

**Spiritualität um 1900. Historisch-epistemologische
Untersuchungen der protestantischen Pneumatologie der
Religionsgeschichtlichen Schule**

**Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
durch den
Promotionsausschuss Dr. Philosophie.
der Universität Bremen**

vorgelegt von

Thomas Auwärter

Bremen, den 10.2.2006

Inhalt

1. Einleitung: Ausgangspunkt der Untersuchung, Hinführung zum Problem, Entwicklung der Aufgabe und Hinweise zur Methodik	1
2. Die Religionsgeschichtliche Schule und die Pneumatologie-Forschung	12
2.0 Überblick/Grundsätzliches	12
2.1 Die forschungsgeschichtliche Wirkung der ‘Religionsgeschichtlichen Schule’ auf dem Feld der Pneumatologie-Forschung und ihr theologiegeschichtliches Umfeld	14
Hermann Gunkel: <i>Die Wirkungen des heiligen Geistes</i> (1888)	14
2.1.1 Die Anlage der Gunkelschen Untersuchung im Rahmen neuer Forschungsparadigmen des 19. Jahrhunderts	15
2.1.2 Die pneumatischen Erscheinungen in Abgrenzung zum idealistischen Geistbegriff. Theologiehistorische Perspektiven	16
2.1.3 Weitere Beispiele religionsgeschichtlicher Geist(wesen)forschung in der Forschungsliteratur um 1900	17
2.1.4 Methodisch-kritische Potentiale des religionsgeschichtlichen Ansatzes und sein zeit- und forschungsgeschichtlicher Kontext	29
a) <i>Von der dogmatischen zur historischen Methode</i>	29
b) <i>Vergleichende Religionsgeschichte</i>	30
<i>Exkurs: Das Intellektuellen-Problem</i>	30
2.1.5 Hemmnisse einer Weiterentwicklung des Ansatzes der vergleichenden Religionsgeschichte und der historischen Exegese zu einer Kulturwissenschaft	37
a) <i>Kritik am Methodenverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule</i>	37
b) <i>Normative Grenzen des historischen Religionsvergleichs</i>	38
c) <i>Der Interessenkonflikt zwischen ‘wissenschaftlicher’ und ‘normativer’ Theologie</i>	40
d) <i>Pneuma im Kontext verschiedener Religionsbegriffe bei Gunkel</i>	43
3. Implizite Geistverständnisse der Exegeten um 1900	45
3.0 Allgemeines	45
3.1 Das Spektrum theologischer und religionswissenschaftlicher Geistmodelle um 1900	50
a) <i>Heiliger Geist und Spiritualität</i>	50
b) <i>Mystik</i>	63
c) <i>Der geschichtstheologische Geistbegriff der RGS, der Hegel-Baursche ‘Geist’-Begriff und die Jesulogie</i>	67
d) <i>Eine Jesusfiktion aus liberalem Geist löst den pneumatischen Christus des Paulus ab. Wer stiftete das Christentum?</i>	72
e) <i>Das Heilige und der ‘Mana-Komplex’ als Geistbegriffe in Abgrenzung zur (Persönlichkeits-)Mystik</i>	80
4. Die Geistbegrifflichkeiten der Philosophie und ihre historisch-epistemologische Bewertung	83
a) <i>Philosophische Verhältnisbestimmung zur Vorstellung externer Geistwesen</i>	83
b) <i>‘Geist’ als Lebensprinzip natürlicher Organismen</i>	91

<i>bb) Die Bestimmung von 'Geist' als unbewußt-metaphysisches Weltprinzip</i>	96
<i>c) Geist und Ästhetik</i>	98
<i>d) Geist und Kulturbegrifflichkeiten</i>	101
4.1 Troeltschs Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie und die geisttheoretische Grundlegung seiner Religionsphilosophie	102
5. Zwischenbilanz. Philosophische und theologische Geist(wesen)-vorstellungen im Vergleich und historisch-epistemologische Analysen	109
<i>a) Zwischenbilanz</i>	109
<i>b) Der Vergleich von „Familienähnlichkeiten“ und der gemeinsame Nenner von Geist(wesen)konzepten um 1900</i>	116
<i>c) Eine theoretische Definition von supranaturalem Geist</i>	117
<i>d) Zwei Grundtypen von Geist</i>	118
<i>e) Das Problem der Externalisierung von Selbstreferenz in Philosophie und Theologie</i>	120
<i>f) Ergänzende Bemerkungen zum Metaphysikproblem</i>	125
<i>g) Theoretische, theoriethoretische, theologische, theologietheoretische und praxisbezogene Denkniveaus</i>	127
6. Kritik des Geistbegriffs und Zivilisationskritik im Rahmen der gesamt-kulturellen Lage des 19. Jahrhunderts	137
<i>a) Die gesamt-kulturelle Lage des 19. Jahrhunderts als Bedingungsfeld der Zivilisationskritik</i>	137
<i>b) Die Übersetzung von 'Geist' in 'Tat'. Marxismus und Sozialismus</i>	140
<i>c) Die Kritik des Geistbegriffs im Kontext umfassender Zivilisationskritik am Ende des 19. Jahrhunderts</i>	142
7. Alternative Spiritualität und Avantgarde um 1900	149
<i>a) Der Spiritismus</i>	150
<i>b) Spiritualitätsbezogene Adaptationen biologischer Evolutionstheorien</i>	158
<i>c) Die moderne Theosophie</i>	162
<i>d) Die Freireligiöse Bewegung in Deutschland zwischen organisierter Religionskritik und mystischem Spiritualismus</i>	177
<i>e) Pneumatische Selbstdefinitionen in der Gemeinschafts- und in der Pfingstbewegung</i>	182
<i>f) Geist im blinden Fleck des Selbst. Die Reduktion von 'Geist' auf 'Erleben'</i>	203
<i>g) Geist(wesen)vorstellungen in der Kunst um 1900</i>	211
8. Die politische Geistbegrifflichkeit um 1900	228
9. Der „Geist des Kapitalismus“	247
10. Die Verwirklichung von Ansätzen spirituellen Denkens in kommunitären Lebensformen	249
11. Schluß	257
11.1 Ertrag und Zusammenfassung	257
11.2 Ergebnisse der historisch-epistemologischen Analysen	269
11.3 Zur religionsproduktiven Kreativität um 1900	275
Literatur	277

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2006 vom Fachbereich Kulturwissenschaften der Universität Bremen als Dissertation angenommen. Sie erscheint hier in einer überarbeiteten Fassung.

Man verbindet die Zeit um 1900 heute eher mit dem Stichwort 'Säkularisierung' oder dem großen religionskritischen Entwurf Friedrich Nietzsches, als mit dem Begriff 'Spiritualität'. Im Kontrast zu diesem Bild präsentiert die vorliegende Arbeit ein breites spirituelles Spektrum der wilhelminischen Epoche und analysiert die zugrundeliegenden kognitiven Potentiale. Die Arbeit eröffnet eine neue Sicht auf die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule. Leitend ist u. a. die Frage, wie die besondere Intensität, mit der von diesen Theologen ausgerechnet urchristliche Geist(wesen)- und Endzeitvorstellungen erforscht wurden, zu erklären ist. Belegt wird der Zusammenhang dieser *historischen* Forschungen mit der damals *aktuellen* Debatte um den Status individueller religiöser Erfahrung in ihrem Verhältnis zu Fragen nach dem Lebenssinn in einer zwar materiell ganz offensichtlich fortschrittlich entwickelten Kulturepoche, deren geistiger Sinngehalt den Zeitgenossen andererseits höchst legitimationsbedürftig erschien. Dieser Nachweis wird im Rahmen eines kulturwissenschaftlichen Vergleiches der protestantischen Spiritualität mit dem weiter gefaßten Spektrum der Spiritualität um 1900 in Deutschland geführt.

Die Arbeit wäre nie ohne meinen Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Hermann Schulz, zustande gekommen, dem ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen möchte. Der Eindruck seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit, seiner Lehrtätigkeit und seines Wissenschaftsverständnisses waren maßgebliche Faktoren, die mich zum vertieften Studium der Religionswissenschaft anregten. Es waren weniger fertige Antworten, als die vielfältigen Anregungen zum eigenständigen Denken, die mir halfen, in Fragen, wie sie meine Dissertation behandelt, weiter zu kommen. Ohne seine zuvorkommende Hilfe wäre es bei den Fragen geblieben. Mein Dank gilt ferner Herrn Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth für die Übernahme des Zweitgutachtens und seine hilfreichen Hinweise für die Überarbeitung und Veröffentlichung des Manuskriptes sowie Prof. Dr. H. G. Kippenberg und Prof. Dr. Bernd Schipper.

