürfte gar nicht so unwesentlich sein. Auch wenn die Details von Webers Werk nicht immer übernommen wurden, und auch bei den Übersetzungen selektiv vorgegangen wurde, hatte sich in manchen Bereichen ein *Weberian approach* etabliert. In der Staatswissenschaft verweist Andreas Anter darauf, dass sich v.a. in der amerikanischen Staatstheorie ein *Weberian approach* etabliert hat, der einer Renaissance der Staatstheorie gefolgt ist, die hauptsächlich *Weberian* war. (Anter, 2016, S.13) Blaut hat v.a. bestimmte Elemente in der Argumentationen von eurozentristischen Historikern als *Weberian* bezeichnet, v.a die Kontrastierung von traditionellen zu modernisierenden Gesellschaften, die in der Tradition das Problem sahen. (Blaut, 2000, S.26f.) Diese Beispiele könnten noch vermehrt werden. Wichtig ist festzuhalten, dass Weber im US-amerikanischen Raum einen gewissen Einfluss hatte.

In einer anderen Arbeit wäre es interessant zu sehen, wie weit Webers Kulturalismus sich auch auf politisch einflussreiche Wissenschaftler, wie z.B. Samuel Huntington, ausgewirkt hat. Die Thesen in seinem Buch „Kampf der Kulturen“, eine dem deutschen Kontext besser entsprechende Übersetzung des englischen Originals („The Clash of Civilizations“), hat auch zur Legitimierung der desaströsen Entwicklungen nach dem 11.September 2001 beigetragen. Max Weber wird von Huntington gleich zu Beginn seines Buches an den Anfang einer Reihe von Vordenkern gestellt. (Huntington, 1996, S.40) Darüber hinaus wird er noch an einer anderen Stelle

---

<sup>72</sup> Dabei ist Blaut überzeugt von dem speziellen Einfluss Webers für jegliche moderne Geschichtsschreibung und auch seine bedeutende Stellung für die Sozialwissenschaft: „He is rightly considered to have been one of the greatest social scientists of his time. He laid down much of the foundation for modern sociology. His historical works are exceedingly important.“ (Blaut, 2000, S.14)

bemüht, wo Huntington den Bezug von Kulturen, oder *civilizations*, zur Religion herstellen will: „Religion is a central defining characteristic of civilizations, and, as Christopher Dawson said, ‚the great religions are the foundations on which the great civilizations rest.‘ Of Weber's five ‚world religions,‘ four – Christianity, Islam, Hinduism, and Confucianism - are associated with major civilizations.“ (Huntington, 1996, S.47) Trotzdem ist Weber natürlich nicht der einzig ausschlaggebende Einfluß bei Huntington, aber man kann sagen, dass kulturalistische Argumentationen, die immer stärker an Einfluss gewinnen und Auswirkungen zeigen, immer wieder auch Weber zu ihrer Autorisierung heranziehen.

Huntington wird mit einer Gruppe von Akademikern aus dem Umfeld der Universität Harvard ein weiteres Buch herausgeben, das den bezeichnenden Titel „Culture Matters. How Values Shape Human Progress“ trägt. Im Vorwort schreibt Huntington: „Perhaps the wisest word on the place of culture in human affairs are those of Daniel Patrick Moynihan: ‚The central conservative truth is that it is culture, not politics, that determines the success of a society. The central liberal truth is that politics can change a culture and save it from it self.‘“ (Harrison & Huntington, 2000, S.xiv)

Lawrence Harrison, der Mitherausgeber dieses Buches, schreibt in seiner Einleitung: „If colonialism and dependency are unsatisfactory explanations for poverty and authoritarianism overseas (and racism and discrimination are unsatisfactory explanations for minority underachievement at home), and if there are too many exceptions (e.g., tropical Singapore, Hong Kong, Barbados, and Costa Rica; see discussion below) to geographic/climatological explanations, how else can the unsatisfactory progress of humankind toward prosperity and political pluralism during the past half century be explained? A growing number of scholars, journalists, politicians, and development practitioners are focusing on the role of cultural values and attitudes as facilitators of, or obstacles to, progress. They are the intellectual heirs of Alexis de Tocqueville, who concluded that what made the American political system work was a culture congenial to democracy; Max Weber, who explained the rise of capitalism as essentially a cultural phenomenon rooted in religion; and Edward Banfield, who illuminated the cultural roots of poverty and authoritarianism in southern Italy, a case with universal applications“ (Harrison & Huntington, 2000, S.xxi) Der erste Beitrag von David Landes im selben Band mit dem Titel „Culture