1. Einleitung: Ausgangspunkt der Untersuchung, Hinführung zum Problem, Entwicklung der Aufgabe und Hinweise zur Methodik

Die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert und die darauf folgenden zwei Jahrzehnte wurden von vielen Zeitgenossen im kaiserzeitlichen Deutschland und im Deutschland der Weimarer Republik als eine Epoche des geistigen Aufbruchs und Umbruchs verstanden. So spricht etwa Max Dvorák (1928 [1924], S. 276) vom Anbruch „eines neuen, geistigen, antimaterialistischen Weltalters“, dessen Heraufkunft seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts „auf allen Gebieten des geistigen Lebens beobachtet werden kann“, nicht bloß in der Literatur und Kunst, mit der Dvorák sich beschäftigt, sondern auch „im philosophischen und wissenschaftlichen Denken, wo die Geisteswissenschaften die Führung übernommen haben, und wo auch in den Naturwissenschaften die für felsenfest angesehenen Voraussetzungen des alten Positivismus von Grund aus erschüttert wurden...“ (ebd.). In den zeitgeschichtlichen Kontext dieser ‘geistigen Aufbrüche’ gehört die Pneumatologie-Forschung der Religionsgeschichtlichen Schule, die in der vorliegenden Arbeit unter forschungsgeschichtlichen Gesichtspunkten thematisiert wird. Auf den ersten Blick hat die religionsgeschichtliche Erforschung zweitausend Jahre alter Pneumatologien wenig mit der Spiritualität um 1900 zu tun. Doch zeigt sich bei genauerem Hinsehen schnell, daß ein enger Zusammenhang zwischen der eigenen Spiritualität der forschenden Theologen und der Erforschung historischer Pneumatologien bestand. So wird z. B. aus Ernst Troeltschs Ausführungen zur Wesensbestimmung des Christentums aus dem Jahre 1903/13 ersichtlich, wie historische Forschung in dieser Zeit als Grundbedingung für die „neue Erschließung gegenwärtiger Offenbarung“ verstanden werden konnte.¹ Troeltsch glaubte, diese Aufgabe nicht mehr nur im „Geiste der Reformatoren und Spiritualisten des Reformationszeitalters“, gleichsam auf der Grundlage „instinktiver Empfindung des Geschichtlich-Wesentlichen“ und „unter Berufung auf den aus der Schrift sprechenden ‘Geist’“ erfüllen zu können (a. a. O. S. 431f). „In der Gegenwart ist dieses instinktive Handeln so nicht mehr möglich...“ (431). Die Reformatoren seiner Zeit – wozu er auch sich selbst zählt – müßten auf der Grundlage wissenschaftlich fundierter historischer Studien handeln (vgl. ebd. S. 428-431). Aus der religionsgeschichtlichen Forschung erwuchs also eine spezifische Form der Spiritualität protestantischer Theologen.

Die historische protestantische Geistforschung war um 1900 im Wesentlichen Paulusforschung. Ausgangspunkt für deren forschungsgeschichtliche Bewertung und gleichzeitig die Basis für einen intendierten Vergleich mit dem geistesgeschichtlichen Kontext ist Hermann Gunkels epochemachende Schrift *Die Wirkungen des Heiligen Geistes* von 1888, die zunächst untersucht wird. (Dieses Werk ist aufgrund des großen Zuspruchs, den es gefunden hat, repräsentativ für das protestantisch-theologische Geistverständnis um 1900. Es hatte darüber hinaus auch Einfluß auf die katholische Theologie.) Daraufhin werden weitere relevante, im weitesten Sinne religionsgeschichtliche Pneumatologie-Forschungen referiert und in ihrem zeit- und forschungsgeschichtlichen Kontext analysiert. (Ob die zu thematisierenden pneumatologischen Konzepte der Religionsgeschichtlichen Schule nach heutigem wissenschaftlichen Kenntnisstand noch haltbar sind, wird nicht diskutiert werden.) Der dann folgende Vergleich bezieht sich auf die Begrifflichkeiten ‘Heiliger Geist’ und ‘Spiritualität’, ‘Mystik’, den geschichtstheologischen Geistbegriff der Religionsgeschichtlichen Schule, den Hegel-Baurschen ‘Geist’-Begriff sowie die Jesulogie der protestantischen Theologie. Sodann wird gezeigt, wie eine Jesusfiktion aus liberalem Geist die auf Paulus zurückgehende Vorstellung des pneumatischen Christus ablöst. Das ‘Heilige’ und der ‘Mana-Komplex’ werden als Geistbegriffe in Abgrenzung zur (Persönlichkeits-)Mystik der protestantischen Theologie vorgestellt. Ein Vergleich zwischen Theologie und Philosophie soll Differenzen

¹ Was heißt ‘Wesen des Christentums’?, zit. n. ders. *Gesammelte Schriften* Bd. 2, 1922, S. 385-451, hier S. 432.

und Gemeinsamkeiten von Geistverständnissen aufzeigen. Darauf werden implizite Geistverständnisse in außerkirchlichen alternativ-spirituellen Bewegungen und kritische Abgrenzungen der Religionsgeschichtlichen Schule thematisiert: der Spiritismus, spiritualitätsbezogene Adaptationen biologischer Evolutionstheorien, die moderne Theosophie, der Spiritualismus der freireligiösen und freikirchlichen Bewegung in Deutschland sowie die Problematik der Reduktion von 'Geist' auf 'Erleben' im Rahmen dieser Vorstellungswelten. Diese Auswahl kann nur exemplarische Ausschnitte aus dem breiten alternativ-spirituellen Spektrum der Zeit zeigen. Einen weiteren Schwerpunkt des Vergleichs bilden die Geistvorstellungen in der Kunst und Kunstpädagogik um 1900; aber auch die politische Geistbegrifflichkeit um 1900 wird thematisiert. Im Zusammenhang mit Max Webers Studie über die *Protestantische Ethik* wird gezeigt, wie um 1900 'Geist und Wirtschaft' in Beziehung gesetzt werden konnten. Letztlich wird mit dem 'Friedrichshagener Kreis' ein Beispiel für die Verwirklichung von Ansätzen spirituellen Denkens in kommunitären Lebensformen dargestellt und untersucht. Bisher ist die „Differenzierung und Pluralisierung religiöser Diskurslandschaften der Jahrhundertwende nur in ersten Annäherungen erkundet...“² Die vorliegende Arbeit leistet also Pionierarbeit. Sicherlich wäre eine Ausweitung des Vergleichs auf die Situation in anderen europäischen Ländern und die USA um 1900 in Sinne eines Konzeptes der 'shared history' wünschenswert (vgl. das entsprechende Postulat bei Graf a. a. O. S. 38). Das kann eine Einzelstudie von der hier intendierten Breite jedoch nicht leisten. Ein Projekt solchen Zuschnitts müßte von einer größeren Forschergruppe betreut sein.

Am Beginn der Arbeit steht ein begriffliches Problem. Wir benötigen einen theoretisch-kulturwissenschaftlichen Begriff, welcher der Vielfalt geistiger Phänomene und Vorstellungen und der sich auf sie beziehenden Begrifflichkeiten gerecht wird. Eine Theoriedebatte zum religionswissenschaftlichen Geistbegriff darf von der vorliegenden Dissertation indes nicht erwartet werden – obgleich eine solche Debatte wohl überfällig ist: Die Religionswissenschaft hat m. E. die Kategorie 'Geist' noch nicht hinreichend als einen religionswissenschaftlichen Grundbegriff erkannt, der ebenso der theoretischen Klärung würdig wäre wie der Religionsbegriff selbst. So ließe es sich religionstheoretisch, aber auch religionsgeschichtlich, wohl rechtfertigen, vorderasiatisch-europäische Konzeptionen von Gottheiten und Zwischenwesen (wie 'Engel') der Kategorie 'Geist' unterzuordnen. Auch aktuelle Artikel in religionswissenschaftlichen Lexika und Nachschlagewerken differenzieren unreflektiert zwischen Begriffen wie 'Gott', 'Geist', 'Engel' usw. (unabhängig davon, ob diese Begriffe in den Originalsprachen oder Übersetzungen wiedergegeben werden) und übernehmen damit Prämissen-Bindungen *theologischer* Art.³ Es müßte unter *religionswissenschaftlichen* Gesichtspunkten eigentlich künstlich erscheinen, z. B. die Kategorie der Zwischenmedien gänzlich von der Kategorie der göttlichen Wesen zu trennen: In der täglichen Kult-Praxis der Gläubigen können Engel wie Götter verehrt werden. Ebenfalls der Geistbegrifflichkeit unterordnen läßt sich der Begriff der 'Seele'. Seelenvorstellungen sind spezifische Geistvorstellungen. Die umgekehrte Aussage läßt sich nicht treffen.

² Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, S. 170.

³ Vgl. etwa die Artikel und die problematische Literaturlauswahl von F. Stolz und P. Clayton zu den Themen „Geist: religionswissenschaftlich; anthropologisch; philosophisch und religionsphilosophisch; theologisch“ in der letzten Auflage von *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Aufl., Tübingen 2000, Bd. 3, Sp. 556-562; künftig RGG) und das *Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, hrsg. von Johann Figl, Innsbruck, Wien, Göttingen 2003, S. 529-568: Differenzierung von „Götter/Göttin“, „Gott – monotheistisch“, „Brahman – Nirvana – Dao“, „apersonale Vorstellungen des Absoluten“; unter „Dimensionen weiterer zentraler religiöser Vorstellungen“ S. 651ff.: „Zwischenwesen (Engel, Dämonen, Geister)“.

Auch wenn diese religionsgeschichtliche Arbeit hier nicht geleistet werden kann – ebensowenig wie ausführliche begriffsgeschichtliche Untersuchungen zur Geistterminologie⁴ –, so muß zumindest die Verwendung der Geistbegrifflichkeit in der vorliegenden Arbeit deutlich gemacht und begründet werden: Es geht um die Reformulierung prämissengebundener Begriffe für den Vorstellungskomplex ‘Geist’, ‘Geister’, ‘Geistwesen’, ‘Geistseele’, ‘Gott’, ‘Engel’, Dämon usw., die über eine rein lexikalisch-definitivische Festlegung hinausgeht. Die historische Wandelbarkeit der Begrifflichkeiten darf nicht definitivisch stillgestellt werden. Ein religionswissenschaftlicher Theoriebegriff ist also von vornherein nur im Kontext von Beschreibungen *historischer* Gegebenheiten ein sinnvolles Untersuchungsinstrument. Wir benötigen andererseits einen religionstheoretischen Begriff, um eine Vielfalt geistiger Konzeptionen zu verstehen, die in einem kulturellen Möglichkeitsraum zusammenhängen.

Bedenkenswert wäre es, auf die explizite Geistbegrifflichkeit im Kontext solcher religionswissenschaftlicher Fragestellungen ganz zu verzichten. In den letzten beiden Jahrzehnten gab es in der Religionswissenschaft Anläufe, geistige Konzeptionen in religiösen Zeugnissen unter der Kategorie des ‘Metaempirischen’ zusammenzufassen, bzw. diese Kategorie als religionstheoretische Spezifizierung des Begriffes ‘Geist’ einzuführen.⁵ Diese Kategorie hat gegenüber der Geistbegrifflichkeit den Vorzug, weitgehend theologisch assoziationsfrei zu sein. Der Begriff ‘metaempirisch’ steht zudem über der Unterscheidung zwischen personalen (wesenhaften) und apersonalen Entitäten. Er verweist zunächst nur auf eine Realität jenseits der intersubjektiv zugänglichen Welt, also jenseits der Wirklichkeit, die mit empirischen (einschließlich wissenschaftlichen) Methoden zugänglich ist. Metaempirische Größen können gleichermaßen Götter, Engel, unsichtbare Entitäten, subjektiv erfahrbare Präsenzen usw. oder ungewöhnliche Realitäten sein. Der Begriff verweist also auf solche Größen, zu denen nur noch subjektive Erfahrungen und Überzeugungen eine Brücke bilden können. Er weist also eine besondere Nähe zum subjektiven Bewußtseinsproblem auf, da er auf die subjektive psychologische Erfahrung abhebt. Man kann den Begriff des Metaempirischen auch von der These ableiten, daß die oben genannten Begriffe Externalisierungen der Selbstreferenz des menschlichen Bewußtseins sind.

Doch wenn auch der Begriff ‘metaempirisch’ religionswissenschaftlich aussagekräftig ist, wird er kulturwissenschaftlichen Ansprüchen nicht gerecht. Er weckt die Assoziation einer Differenz zu organischen Größen und Wesen, bzw. scheint einen Gegensatz von ‘Geist’ und ‘Materie’ zu implizieren. Dieser hat aber in hylozoistischen Kontexten (welche in der vorliegenden Arbeit u. a. relevant sein werden) keinen Platz. Das gilt auch für den mit der Kategorie ‘metaempirisch’ verwandten Begriff des Übernatürlichen. Dieser unterstellt eine

⁴ Gerechtfertigt wäre eine solche Untersuchung sicherlich. Graf (2004, S. 95) betont die Vordringlichkeit von „Studien zur Begriffsgeschichte religionssemantischer Leitbegriffe wie ‘Religion’, ‘Religiosität’, ‘Frömmigkeit’, ‘Glaube’ und ‘Weltanschauung’, aber auch ‘Gott’, ‘Christentum’, ‘Kirche’, ‘Sekte’, ‘Gemeinschaft’, ‘Mystik’ und ‘Gebet’“, deren Fehlen er bemängelt (vgl. ebd. S. 131, Fußn. 75f, S.136). In diese Liste der von Graf angeführten „Frömmigkeitskonzepte“ (sie stehen im Kontext von sechs anderen Themenfeldern „für Mikrostudien über einzelne Milieus ... und die [in ihnen] jeweils prägenden Formen kirchlicher Vergesellschaftung“, vgl. ebd. S. 85), gehört zweifelsohne auch die von Graf nicht angeführte Geistbegrifflichkeit.

⁵ Der Begriff ‘meta-empirical’ stammt von J. G. Platvoet aus dessen Arbeit *Comparing Religions: A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers*, The Hague/Paris, New York 1982. Das Verdienst genauerer Definition der Begriffsverwendung ist indes Hanegraaff (1996, S. 182f) zuzusprechen. Platvoet führt den Begriff im Rahmen von Reformulierungen des Tylorschen Religionsbegriffes ohne weitere Begründung ein. Er ersetzt dort den Begriff ‘Geist’. (vgl. S. 25, 30: „...religion may be defined ... as a process of communication ... between a human being or a group of human beings and one or more of the ‘meta-empirical beings’ whom they believe to exist and to affect their lives.“ Für die Einführung des Begriffes ohne Definition seiner Verwendung vgl. schon S. 5) Die Verwendung des Begriffes bei mir steht nicht – wie bei Platvoet – im Kontext eines „neo-Tylorian approach to religion ...“ (vgl. ebd. S. 24).

ontologische Unterscheidung zwischen ‘Natur’ und ‘Übernatur’, die von Monisten ebenfalls abgelehnt werden kann, da sie mit einem naturimmanenten Geist rechnen. Die Unterscheidung von ‘Geist’ einerseits im empirisch zugänglichen Bereich und andererseits im Bereich der individuellen Erfahrungen ist die vielleicht grundlegendste Differenz im Bereich der Geistvorstellungen und muß jeder weiteren Einteilung in Typen vorangehen. Die Klassifizierung empirisch/metaempirisch ist also kulturwissenschaftlich einer diese Differenz noch übergreifenden Geistbegrifflichkeit nachrangig. Die Grundkategorie der vorliegenden Arbeit bleiben daher die sowohl empirischen als auch metaempirischen Geist(wesen)vorstellungen. Den Begriff mit der entsprechenden Einklammerung verwende ich jeweils im Sinne eines Geist und Geistwesen, Empirisches und Metaempirisches umfassenden, aber auch Denken (z. B. Theologie, Vorstellungen) und Erfahrung (den existentiellen Bezug) übergreifenden Theoriebegriffes.⁶ Die Einklammerung des wesenhaften Aspektes von Geist verweist u. a. auch auf metaphysikkritische Dimensionen der europäischen Geistesgeschichte als ein genauer zu untersuchendes Hauptproblem der vorliegenden Arbeit. Die Einklammerung weist darüber hinaus hin auf das zentrale Problem der Korrelationen von Pneumatologien (expliziten Geistlehren) und Pneumatomorphismen (den Formen und medialen Verkörperungen von Vorstellungen usw., in denen sich ‘Geist’ Ausdruck verschafft, z. B. spirituellen *Lebensformen*) im Horizont der zahlreichen geistig-religiösen (Lebensform)bewegungen, Strömungen, Ideologien, kognitiv-emotiven Bindungen und Prägungen der verschiedenen kulturellen Bewußtseinsbildungen um 1900. Ich verstehe darüber hinaus identitätsbildende selbstreferentielle Prozesse als einen wesentlichen Faktor eines religionstheoretischen Geistbegriffes.

Auch die Verwendung des Begriffes ‘Spiritualität’ ist an dieser Stelle zu klären. Eine religionswissenschaftliche Verwendung sollte über seine bloße lexikalische Definition, z. B. als ‘persönliche Beziehung von Menschen zur Transzendenz’ oder als ‘religiöse Lebenseinstellung von Menschen’, hinausgehen. Eine solche Definition würde den diversen historischen Verständnissen des Begriffes nur ein weiteres hinzufügen. Seine Profilierung als religionswissenschaftlicher Theoriebegriff ist zudem mit ungleich größeren Schwierigkeiten verbunden, als dies bei der Geistbegrifflichkeit der Fall ist. Es kann hier deswegen primär nur darum gehen, das Verhältnis des Spiritualitätsbegriffes zum eben thematisierten Geist(wesen)begriff zu klären und seiner Eigenart als historischem, also zu unterschiedlichen Zeiten je anders verwendetem Begriff gerecht zu werden.⁷ Der Versuch einer Definition soll daher nicht unternommen werden. In Anlehnung an die Überlegungen Lucian Hölschers zum Frömmigkeitsbegriff⁸ halte ich für die Konstitution des Begriffes die Absetzung von etwas anderem, *nicht* Spirituellem, für entscheidend. Spiritualität lebt von einem Gegenbegriff und ist insofern immer ein Grenzbegriff in einer jeweils konkreten historischen Situation. Er verweist auf eine persönliche oder institutionalisierte Haltung und Weise der Weltbetrachtung, die mit zeittypischen Geist(wesen)vorstellungen sowie mit individuellen oder sozialen Handlungs- und Lebensformen korreliert ist. In welcher Weise dies geschieht, muß Gegenstand historischer Untersuchung sein. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte des religionssemantischen Leitbegriffes ‘Spiritualität’, die über seinen konfessionellen Gebrauch

⁶ Richtiger wäre es, jeweils von ‘Geist(wesen)vorstellungen und -erfahrungen’ zu sprechen, da Verbegrifflichungen am besten als Teil eines gruppensoziologisch bestimmbareren Gesamtprozesses innerhalb eines gemeinsamen Erfahrungsraumes verstanden werden, „in dem das Begriffliche nur eine Seite darstellt“ (vgl. Karl Mannheim 1980, S. 217ff, hier S. 219); doch unterlasse ich dies aufgrund der Sperrigkeit des Begriffes. Diese rein terminologische Festlegung greift im Übrigen religionstheoretischen Bestimmungen nicht vor.