Makes Almost All the Difference“ behandelt auch lang und breit Max Weber. (Harrison & Huntington, 2000, S.2ff) Von hier ausgehend kann man mit einigem Recht vermuten, dass Weber in den akademischen policy-making circles der USA, zumindest zur Autorisierung kulturalistischer Diskurse, verwendet wird. Und welche Folgen die US-Politik für den islamischen Raum seit dem 11.September gehabt hat, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden.

Die Genealogie, die ich versucht habe aufzuzeigen, zeigt nur eine Seite der Geschichte: Die Geschichte europäisch, westlicher Wissens- und Machtordnungen. Eine anderes Desiderat der Forschung im Themenberich dieser Arbeit, wäre es, beispielsweise die Rückwirkung kolonial verzerrter Vorstellungen von „dem“ Islam, wie es eben u.a. Weber entworfen hat, auf das muslimische Selbstbild hin zu untersuchen. Schließlich haben Orientalisten, Arabisten, Turkologen, Philologen, Sozialwissenschaftler und viele mehr in der kolonialen Metropole ein enormes Wissen über islamische Kultur, Geschichte und Religion angesammelt und geordnet, das über Übersetzungen und westlich ausgebildete Intellektuelle in muslimische Ländern zurückgebracht wurde.

## LITERATURVERZEICHNIS

## ABKÜRZUNGEN FÜR SCHRIFTEN VON MAX WEBER

RS I: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,  
Band I, Tübingen 1920, J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

RS II: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,  
Band II, Tübingen 1921, J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

RS III: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,  
Band III, Tübingen 1921, J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

PE: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.  
In: RS I, S.17-206

WEWR: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: RS I (ab S.237), RS II, RS III

WG: Grundriß der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft,  
Tübingen 1922, J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

WL: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,  
Tübingen 1922, J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

GASS: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik,  
Tübingen 1924, J.C.B Mohr (Paul Siebeck)

PS: Gesammelte Politische Schriften.  
München 1921, Drei Masken Verlag

## ABKÜRZUNGEN FÜR DIE MAX WEBER GESAMTAUSGABE

MWG I.9

Max-Weber-Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden, Band 9: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911. Herausgegeben von Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Ursula Bube. 2014, XIX, 994 Seiten.

## MWG I.18

Max-Weber-Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden, Band 18: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920. Herausgegeben von Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Ursula Bube. 2016, XVII, 763 Seiten.

## MWG I.19

Max-Weber-Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden, Band 19: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften und Reden 1915–1920. Herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. 1989, XIII, 621 Seiten.

## MWG I.22.2

Max-Weber-Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden, Band 22-2: Religiöse Gemeinschaften. Herausgegeben von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier. 2001, XXV, 584 Seiten.

## MWG I.22.4

Max-Weber-Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden, Band 22-4: Herrschaft. Herausgegeben von Edith Hanke in Zusammenarbeit mit Thomas Kroll. 2005, XXX, 943 Seiten.

## WEITERE VERWENDETE LITERATUR

Adair-Totef, Christopher (2012). Weber and "Kulturprotestantismus". *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 23 (3), S.50-66.

Anter, Andreas (2016). Max Webers Staatssoziologie im zeitgenössischen Kontext. In: Andreas Anter, Stefan Breuer (Hg.). *Max Webers Staatssoziologie - Positionen und Perspektiven*. Baden-Baden: Nomos

Antoni, Klaus (2014). Shintoismus, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 23. September 2017 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a3906000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a3906000)

Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London: JHU Press

Asad, Talal (2001). Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*. *History of Religions*, 40 (3), S.205-222

Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press

Assmann, Aleida (2013). *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Carl Hanser

Assmann, Aleida (1998). *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Wien: Böhlau

Augustinus, Aurelius (1979). *Der Gottesstaat. De Civitate Dei*. Erster Band. Buch I—XIV. Übersetzt von Carl Johann Perl. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag

Backhaus, Jürgen; Hansen, Reginald (2000). Methodenstreit in der Nationalökonomie. *Journal for General Philosophy of Science*, 31, S.307–336

Balagangadhara, S. N. (1994). *„The Heathen in His Blindness...“: Asia, the West and the Dynamic of Religion*. Leiden: Brill

Bannerji, Himani (2003). The tradition of sociology and the sociology of tradition, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 16 (2), S.157-173

Beck, M.(2015). Cellarius, Christophorus, in: *Der Neue Pauly Supplemente I Online - Band 6: Geschichte der Altertumswissenschaften: Biographisches Lexikon*. Abgerufen am 19.Juli 2016 von [http://dx.doi.org/10.1163/2452-3054\\_dnp06\\_COM\\_00119](http://dx.doi.org/10.1163/2452-3054_dnp06_COM_00119)

Bendlin, Andreas (2006). Religion. In: *Der Neue Pauly*. Abgerufen am 29 März 2017 von [http://dx.doi-org./10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e1020810](http://dx.doi-org./10.1163/1574-9347_dnp_e1020810)

Bergem, Wolfgang (2016). Jean-Jacques Rousseau: Du contract social, ou, Principes du droit politique. In: Samuel Salzborn (Hrsg.). *Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait*. Wiesbaden: Springer

Bergemann, Lutz (2014). Platonismus, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 31.März 2017 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a3265000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a3265000)

Bernhard, Roland (2013). *Geschichtsmythen über Hispanoamerika. Entdeckung, Eroberung und Kolonisierung in deutschen und österreichischen Schulbüchern des 21. Jahrhunderts*. Göttingen: V&R unipress

- Bhabra, Gurinder K. (2007). *Rethinking Modernity - Postcolonialism and the Sociological Imagination*. New York: Palgrave Macmillan
- Blaut, J. M. (1992). The Theory of Cultural Racism. *Antipode*, 24 (4), S.289-299.
- Blaut, J. M. (1993). *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York (Guilford Press).
- Blaut, J. M. (2000). *Eight Eurocentric Historians*. New York: Guilford Publications
- Brotton, Jerry (1997). *Trading Territories: Mapping the Early Modern World*. London: Reaktion Books
- Boatca, Manuela (2013). „From the Standpoint of Germanism“: A Postcolonial Critique of Weber's Theory of Race and Ethnicity. *Postcolonial Sociology. Political Power and Social Theory*, 24, S.55–80
- Bossy, John (1982). Some Elementary Forms of Durkheim. *Past & Present*, 95, S.3-18
- Bossy, John (1985). *Christianity in the West. 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press
- Buck-Morss, Susan (2000). Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, 26, S.821-865
- Butler, Judith (2008). Sexual politics, torture, and secular time. *The British Journal of Sociology*, 59 (1), S.1-23
- Cavanaugh, William T (2009). *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press
- Chidester, David (1996). *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia
- Colliot-Thelene, Catherine (2016). Das Monopol der legitimen Gewalt. In: Andreas Anter, Stefan Breuer (Hg.). *Max Webers Staatssoziologie - Positionen und Perspektiven*. Baden-Baden: Nomos
- Crampton, Jeremy W. (2010). *Mapping. A Critical Introduction to Cartography and GIS*. New York: Wiley
- Cresswell, Tim (2004). *Place. A Short Introduction*. Maiden: Blackwell Publishing

DGS, Deutsche Gesellschaft für Soziologie (1911). *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.—22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Droysen, J.G.(1882, [1867]). *Grundriss der Historik*. Leipzig: Von Veit & Comp.

De Sousa, Filomena (2010). Shaping Disciplinary Boundaries: Scientific Practice and Politics in the Methodenstreit Between the German Historical School and the Austrian School of Economics. In: Uljana Feest, *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*. Berlin: Springer, S.221-241

Elden, Stuart (2011). *Die Entstehung des Territorium*. Manuskript für die Erlanger Beiträge zur Kulturgeographie, Übersetzung: Jochen Mayer und Luise Fischer, o.O.