⁷ Ich habe hier zunächst den Spiritualitätsbegriff in einem umfassenderen Sinne im Blick. Auf das Spezialproblem der christlichen (protestantischen und katholischen Spiritualität) komme ich erst im Hauptteil. Das Spiritualitätsproblem wird in dieser Arbeit nur zum Teil untersucht.

⁸ Ich beziehe mich auf seine Arbeit zur *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, S. 11f.

hinausgehen, fehlen meines Wissens.⁹ Jedoch läßt sich sagen, daß der Begriff, bzw. das Begriffsfeld, wozu etwa auch Troeltschs Verständnis von ‘Spiritualismus’ gerechnet werden kann (Knoblauch 2005, S. 124), sich bereits vor 1900 langsam von kirchlichen Bedeutungskontexten zu lösen begann und zum Ersatzbegriff für religiöse Geistlichkeit, sich auf den Geist beziehende Religiosität und existentielle Bewegtheit jedwelcher Art wurde.¹⁰ So erscheint es gerechtfertigt, nicht nur im Sinne eines Theoriebegriffes (wie in der vorliegenden Arbeit), sondern auch aus begriffsgeschichtlichen Gründen von einer Spiritualität um 1900 zu sprechen. Eine tiefer gehende begriffsgeschichtliche Untersuchung kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch nicht geleistet werden. Auch weitreichende qualitative und quantitative Aussagen zum gesamtgesellschaftlichen Stellenwert der Spiritualität um 1900 im Vergleich mit früheren und späteren Abschnitten der deutschen Geschichte lassen sich bei dieser Forschungslage nicht treffen.

Gleichwohl waren Geist(wesen)vorstellungen in den kulturellen Lebenswelten des deutschen Kaiserreiches von derart zentraler Bedeutung, daß sie in alle Aspekte und Beziehungen damaliger kulturell-religiöser und nichtreligiöser Orientierungen eindringen, mithin die kulturelle Gesamtheit der Bildwelten, Metaphern, Symboliken und kognitiven Modelle mitprägten.¹¹ Soviel wird sich erweisen lassen. Diese Verwurzelung von Geist(wesen)vorstellungen in der Gesamtheit der säkularen und religiösen Vorstellungs- und Verstehenswelten ist ein Problem, welches methodisch-theoretische Konsequenzen nach sich ziehen muß, die den Ansatz einer darauf bezogenen vergleichenden Untersuchung entscheidend bestimmen: Nach dem forschungsgeschichtlichen Zugriff auf exemplarische Hauptwerke der religionsgeschichtlichen Geist(wesen)forschung gilt es, das allgemeine kulturelle Geist(wesen)problem historisch-kulturwissenschaftlich zu differenzieren, d. h. es in einer Vielzahl von Milieus und Diskursen um 1900 zu identifizieren. Die von der Religionsgeschichtlichen Schule gewonnenen Forschungsergebnisse lassen sich so als eine spezifische Form protestantischer Spiritualität im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Spiritualitätsvorstellungen verstehen.

Entscheidend für einen weiterführenden Vergleich der protestantischen Spiritualität mit anderen zeitgenössischen Spiritualitätsmodellen, -konzepten und geistigen Orientierungen ist die Berücksichtigung des religionsübergreifenden Aspektes der Geist(wesen)problematik. Sie betrifft nicht nur die *Religion* um 1900, sondern die gesamte *Kultur*, sie übergreift

⁹ Als Überblick zum Forschungsstand vgl.: A. Salignac, Art. *Spiritualität*, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Darmstadt 1995, Sp. 1415-1421, Sp. 1420; RGG4 a. a. O. und den Artikel *Spiritualität* von Christoph Bochinger, in: *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, hrsg. von Christoph Auffahrt, Jutta Bernard, Hubert Mohr, Bd. 3, Stuttgart, Weimar 2000, S. 360; dort noch der Hinweis auf die Bezeichnung des Hinduismus als eine Form der Spiritualität durch Vivekananda auf dem ersten Weltparlament der Religionen 1893. Vgl. ausführlicher auch ders. 1995, S. 385-388 zur „angelsächsischen Traditionslinie“ der Begriffsverwendung um 1900; zum Spiritualismusbegriff: S. 244ff. Auf die thematisch verwandte Arbeit zur Geschichte der protestantischen Frömmigkeit von Hölscher (2005), in der allerdings das Verhältnis von Frömmigkeit und Spiritualität nicht explizit behandelt wird, bin ich erst nach Abschluß des Manuskriptes gestoßen. Ich habe Hölschers Ergebnisse, soweit sie für die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit relevant waren, eingearbeitet.

¹⁰ Beispiele für die außerkirchliche Verwendung des Begriffes in diesem Sinne im Deutschland der Zeit um 1900 finden sich im Bereich der Theosophie und Anthroposophie. Vgl. als kursorische Übersicht den Exkurs am Schluß des Theosophie-Abschnittes. Die gegenwärtige Bedeutung des Spiritualitätsbegriffes ist hier nicht thematisch.

¹¹ Schon wenn man nur einen Aspekt der Geist(wesen)problematik im 19. Jahrhundert thematisiert, stößt man damit ins Zentrum epochaler kultureller Orientierungen vor. Vgl. für den Geisterglauben des 19. Jahrhunderts die Monographie von Diethard Sawicki, *Leben mit den Toten. Geisterglaube und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900*, Paderborn usw. 2002, S. 10, 354.

einzelne Gesellschaftsbereiche und Lebenswelten im deutschen Kaiserreich.¹² Wenn eine Bewertung theologischer Geist(wesen)forschungen angestrebt wird, die über theologiegeschichtliche Perspektiven hinausgehen soll, darf die Analyse sich nicht nur für Geistvorstellungen bei religiösen Spezialisten, wie ich die mit ‘Geist’ beschäftigten Forscher nennen will, interessieren, sie muß im weitesten Sinne kulturwissenschaftlich ansetzen. Was ein *theologischer* Geistbegriff ist, verstehen wir erst im Rahmen des Vergleichs mit anderen Geistvorstellungen. Im Hintergrund muß also die umfassende Analyse der Geist(wesen)problematik im Deutschland der Zeit um 1900 stehen. Nur im Rahmen eines in dieser Weise weitgespannten Vergleiches kann verständlich werden, in welchem spezifischen Verhältnis die religionsgeschichtliche Pneumatologie-Forschung zur Spiritualität um 1900 stand.

Das Untersuchungsziel dieser Arbeit unterscheidet sich damit grundlegend von einem Beitrag zur Forschungsgeschichte der Theologie. Sie setzt kultur- und religionswissenschaftlich an, indem sie von vornherein auch andere als theologiegeschichtlich relevante Geist(wesen)vorstellungen in den Vergleich einbezieht. Ich komme damit zu den Spezifika meines Ansatzes. Die Arbeit strebt eine Verbindung von wissenschaftlicher, also nichtnormativer Religionstheorie und sachorientierten, religions-, kulturwissenschaftlichen und epistemologischen Analysen an und will so eine Vorarbeit zur Überprüfung und Erweiterung des religionstheoretischen Kenntnisstandes der Religionswissenschaft am Beispiel der Geist(wesen)vorstellungen leisten. Es gibt, kulturell gesehen, nicht nur ein einziges Geistkonzept, sondern einen kognitiven Möglichkeitsraum, der eine Vielzahl pneumatologischer Positionen aufwies. (Der Begriff ‘Möglichkeitsraum’ trägt dieser Pluralität Rechnung und wendet sich gegen Vereinfachungen; Weiteres unten.) Aufgabe meiner Untersuchung soll es sein, den Variantenreichtum dieses konzeptuellen Raumes anhand ausgewählter Beispiele zu rekonstruieren. Im Mittelpunkt der Arbeit steht folgerichtig nicht die religionsgeschichtliche Pneumatologie-Forschung *in ihrem Verhältnis zu Spezialproblemen anderer zeitgenössischer theologischer Geist(wesen)forschungen und -vorstellungen*. Jedenfalls ist dies *Innenverhältnis* nicht der wichtigste Gegenstand der Arbeit. Eine solche Forschung könnte sich auch im Wesentlichen auf theologische Geistbegriffe beschränken. Schwerpunktmäßig geht es um das *Außenverhältnis* des religionsgeschichtlichen Geistverständnisses zu anderen religiösen und nichtreligiösen Geistkonzepten im deutschen Kaiserreich. Es geht mir auch nicht primär um die Erschließung neuen forschungsgeschichtlichen Materials. Der Schwerpunkt meiner Arbeit liegt auf der Auswertung vorhandener Untersuchungen. Ich betreibe also keine Spezialanalyse der Religionsgeschichtlichen Schule und der Einflüsse auf sie. Es liegen bereits Untersuchungen über zeitgenössische Beeinflussungen auf sie vor, die ich voraussetzen kann.¹³ Die

¹² Für meinen Anspruch, ein Spezialgebiet der Religion aus den vergleichbaren kulturellen Erscheinungen eines Zeitalters verstehen zu wollen, habe ich im Laufe der Arbeit an meinem Thema einen Vorläufer in Karl Mannheim gefunden (vgl. dessen programmatische Anregungen in *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation* 1964 [1921-22], S. 91-155). Geist ist um 1900 kulturell omnipräsent und umfaßt deswegen nicht nur einen Lebensbereich, sondern läßt sich in allen Lebensbereichen auffinden und für alle Lebensbereiche beschreiben. In der Ganzheit der kulturellen Objektivationen wird so etwas wie die Weltanschauung einer Epoche (der ‘Geist’, ebd. S. 104) wirksam. Zur Hierarchisierung kultureller Sphären vgl. ders.: *Über die Eigenart kulturosoziologischer Erkenntnis* 1980, S. 41.

¹³ Vgl. Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen 1961; Werner Klatt, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen 1969; einen guten Überblick gibt Anthonie Frans Verheule, *Wilhelm Bousset. Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch*, Amsterdam 1973, S. 283-298; Gerd Lüdemann, *Die Religionsgeschichtliche Schule*, in: B. Moeller (Hg.) 1987, S. 325-361; ders. (Hg.); *Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eine theologischen Umbruchs*, STRS 1, Frankfurt a. M. usw. 1996; H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997. Zur RGS im forschungsgeschichtlichen Kontext der vergleichenden Religionsgeschichte,

Religionsgeschichtliche Schule wird vielmehr beispielhaft für eine Analyse der kognitiven Potentiale und epochenspezifischen Erkenntnismöglichkeiten der Zeit um 1900 herangezogen. Der Nachweis diverser Einflüsse auf sie bringt im Übrigen das ihr Wesentliche als Diskurs nicht zum Ausdruck: Nicht wie sie mit anderen Bewegungen in Verbindung stand, sondern wie und worin sie sich von ihnen unterscheidet ist wichtig für eine Positionsbestimmung.

Ziel der Untersuchung ist also die Erschließung eines Möglichkeitsraumes von Geist(wesen)vorstellungen der Moderne, innerhalb dessen die protestantische Spiritualität eine Position unter anderen einnimmt und andererseits die Bestimmung der Position der protestantischen Spiritualität im allgemeinen kulturellen Möglichkeitsraum moderner Geist(wesen)vorstellungen. Diese Aufgabenstellung leitet sich von einem Projekt ab, mit dem Hermann Schulz seit Jahren beschäftigt ist und das auf nachfolgender These beruht: Religion steht in einer Wechselbeziehung mit anderen gesellschaftlichen Grundproblemen wie Politik, Wirtschaft, Recht, Administration, Wissenschaft, Kunst und nimmt dabei eine nicht willkürliche Position im Verhältnis zu diesen Grundproblemen aller Kulturen ein. Das Projekt begreift die *geistigen* Wert-, Macht, Interessen und Motivationsebenen von Kulturen nicht isoliert, sondern in ihren Beziehungen zu politischen, ökonomischen, rechtlichen und anderen Ebenen (hat also z. B. die Frage zum Gegenstand, wie sich Wirtschafts-, Rechts- und Religionslogik zueinander verhalten) und erforscht die in allen Kulturen ausdifferenzierten mediengesteuerten symboloperativen Prozesse dieser Beziehungsgestaltung. Generell stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht das Religionssystem positionell nachrangig gegenüber anderen kulturellen Grundproblemen wie Wirtschaft oder Politik ist. Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die Exemplifizierung dieses Projektes an einem historischen Gegenstand: nämlich der Verhältnisbestimmung religiöser und nichtreligiöser Geist(wesen)vorstellungen in Deutschland um 1900 in ihrer jeweiligen Beziehung zu symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien in verschiedenen gesellschaftlichen Funktionskreisen dieser Epoche.

Der (kultur)vergleichende Ansatz erfordert die Arbeit mit typologischen Konstrukten, damit inhaltlich verwandte Phänomene unabhängig von den Begrifflichkeiten, mit denen sie benannt wurden, auf einer kulturwissenschaftlichen 'Metaebene' gemeinsam wahrgenommen werden können. Damit einher geht die Übersetzungsarbeit autochtoner Begriffe in religionswissenschaftliche Begriffe. Der theologisch-exegetische Begriff 'Pneumatologie' z. B. soll rekonstruiert werden als ein komplexes Ensemble von Bewußtseinskonzepten mit kognitivem Gehalt, welches theoretisch nur in eine Mehrzahl von Konzepten auflösbar ist (u. a. Geist, Geistwesen, Seele). Das ist die Schlußfolgerung, die ich aus dem oben erwähnten Eindringen geistiger Vorstellungen in die Gesamtheit der säkularen und religiösen Verstehenswelten ziehe. Intendiert ist also nicht ein 'Vergleich' im herkömmlichen Sinne – dabei bliebe ich einer Fragestellung verhaftet, von der ich mich lösen will –, sondern dessen Reformulierung. Eine eigenständige kulturwissenschaftliche Erforschung der protestantischen Spiritualität mit epistemologisch-typologischem Schwerpunkt gibt es in der Forschung bisher nicht.¹⁴

besonders im Verhältnis zu den Bearbeitern des Corpus Hellenisticum, jetzt: Seelig 2001, Explizites zur RGS vgl. vor allem S. 145f, 193-250.

¹⁴ Auch Graf fordert übrigens die metatheoretische Ergänzung der von ihm angemahnten Studien zur Begriffsgeschichte von Frömmigkeitskonzepten: „In ihnen [den Frömmigkeitskonzepten] reflektieren sich spezifische kulturelle Erfahrungen und Hoffnungen, Deutungen von Vergangenheit und Zukunft, Entwürfe gelingenden Lebens. Dies bedeutet: Die analytischen Begriffe, mit denen Sozial- und Kulturhistoriker religionskulturelle Wandlungsprozesse in modernen Gesellschaften zu deuten versuchen, stehen in einer weithin noch unerforschten Korrespondenz zu jenem Gestaltwandel religiöser Kultur, den sie erschließen sollen. Viele von Historikern formulierte Aussagen über das Schicksal von Religion und Christentum in der Moderne lassen deshalb eine irritierende epistemologische Naivität erkennen. Unbeeindruckt vom *linguistic turn* und der begriffshistorischen Selbstaufklärung der Historikerzunft verwenden sie einen der vieldeutigsten Begriffe der

Aufgrund des Fehlens einer *kulturwissenschaftlichen* Geist(wesen)forschung für die Zeit um 1900 kann es sich bei dem Untersuchungsvorhaben nur um einen neuartigen und eigenständigen thematischen Zugriff handeln. Die Arbeit versucht damit die Lücke einer theorieorientierten Geist(wesen)forschung in der gegenwärtigen Religionswissenschaft zu schließen, ohne den Blick für das auf diesem Feld Mögliche zu verlieren. Der konsequent religionswissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Zugriff auf die Problematik ist meines Wissens erstmalig intendiert.

Es ist nun noch Weiteres zu den theoretischen Voraussetzungen für angemessene Beschreibungen der kognitiven Vorstellungsräume zu sagen, über welche Geist(wesen)konzepte Auskunft geben können. Geist(wesen)vorstellungen sind kulturtypisch grundlegende Medien der Repräsentation von Subjektvorstellungen, Gemeinschaftsvorstellungen, von physikalischen Vorgängen und von Kommunikationsbeziehungen jeder Art. In diesem Kontext rücken epistemologische Fragestellungen nach dem informationellen Möglichkeitsraum der Zeit um 1900 in den Blickpunkt, auf den Texte, Bilder, Symbole, Modelle, Rollen und Kommunikationsmuster zurückzuführen sind, in denen Spiritualität angesprochen wird. Unter 'historischer Epistemologie'¹⁵ verstehe ich einen neuen Forschungsweig, der sich mit der Rekonstruktion historisch-kultureller „Bedingungen der Möglichkeit“ des Denkens, Erkennens und der Erkenntnisrepräsentation in unterschiedlichen Diskursen und Lebenswelten befaßt sowie mit dem Problem, auf welchem Reflexionsniveau der Wissenstand, die Grenzen des Wissens und überhaupt die Vorstellungswelten einer Zeit (hier: die Geistvorstellungen um 1900) kulturspezifisch entwickelt und repräsentiert werden können. M. a. W.: Untersuchungsgegenstand der historischen Epistemologie sind die Möglichkeiten des *Denkens* in einer bestimmten historischen Epoche. Folgerichtig bleiben sozio-emotive Aspekte der Geist(wesen)problematik in einer historisch-epistemologischen Untersuchung weitgehend ausgeklammert. Diese wären als Thema einer historischen Sozialpsychologie zu behandeln. Als ein Vorgänger der historischen Epistemologie läßt sich Karl Mannheim verstehen, der mir mit seinem Begriff des 'konjunktiven Erfahrungsraumes' wichtige Impulse gegeben hat.¹⁶

Historisch-epistemologische Wertungen eines Elementes des Ensembles der Geist(wesen)vorstellungen der Moderne in Deutschland besitzen nur im Verhältnis zum ge-

modernen Wissenschaftssprache, den Begriff der Religion, als analytisches Konzept, ohne sich über die implizite Normativität ihres Leitbegriffs Rechenschaft abzulegen. ... Religionskulturforschung ... muß ... die komplexen Zusammenhänge zwischen der reflexiven Religionssemantik und dem Wandel religiöser Deutungskulturen thematisieren“ (2004, S. 95).