Elden, Stuart (2013). *The Birth of Territory*. Chicago: University of Chicago Press

Fabian, Johannes (2014). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press

Feil, Ernst (1986). *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Erster Band*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Feil, Ernst (1987). *Antithetik neuzeitlicher Vernunft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Feil, Ernst (1997). *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca.1540-1620). Zweiter Band*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Feil, Ernst (2001). *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Dritter Band*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Feil, Ernst (2007). *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Vierter Band*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Finger, H. (2014). Ebstorfer Weltkarte, in: *Lexikon des gesamten Buchwesens Online*. Abgerufen am 7.Juli 2016 von [http://dx.doi-org./10.1163/9789004337862\\_\\_COM\\_050026](http://dx.doi-org./10.1163/9789004337862__COM_050026)

Fellmeth, Ulrich (2006). Territorium, in: *Der Neue Pauly*, Abgerufen am 08.April 2017 von [http://dx.doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e1204910](http://dx.doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1574-9347_dnp_e1204910)

Forster, Regula (2012). Barlaam and Josaphat, in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Abgerufen am 20.Juli 2016 von [http://dx.doi-org./10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_24301](http://dx.doi-org./10.1163/1573-3912_ei3_COM_24301)

Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Graebner, Fritz (1911). *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Carl Winter's Universitäts Buchhandlung

Gingras, Yves (2001). What did mathematics do to physics? *History of Science*, 39 (4), S.383-416

Gössmann, Elisabeth (1974). „Antiqui“ und „moderni“ im 12. Jahrhundert. In: Albert Zimmermann (Hg.), *Antiqui Und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*. S. 40-57. Berlin: Walter De Gruyter

Habermas, Rebekka (2012). Islam Debates Around 1900: Colonies in Africa, Muslims in Berlin, And The Role Of Missionaries And Orientalists. *Chloe, Beihefte zu Daphnis*. 46, Migration and Religion. Christian Transatlantic Missions, Islamic Migration to Germany, S.123-154

Haley, Peter (1980). Rudolph Sohm on Charisma. *The Journal of Religion*, 60 (2), S.185-197

Harakas, Stanley Samuel (2005). John of Damascus. In: Lindsay Jones (Hg.). *Encyclopedia of Religion, Second Edition*. Detroit: Thomson Gale

Harrison, Lawrence E., Huntington, Samuel P. (2000). *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*. United States: Basic Books

Harrison, Peter (1990). *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Hirschi, Caspar and Kreuziger-Herr, Annette (2014). Mittelalterrezeption, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, Abgerufen am 1.August 2016 von [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_a2772000](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a2772000)

Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan*. Hamburg: Meiner

Hund, Wulf D. (2014). Racism in White Sociology. From Adam Smith to Max Weber, in: Wulf D. Hund/Alana Lentin (Hg.), *Racism and Sociology*, Wien: LIT-Verlag, S.23–67

Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster

Hieronymus, F. (2016). Barlaam und Josaphat, in: *Lexikon des gesamten Buchwesens Online*. Consulted online on 20 September 2017 <[http://dx.doi-org./10.1163/9789004337862\\_lgbo\\_COM\\_020155](http://dx.doi-org./10.1163/9789004337862_lgbo_COM_020155)>

Jaeger, Friedrich; Lieb, Stefanie (2014). Historismus, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 11.Oktober 2017 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a1707000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a1707000)

Jaeger, Friedrich, Neuzeit, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, Abgerufen am 5.September 2016 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a2985000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a2985000)

Jaeger, F., Petri, G., Hottmann, K. & Niefanger, D. (2014). Moderne, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 5.März 2017 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a2784000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a2784000)

Jammer, Max. (1993). *Concepts of space: the history of theories of space in physics*. New York: Dover Publications

Jenkins, Richard (2000). Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment. Max Weber at the Millennium. *Max Weber Studies*, 1 (1), S.11-32

Jenkins, Richard (2008). *Rethinking Ethnicity*. London: Sage Publications

Jolley, Nicholas (2007). *Locke on Faith and Reason*. In: Lex Newman. *The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding“*. Cambridge: Cambridge University Press

Kaesler, Dirk (2014). *Max Weber. Preuße, Denker, Muttersohn*. Eine Biographie. München: C.H.Beck

- Kant, Immanuel (1973). *Abteilung I. Band VII. Der Streit der Facultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; elektronische Fassung im Bonner Kant-Korpus: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa07/> (1.1.2017)
- Kant, Immanuel (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner
- Koselleck, Reinhart (1974). Einleitung. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Bände in 9. Stuttgart: Klett-Cotta
- Koselleck, Reinhart (2000). *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- König, Hans-Joachim (2014). Tordesillas, Vertrag von, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 27. Juli 2017 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a4362000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a4362000)
- Koppelberg, Dirk (2010). Naturalismus/Naturalisierung. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.). *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Meiner
- Küenzlen, Gottfried (1978). Unbekannte Quellen der Religionssoziologie Max Webers. *Zeitschrift Für Soziologie*, 7 (3), S. 215-227
- Larkins, J. (2010). *From Hierarchy to Anarchy. Territory and Politics before Westphalia*. Basingstoke: Palgrave Macmillan
- Lachmann, Werner (2004). *Volkswirtschaftslehre 2. Anwendungen*. Springer: Berlin.
- Lehmann, Hartmut (1998). *Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Leonhard, Jörn (2008). Erfahrungsgeschichten der Moderne. Von der komparativen Semantik zur Temporalisierung europäischer Sattelzeiten. In Ute Schneider (Hrsg.): *Dimensionen der Moderne: Festschrift für Christof Dipper*. Frankfurt a. M.: Lang, S. 549-566
- Locke, John (1823). *The Works of John Locke. A New Edition, Corrected in Ten Volumes. Vol. III*. London: Thomas Tegg
- Locke, John (1996). *Ein Brief über Toleranz*. Hamburg: Meiner

Love, John (2000). Max Weber's Orient. In: Stephen Turner. *The Cambridge Companion To Weber*. Cambridge: Cambridge University Press

Leclercq, Jean OSB (1974). Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter. In: Albert Zimmermann (Hg.), *Antiqui Und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*. S. 1-20. Berlin: Walter De Gruyter

Lucas, Gavin (2004). Modern Disturbances: On the Ambiguities of Archaeology. *Modernism/modernity*, Volume 11 (1), S.109–120

Lüsebrink, Hans-Jürgen (2014). Weltliteratur, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 30.Juni 2017 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a4740000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a4740000)

Machiavelli, Niccolò (1996). *Discourses on Livy*. Chicago: University of Chicago Press

Makkreel, Rudolf A. (1969). Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: The Distinction of the Geisteswissenschaften and the Kulturwissenschaften. *Journal of the History of Philosophy*, 7 (4), S.423-440

Malešević, Siniša (2017). *The Rise of Organised Brutality. A Historic Sociology of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1960). *Werke. Band 9. März 1853 - Dezember 1853*. Berlin: Dietz Verlag

Massey, Doreen (1992). Politics and Space/Time. *New Left Review*, I (196), S.65-84

Masuzawa, Tomoko (2005). *The invention of world religions, or, How European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press

Masuzawa, Tomoko (2005b). World religions. In: Lindsay Jones, Editor in Chief. *Encyclopedia of Religion, Second Edition*. Detroit: Macmillan Reference

Mazzotta, Giuseppe (2009). The Emergence of Modernity and the New World. *The Yearbook of Comparative Literature*, 55, S.146-162.

Meiner, P. H. (2017). Mercator, Gérard, in: *Lexikon des gesamten Buchwesens Online*. Abgerufen am 15.Mai 2017 [http://dx.doi-org./10.1163/9789004337862\\_\\_COM\\_130669](http://dx.doi-org./10.1163/9789004337862__COM_130669)

- Mertens, Dieter (2008). Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter. In: Hans Fenske, Dieter Mertens, Wolfgang Reinhard, Klaus Rosen. *Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Fischer
- Mignolo, Walter D. (2000). The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. *Public Culture*, 12 (3), S.721–748
- Mignolo, Walter D. (2003). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Mignolo, Walter D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press
- Mintz, Sidney W. (1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking Penguin
- Mitchell, Timothy (1991). *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press
- Mitchell, Timothy (2000). *Questions of Modernity*. Minnesota: University of Minnesota Press
- Mommsen, Wolfgang J. (2004). *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. Tübingen: Mohr-Siebeck
- Montuori, Mario (1963). Foreword. In: John Locke. *A Letter Concerning Toleration. Latin And English Texts Revised And Edited With Variants And An Introduction By Mario Montuori*. The Hague: Martinus Nijhoff
- Müller, Hans-Peter, Sigmund, Steffen (2014). *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler
- Müller-Wille, Staffan, Naturgeschichte, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 28 August 2016 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a2934000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a2934000)
- Naderi, Nader (1990). Max Weber and the Study of the Middle East: A Critical Analysis. *Berkeley Journal of Sociology*, 35, S.71-88
- Nongbri, Brent (2015). *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven, London: Yale University Press

Nordalm, Jens, Kulturgeschichte, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 31.Jänner 2017 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a2321000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a2321000)

Osterhammel, Jürgen (2010). *Die Verwandlung der Welt. eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H.Beck

*Protokoll über die Vertreter-Versammlung aller National-Sozialen in Erfurt vom 23. bis 25. November 1896*, Berlin: Verlag der Zeit.