¹⁵ Der Begriff 'historical epistemology' geht zurück auf Lorraine Daston. vgl. dies. in: James Chandler, Arnold I. Davidson und Harry Harootunian (Hg.): *Questions of Evidence. Proof, Practice and Persuasion across the Disciplines*, Chacago/London 1994, S. 282-289. Vgl. auch dies.: *Wunder, Beweis und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt a. M. 2001, S. 15f. Vgl. allgemein: *Die ungewisse Evidenz*, hrsg. von Gary Smith und Matthias Kroß, Berlin 1998. Vgl. weiterhin Lutz Raphael, *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, München 2003. Ich beabsichtige keine Adaptation von Dastons Methode im Verhältnis 1:1, sondern ihre eigenständige Rekonstruktion und Anwendung auf dem Feld der Religionswissenschaft.

¹⁶ Konjunktives Erkennen hat nach Mannheim keine allgemeine Gültigkeit, sondern gilt nur für die einem gemeinsamen Erfahrungsraum Zugehörigen (Mannheim 1980, S. 213 u.ö.; vgl. ebd. S. 241: „[G]ewisse in unserem Bewußtsein aktualisierte Erfahrungen [erhalten] ihren Sinn aus ihrer Bezogenheit auf einen bestimmten von einer Gemeinschaft getragenen Erfahrungszusammenhang ... [und] sind nicht ohne weiteres auf einen anderen Erfahrungsraum übertragbar...“). Die Art der konjunktiven Erkenntnis ist also gerade gekennzeichnet durch die Bezogenheit auf einen spezifischen, kulturhistorisch rekonstruierbaren Erfahrungsraum und die Perspektivität auf ihn. Untersuchungsziel Mannheims ist demgemäß auch das Verstehen der historischen Begriffsbildung (S. 223). Als Beispiel für einen historischen Begriff führt er die griechische *polis* an (S. 223). Mannheim sieht es als einen Fehler unhistorisch ansetzender Erkenntnistheorien an, das Denken nur von der Begriffsebene her zu sehen und vom existentiellen Bezug abzuheben (in dem die Bedeutungen entsprungen und rückverankert sind; vgl. S. 217, 219).

samten Spektrum Aussagewert. Epistemologische Analysen setzen also eine möglichst umfassende Kenntnis des in Rede stehenden gesamten Spektrums voraus, denn sonst sind sie nicht aussagekräftig. *Vergleichende Untersuchungen* – und historisch-epistemologische Forschung hat immer einen komparatistischen Ansatz – *sind erst möglich, wenn man möglichst umfassend das gesamte vergleichbare Spektrum kennt*. Ich setzte dabei das Konzept der Wittgensteinschen „Familienähnlichkeiten“ voraus.¹⁷ Eine entsprechende Untersuchung stößt auf tiefgreifende strukturelle Analogien zwischen sinnverwandten Begriffen, die in lebensformbezogenen Ausdruckswelten des deutschen Kaiserreiches und deren Zeugnissen, insbesondere Texten, selbst als *different* empfunden und dargestellt werden können. Dabei lasse ich z. B. die vorgefaßte theologische Meinung von der unüberbrückbaren Differenz zwischen dem philosophischen Denken und dem (religiösen) Geist hinter mir. Auch spezifisch religiösen Vorstellungen liegen unterhalb der Textebene, bzw. der kulturspezifischen Selbstverständnisse in einer ‘kulturellen Tiefenstruktur’ dieselben kognitiven Prämissen wie einer nichtreligiösen Begrifflichkeit zugrunde, evtl. befinden sie sich jedoch „im Rücken“ der die Begrifflichkeit verwendenden Personen, d. h. sie werden nicht als Prämissen erkannt. Meine Analyse geht davon aus, daß gerade die nichtreligiösen Vorstellungen als Vergleichsgegenstand der protestantischen Spiritualität herangezogen werden sollten, um diese Strukturgesichtspunkte kenntlich zu machen. Der Durchgriff bis auf die kognitiven Prämissen von Geist(wesen)vorstellungen ist für das *religionswissenschaftliche* Verständnis entscheidend, denn auch wenn Religionspraktiker nicht an der Reflexion dieser Prämissen interessiert waren, waren sie dennoch von ihnen abhängig. Wollen wir indes Genaueres über die kognitiven Prämissen von Geist(wesen)vorstellungen der Zeit um 1900 erfahren, müssen wir uns an diejenigen Denker halten, die einen reflektierten Umgang damit pflegten. So können wir auf der Basis tiefenstruktureller Vergleiche die in den religiösen Vorstellungen enthaltenen Ebenen und Dimensionen der kognitiven Gehalte rekonstruieren und im kulturellen Möglichkeitsraum eines pluralen Ensembles von Geist(wesen)vorstellungen verorten.

Der Begriff der historischen Epistemologie korrespondiert mit dem Konzept des kognitiven kulturspezifischen Möglichkeitsraumes im Zeitalter der Moderne: Der definitorische Akzent dieses Konzeptes wird auf die Kreativitätspotentiale der kulturellen Evolution gesetzt, denn *diese* erst generieren den Möglichkeitsraum. Er ist mithin also keine statisch vorgegebene Größe, die „gefüllt“ werden kann, sondern mit der kulturellen Evolution in einem Prozeß der stetigen Veränderung begriffen. Nur im Sinne eines Abschnittes des kulturellen Entwicklungsprozesses umfaßt er, als eine Momentaufnahme der kulturellen Evolution, die weitgehend identischen kognitiven Potentiale und epochenspezifischen Erkenntnismöglichkeiten um 1900. Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten kann u. a. gefragt werden, im Rahmen welcher kulturtypen- und epochenspezifischen Voraussetzungen und

¹⁷ Das Problem der Komparatistik birgt seine Tücken. So sagt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*, man könne niemals eine Religion vergleichen, denn eine Sache gleiche sich nur selbst. Was man feststellen könne, seien allenfalls „Familienähnlichkeiten“ (vgl. Unters. 164: „... ein Fall aus der Familie...“). J.Z. Smith greift diese Feststellung in einem Aufsatz auf, in dem es um den Versuch von E.P. Sanders geht (*Paulus und das palästinische Judentum*, 1977), nicht nur Teile des Judentums zu Vergleichsgegenständen zu wählen, sondern das Judentum als Ganzes. Wenn man, wie es meist geschieht, nur Teile vergleiche und nicht Ganzheiten, bekomme man ein falsches Bild, meint Sanders. Smith macht gegen dieses Verfahren kritische Einwände (*In Comparison a Magic Dwells*, in: ders. *Imaging Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, wieder abgedruckt in: *A Magic Still Dwells ...*, Berkeley 2000). Vergleichen habe immer etwas mit Magie, dem Gleichmachen, zu tun. Dieser Einwand ist berechtigt und dennoch kommen wir um den Vergleich nicht herum: Nur anhand der Eigenheiten eines bestimmten Denkers oder eines Konzepts ist dieser oder dieses noch nicht zu verstehen. (Aus den Merkmalen eines Systems ist dies System nicht zu verstehen.) Dazu noch einmal Wittgenstein (*Phil. Unters.* 77. S. 283): Wenn man nur die Farbe Grün kennt, weiß man noch nicht was Grün ist. „Wie haben wir denn die Bedeutung dieses Wortes ... *gelernt*?... (Du wirst dann leichter sehen, daß das Wort eine Familie von Bedeutungen haben muß.“

Modelle, eine begrenzte Anzahl theologischer, philosophischer, hermetischer, magischer, naturwissenschaftlicher etc. Geist(wesen)vorstellungen aus denselben grundlegenden Denkvorsetzungen und Fragestellungen ausdifferenziert werden konnte. Die Analyse des Möglichkeitsraumes spürt den Potentialen der Generierung epochen-, kultur-, gruppen-, sozialbewegungstypischer und anderer Pneumatomorphismen nach. 'Geist' wird kulturtypenspezifisch im Rahmen unterschiedlicher Diskurse und unter unterschiedlichen Bezeichnungen repräsentiert. Die Verschiedenheit seiner Repräsentationsformen bei relativer Vergleichbarkeit ist auf die Abhängigkeit der Differenzierungsprozesse von historisch unwiederholbaren Rahmenbedingungen zurückzuführen. 'Abhängigkeit' soll hier im Sinne von historischen Ausgangsbedingungen für die Autopoiesis (für die selbstreferentielle Entwicklung) von Kommunikationssystemen verstanden werden. Die kognitiven Potentiale eines Kulturtyps stellen einen Bedingungs- oder Möglichkeitsraum kreativer Neuentwicklungen, Interpretationen oder Repräsentationen von Geist(wesen)-vorstellungen dar. Die Untersuchung kognitiver Potentiale setzt einen religionswissenschaftlichen Geistbegriff voraus (s.o.), da verschiedene Diskurse, die sich aus ein und demselben kulturellen Potential ausdifferenzieren, nicht unbedingt miteinander in Berührung stehen müssen und insofern im Rahmen ihrer jeweiligen Diskurse Probleme, die aus kulturwissenschaftlicher Distanz vergleichbar sind, mit unterschiedlichen Bezeichnungen repräsentieren können. Wir müssen einen solchen Geistbegriff in ähnlicher Weise voraussetzen, wie wir einen religionstheoretischen Begriff im Fall des deutschen Wortes 'Religion' voraussetzen.

Der Begriff des 'Kulturtyps' entstammt u. a. der amerikanischen Kulturanthropologie. Er annonciert als theoretischen Ausgangspunkt die Annahme eines Strahlungsfeldes (man kann auch von jeweiligen kulturellen Differenzierungstypen sprechen), in dessen Einflußbereich sich strukturelle Ähnlichkeiten in konkreten Gesellschaften ausdifferenzieren können. Diese Strukturen sind wiederum auf der Grundlage sorgfältiger historischer Analysen bestimmbar. Somit ist es gerechtfertigt, von strukturell verwandten Gesellschaften eines gemeinsamen Kulturtyps zu sprechen. Die europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften der vergangenen zwei Jahrhunderte gehören zum sogenannten industriegesellschaftlichen Kulturtyp. Der z. B. in der Rede von der 'modernen Kultur' vorausgesetzte Kulturbegriff wird im Folgenden in diesem Sinne, jedoch unter Abstraktion von strukturfunktionalistischen und kausaldeterministischen Implikationen, verwendet. Erst dieser neue, religiös nicht gebundene und theoriegeleitete Ansatz kann m. E. deutlich machen, daß Geist(wesen)vorstellungen auf tieferer als der Textebene als kulturspezifische Bewußtseinsmodelle verstehbar sind, bzw. als symbolische Repräsentationen kulturspezifischer Bewußtseinslagen in bestimmten Kommunikationen, die wiederum das Selbstverständnis spezifischer, durch diese Kommunikationen unterscheidbarer Gruppen zum Ausdruck bringen.

Daß die Erforschung von Geist(wesen)vorstellungen, Geistkonzepten und Geistmodellen im Rahmen einer allgemeinen Religionstheorie immer noch zu den Desideraten der gegenwärtigen Religionswissenschaft gehört, obwohl es sich bei ihnen um kulturell universell verbreitete religiöse Grundkategorien handelt, erklärt sich zum Teil aus einer berechtigten Skepsis gegenüber universellen Religionstheorien (vgl. Pollack 1995, S. 166, 170f). So erkennt man zunehmend, daß ein *historisch* verantwortungsvoller Ansatz religionswissenschaftlicher Grundlagenforschung den Anspruch auf Universalität von Theorien, zugunsten einer Analysearbeit an exemplarischen Fragestellungen zurückstellen sollte. Im konkreten Fall der vorliegenden Untersuchung bedeutet dies, daß der Verstehensprozeß einem hermeneutischen Zirkel anvertraut wird: mit dem Vorverständnis religionstheoretischer Ansätze werden historische Texte und Sachverhalte analysiert, um wiederum die Theorieentwicklung weiter zu bringen. Deskriptive und analysierende Abschnitte wechseln

einander ab. Das religionstheoretische Interesse wird dabei allerdings dem forschungsgeschichtlichen Interesse untergeordnet: Die Theorie ist kein Selbstzweck, sondern dient dem Verstehen konkreter historischer Problemstellungen, muß sich mithin an einem materialen Gegenstand bewähren.

Einige kurze Bemerkungen zu implizit im Raum stehenden wissenschaftlichen Wertfragen sollen die Einleitung abschließen: Es wäre ein Mißverständnis, von historisch-epistemologischen Analysen Maßstäbe für Werturteile über weltanschauliche und religiöse Geist(wesen)konzeptionen oder gar für Favorisierungen des einen oder anderen Konzeptes zu erwarten. Die Beobachterdistanz des 21. Jahrhunderts und unsere erweiterten Möglichkeiten des Vergleichens sind keine Kennzeichen einer Höherwertigkeit der gegenwärtigen wissenschaftlichen Kultur, sondern „Geschenke“, die wir lediglich unserer zeitlichen Distanz zur Epoche um 1900 verdanken. Auch in Bezug auf die Einordnung einzelner Individuen in den kognitiven Möglichkeitsraum ist die Enthaltung von Wertungen natürlich geboten: Es soll mit der Unterscheidung kognitiver Niveaus also nicht etwa auf ein jeweiliges Unvermögen bzw. eine kognitive Überlegenheit angespielt werden. Bei einem Verzicht auf intellektuelle Optionen spielen häufig ganz andere Faktoren als diese eine Rolle (wie wir sehen werden z. B. die bewußte Entscheidung einer Person oder sozioemotive Gründe). Im Zusammenhang dieses Wertsphärenproblems sprach Max Weber in seinem Vortrag *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919 [1992], S. 108) von einem „Opfer des Intellekts“, welches die Religion vom Menschen fordere, ein Sachverhalt, der zeige, „daß trotz (vielmehr infolge) der Theologie (die ihn ja enthüllt), die Spannung zwischen der ‘Wertsphäre’ der Wissenschaft und des religiösen Heils unüberbrückbar ist.“ Die historisch-epistemologische Analyse muß diesen Umstand respektieren und kann demzufolge das Wertsphären-Problem nur deskriptiv und nicht etwa normativ behandeln. In einer Hinsicht impliziert allerdings auch dieser Ansatz eine Werthaltung: Die historisch-epistemologische Analyse von Faktoren, die die Entwicklung eines epochentypisch möglichen wissenschaftlichen Geistverständnisses hemmten, kann der *gegenwärtigen* Religionswissenschaft Impulse für eigene Spiritualitätsforschungen geben, die auch die in der Religionswissenschaft etwas vernachlässigten *reflexiven* Leistungen des abendländischen Denkens beachten und diese Leistungen durch eine epistemologische Fundierung des Umgangs mit religiösen Geistern auf zeitgemäßem Niveau wieder mehr Rechnung tragen.

2. Die Religionsgeschichtliche Schule und die Pneumatologie-Forschung

2.0 Überblick/Grundsätzliches

Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist ein Ausschnitt der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte des Geistes: die neutestamentlich-theologische Forschung der sogenannten ‘Religionsgeschichtlichen Schule’ (künftig kurz RGS) über Geist und Geistwesen – ein Projekt „junger“ Theologen der nach 1860 geborenen Generation, die in Göttingen studiert und promoviert hatten und teilweise lebenslang in einem wissenschaftlich-freundschaftlichen Beziehungsnetz einander verbunden blieben. Die RGS¹⁸ hat der neutestamentlichen Pneumatologie-Forschung Impulse gegeben, die – nicht bloß auf den deutschen Sprachraum begrenzt –, bis in die jüngste Gegenwart wirken. Es ist kein Zufall, daß das Interesse der RGS an Religion und ihrer Geschichte eine explizite Pneumatologie-Forschung hervorgebracht hat. Mit Otto Eißfeldt kann man eine gewisse Engführung und selektive Themenbeschränkung der Forschergemeinschaft feststellen: Das Interesse der RGS an ‘Religion’ galt vor allem den Ursprüngen der *christlichen* Religion.¹⁹ Und innerhalb des Christentums wiederum waren es bestimmte Themen, die besonders interessierten – eines davon eben die Geist(wesen)vorstellungen und -erfahrungen der Urchristen.²⁰ Schon in den 1880er Jahren bestimmte die RGS die urchristliche Religion über pneumatische Erfahrungen. Wenn Weinel (1899, S. VI) behauptet, „daß die älteste Christenheit unter dem Titel ‘Wirkungen des Geistes’ den wesentlichen Besitz ihres innersten persönlichen Lebens beschrieben hat“, so beruht diese Aussage also schon auf einem bestimmten Vorverständnis über das ‘Wesen’ der urchristlichen Religion. Im Hintergrund mag indirekt die Tylorsche Definition der Religion als ‘Glauben an geistige Wesen’ gestanden haben, aber auch Maretts These, die Erfahrung einer *unpersönlichen* Macht (des *mana*) sei der Ursprung und das Wesen religiöser Vorstellungen (vgl. Horn 1992, S. 16f; zu Maretts Einfluß auf die Religionsforschung um 1900: Kippenberg 1997, S. 182). Daß explizite Geist(wesen)forschungen um 1900 weiterhin vor allem Paulusforschungen sind, ist kein Wunder, finden sich doch die meisten pneumatologisch wertbaren Äußerungen des Neuen Testaments im Corpus Paulinum. Vor allem Hermann Gunkel (1862-1932) hat mit programmatischen Anregungen die neutestamentliche Exegese auf diesem Feld wesentlich