Peters, Michael A., Kessler, Fabian (2000). Space, Time, History: the reassertion of space in social theory. *Policy Futures in Education*. 7 (1), S.20-30

Povinelli, Elizabeth A. (2011). *Economies of Abandonment. Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham: Duke University Press

Quijano, Anibal, Wallerstein, Immanuel (1992). Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, 134, S.549-557

Quijano, Anibal (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21 (2-3), S.168-178

Regenbogen, Arnim (2010). „Werturteil/Werturteilsstreit. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.). *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Meiner

Rousseau, Jean Jacques (1959). *Staat und Gesellschaft. Contrat Social. Übersetzt und kommentiert von Kurt Weigand*. München: Wilhelm Goldmann Verlag

Schluchter, Wolfgang (1991). *Religion und Lebensführung. Band 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Schluchter, Wolfgang (1991b). *Religion und Lebensführung. Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Schmidt-Glintzer, Helwig (1989). Einleitung; in: *MWG I.19*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck)

Schmitt, Arbogast (2006). Querelle des Anciens et des Modernes, in: *Der Neue Pauly*. Abgerufen am 22.August 2016 von [http://dx.doi.org./10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e15205340](http://dx.doi.org./10.1163/1574-9347_dnp_e15205340)

- Scholtz, Gunter (2010). Geisteswissenschaften. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.). *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Meiner
- Schröder, I. (2013). Disziplinen. Zum Wandel der Wissensordnungen im 19. Jahrhundert. In: Rebekka Habermas. *Von Käfern, Märkten und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne*. S.147-161. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Silverblatt, Irene. (2007). The Black Legend and Global Conspiracies: Spain, the Inquisition, and the Emerging Modern World. In: Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, & Maureen Quilligan. *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. S.99-116. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Graeme (2008). *A Short History of Secularism*. London: I.B.Tauris
- Smith, Wilfred Cantwell (1964). *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor Books
- Stinchcombe, Arthur L. (1995). *Sugar Island Slavery in The Age of Enlightenment. The Political Economy of The Caribbean World*. New Jersey: Princeton University Press
- Soja, Edward W. (1989). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso
- Steinert, Heinz (2010). *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Frankfurt am Main: Campus Verlag
- Steinmetz, George (2015). Neo-Bourdiesche Theorie und die Frage wissenschaftlicher Autonomie: Deutsche Soziologen und der Imperialismus zwischen 1890 und 1945. In: Christian Dayé und Stephan Moebius (Hg.). *Soziologiegeschichte - Wege und Ziele*. S.336-399. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Steinmetz, George (2016). Modern Colonialism and Race. In: John Stone, et.al. (Hg.). *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, S.1-3.  
DOI: 10.1002/9781118663202.wberen641
- Stinchcombe, Arthur L. (1995). *Sugar Island Slavery in the Age of Enlightenment. The Political Economy of the Caribbean World*. Kassel: Princeton University Press

Sparn, Walter (2014). Zwei-Regimente-Lehre, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 11.Mai 2017 von [http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a4939000](http://dx.doi-org./10.1163/2352-0248_edn_a4939000)

Tenbruck, Friedrich H. (2017) [1975]. Das Werk Max Webers. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, (Suppl 1) 69, S.375–413. DOI 10.1007/s11577-017-0429-2

Troeltsch, Ernst (2008). *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922). Kritische Gesamtausgabe, Band 16,1.*, Berlin: Walter de Gruyter

Tylor, Edward Burnett (1873): *Anfänge der Cultur. Bd. 1.* Leipzig: C. F. Winter'sche Verlagshandlung

*Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905, zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905*, Herausgegeben vom Redaktionsausschuss. Berlin: Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1906

Walther, G., Scattola, M., Pfisterer, U., Satzinger, G., Wiedner, S. & Meine, S.(2014). Renaissance, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, Abgerufen am 19.Juli 2016 von [http://dx.doi.org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a3611000](http://dx.doi.org./10.1163/2352-0248_edn_a3611000)

Weber, Marianne (1984). *Max Weber. Ein Lebensbild.* Tübingen: Mohr-Siebeck

Weiß, Johannes (2010). „Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff“ – Über einen problematischen Grundsatz Max Webers. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.). *Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Westphal, B. (2013). *The Plausible World. A Geocritical Approach to Space, Place, and Maps.* Basingstoke: Palgrave Macmillan

Wiedner, Saskia (2014). Literatur. In: Gerrit Walther, et al., Renaissance, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Abgerufen am 26.Mai 2017 von [http://dx.doi.org./10.1163/2352-0248\\_edn\\_a3611000](http://dx.doi.org./10.1163/2352-0248_edn_a3611000)

Zimmerman, Andrew (2001). *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany.* Chicago: The University of Chicago Press.

Zimmerman, Andrew (2006). Decolonizing Weber. *Postcolonial Studies*, 9 (1), S.53-79

## ZUSAMMENFASSUNG

„Religiöse“ Gewalt ist mehr denn je Thema aktueller Berichterstattungen, wird dabei in westlich medialen Diskursen v.a mit Muslimen und *dem* Islam in Zusammenhang gebracht und oft mit deren „Rückständigkeit“ erklärt. Diese Arbeit versucht, diese Wahrnehmung in ihre Bestandteile zu zergliedern und die Entwicklung ihrer Einzelteile genealogisch nachzuvollziehen, um schließlich ein wissenssoziologisch vertieftes Verständnis für die Konstruiertheit dieser Wahrnehmung zu erhalten. Zunächst wird versucht, modernen, kulturellen Raum-Zeit-Vorstellungen nachzuspüren, die es ermöglichten, große Teile der Weltbevölkerung als „rückständig“, „primitiv“, „traditionell“, o.ä. zu klassifizieren und in ein Entwicklungsgefälle einzuordnen. Danach wird die begriffsgeschichtliche Entwicklung von Religion nachvollzogen, die sich in der europäischen Neuzeit zu einem völlig neuen Konzept entwickelt: zu einem abstrakten Gattungsbegriff, unter dem verschiedene „Arten“ eingeordnet, verglichen und bewertet werden können; eine Grundlage, die es z.B. auch Max Weber ermöglichen wird, groß angelegte Vergleiche zu den „Wirtschaftsethiken der Weltreligionen“ anzustellen. Im letzten Teil wird schließlich versucht, exemplarisch am Werk Webers aufzuzeigen, wie Religion, Gewalt und Herrschaft in eine Beziehung gesetzt werden, und welche Stellung dabei „dem“ Islam zukommt. All diese Linien versucht die Arbeit auch in ihrer kolonialen Bedingtheit auszuarbeiten. Dabei weisen Debatten über den Islam zu Webers Zeiten schon verblüffende Parallelen zu unserer Gegenwart auf. Sie haben auch in Deutschland konkrete, koloniale Bezüge, die aber in Webers Werk erstaunlich konsequent ausgeblendet werden.

## ABSTRACT

„Religious“ Violence is more than ever part of today's news coverage. In western media discourses this form of violence seems especially linked to Muslims and Islam and is often explained with their alleged „backwardness“. This study aims to dismantle this perception and genealogically trace back the development of its parts to generate a more sophisticated view of the constructed character of this perception. In the first part I tried to reconstruct modern cultural perceptions of space and time, which make it possible to classify considerable parts of the world population as „backward“, „primitive“ or „traditional“ and place them in a developmental hierarchy. Following the conceptual history of religion in the next part, I try to show, how over the course of modernity a whole new concept of religion developed: Religion as an abstract „genus“ with different religions as „species“, which can be classified, compared and evaluated. This conceptualization will also enable Weber to make big scale comparisons in his „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ (*Economic ethics of World Religions*). In the last part I try to show, how in the work of Weber religion, violence and authority are linked together and how Islam fits into this relations. Throughout the study I try to capture the colonial context of this processes. Surprisingly, the debates about Islam in the beginning of the 20th century, which have concrete colonial implications, show many parallels to today's discussions. Also surprising is how Weber manage to consistently ignore colonial contexts nearly in his entire work.