¹⁸ Zur ‘Religionsgeschichtlichen Schule’ und ihrem Forschungsprogramm innerhalb des theologiegeschichtlichen Kontextes siehe jetzt vor allem Lüdemann (Hg.) 1996. Vgl. aber auch Ittel 1958; Colpe 1961, S. 9; Verheule 1973, S. 271-365; Lüdemann/Schröder (Hgg.) 1987; Lüdemann 1987 (in: Moeller [Hg.] 1987, S. 325-361); Sinn 1991, S. 5-36; Drescher 1991, S. 129-144; Lüdemann 1992 (in: Müller [Hg.] 1992, S. 78-107, 311-338); Murrmann-Kahl 1992, S. 296f; Lehmkuhler 1996; Kippenberg 1997, S. 151f, 163-178 (die RGS im Kontext der religionsgeschichtlichen Forschungstraditionen des 19. Jahrhunderts); Claussen 1997, S. 27-37; Lüdemann 1998, Seelig 2001. Relevant sind auch die entsprechenden Abschnitte in den Monographien zur Forschungsgeschichte der biblischen Wissenschaften: Kümmel 1970, S. 310-357; Genthe 1977, S. 179-230 und Kraus 1982, S. 327-340. Zur theologiegeschichtlichen Verortung der RGS in der ‘liberalen Theologie’ bzw. im ‘Kulturprotestantismus’ vgl. Graf 1984 (Ersteres die allgemeinere Selbstbezeichnung, Letzteres die allgemeinere polemische Fremdbezeichnung der theologischen Richtung, in die die RGS gehört und ders. 2004 (dort auch Hinweise auf Forschungen zu den Religionsgeschichten verschiedener europäischer Gesellschaften im 19. Jahrhundert, die die Einordnung der RGS in die Konfessionsgeschichte erleichtern, z. B. S. 20, 34f), zum ‘Kulturprotestantismus’ vgl. auch: Hübinger 1994, S. 22f. u. ö.; zur Einordnung in den ‘Protestantismus’ allgemein: ebd. S. 13 („dominierende universitätstheologische Stellung...“) Ich beschränke mich hier darauf, das Forschungsprogramm der RGS in Bezug auf die Pneumatologie-Forschung implizit innerhalb der folgenden Ausführungen darzustellen.

¹⁹ *Werden, Wesen und Wert geschichtlicher Betrachtung der israelitisch-jüdisch-christlichen Religion*, in ZMRW 46, 1931, S. 1-24, hier S. 10.

²⁰ Eißfeldt rechnet dazu in seinem Artikel *Religionsgeschichtliche Schule*, 2. Aufl., Bd. 4, 1930, Sp. 1901-1904 außerdem die eschatologischen Vorstellungen Jesu und der Urgemeinde, die Christologie sowie die urchristlichen Sakramente Taufe und Abendmahl.

mitbestimmt, auch wenn sich sein Arbeitsgebiet späterhin auf das Alte Testament beschränkte. Am Beginn der neueren historisch-kritischen Beschäftigung von Theologen mit der paulinischen Pneumatologie steht die forschungsgeschichtlich weitreichende, von Gunkel (1888) ausgelöste Kontroverse um die Frage, ob die Zeit des Apostels Paulus eine Periode besonders reichen pneumatischen Erlebens gewesen sei. Dabei wurde der urchristliche *pneuma*-Begriff weitgehend auf spektakuläres pneumatisches Erleben reduziert. Im folgenden Abschnitt werde ich die Probleme der älteren Pneumatologie-Forschung beispielhaft an Gunkels Arbeit, ihrem theologiegeschichtlichen Hintergrund und ihrer Rezeption vertiefen. Nach Gunkel gab es keinen wirklichen Versuch der Gesamterfassung auch nur eines Teilbereiches der christlichen Pneumatologie. Erst 1992 wurde von F. W. Horn der Versuch der erneuten Gesamterfassung, wenigstens der paulinischen Pneumatologie, gemacht, wobei die These einer Interdependenz pneumatischer Erfahrung und kultureller Deutung die Reformulierung des Gunkelschen Ansatzes anleiten sollte.

Es kann hier nicht um die Richtigstellung exegetischer Fehlteile der RGS gehen. Wichtiger bleibt die Feststellung, daß die Forschungen der RGS und die schon in der Einleitung angedeutete Religiosität der Forscher eng zusammen hängen. Historische neutestamentliche Forschung galt gleichsam als zeitgemäße Weiterentwicklung der reformatorischen inspirierten Schriftauslegung. Die aktive Entwicklung neuer Religiosität ging über das Verstehen der urchristlichen Religiosität. Sie war (im Sinne von Paul de Lagarde, ohne den die Entstehung der RGS wohl nicht denkbar gewesen wäre) eine intellektualistische „Reflektionsfrömmigkeit“, die sich auf der ‘Basis breiter historischer Studien, also in wissenschaftlich vermittelter Form’ (Troeltsch) vor der Wissenschaftskultur der Zeit rechtfertigte. Den Konnex von Religionsbildung und wissenschaftlichem Verstehen gilt es historisch-epistemologisch zu untersuchen. Er wird übersehen, wenn man ihn unter exegetischen Fehlern abbucht, die es richtigzustellen gilt. Die sorgfältige Analyse exemplarischer, forschungsgeschichtlich relevanter *pneuma*-Forschungen ist Grundlage für den intendierten Durchgriff auf die kognitiven Prämissen, die diesen unterhalb der kulturspezifischen Selbstverständnisse in einer ‘kulturellen Tiefenstruktur’ vorausliegen. Gunkel und die anderen Vertreter der RGS haben ein je kulturell beeinflusstes *pneuma*-Vorverständnis. Ihr jeweiliges diesbezügliches Vorverständnis bildet eine geisttheoretische Grundlage des Anteils der Forscher an der Religionsentwicklung der Moderne. Wollen wir später auf der Basis tiefenstruktureller Vergleiche die in den religiösen Vorstellungen enthaltenen Ebenen und Dimensionen der kognitiven Gehalte rekonstruieren und im kulturellen Möglichkeitsraum eines pluralen Ensembles von Geist(wesen)vorstellungen verorten, müssen wir mit der Untersuchung theologisch reflektierter Umgangsweisen mit Geist(wesen)vorstellungen um 1900 beginnen, da bei ihnen das Problem explizit wird. Theologen haben auf der Stufe der Reflexion nicht mehr eine unmittelbare Beziehung zum Geist wie Religionspraktiker, sondern gehen mit einer theoretischen Reflexion über den Geistbegriff um.

Im Kontext theologisch-exegetischer Forschung kann man zwischen unterschiedlichen *und* unterschiedlich institutionalisierten Erkenntnisinteressen differenzieren. Die historisch-kritische Exegese einerseits und die systematische Theologie (Dogmatik) andererseits haben differente Beziehungen zu religionskritischen und religionstheoretischen Dimensionen der Gegenwart. (Dies Problem wird noch in der Gegenwart, z. B. in der Arbeit von Welker [1992], deutlich.) Es wird sich zeigen: Die universitätstheologisch institutionalisierte Geist(wesen)forschung kann das kulturelle Bewußtseinsproblem, welches den von ihr untersuchten pneumatologischen Aussagen der Vergangenheit zugrunde liegt, nicht religionshistorisch und historisch-kultursoziologisch formulieren. Dem stehen christlich-religiös-theologische Bindungen, Prämissen etc. entgegen, die die bibelwissenschaftliche Exegese institutionell bedingt an den religionswissenschaftlich relevanten Problemen vorbeigehen läßt. Diese Feststellung gilt auch für die meisten forschungsgeschichtlichen Arbeiten,

die von Theologen stammen. Die anvisierte Analyse muß diese Eigenheiten der theologischen Wissenschaft beiseite lassen.

Die Abhängigkeit theologischer Untersuchungen der paulinischen Pneumatologie von jeweils epochen- und zeit(geist)typischen, (christlich-)kulturreligiösen und zivilreligiösen Prämissen ‘moderner’ Intellektueller und deren Bindungen an sozialpsychologische, sozialmoralische und weitere gesellschaftsspezifische Prägungen kultur- und zivilreligiöser Metaphysiken wird Gegenstand der auf die Auseinandersetzung mit der Pneumatologie-Forschung der RGS folgenden Abschnitte sein. Dabei soll versucht werden, den Begriff ‘*pneuma*’ in religionsgeschichtlichen Arbeiten um 1900 als einen historischen Begriff deutlich zu machen: Durch die Analyse bibelwissenschaftlicher Vorverständnisse soll selbst ein religionswissenschaftlicher Forschungsbeitrag geleistet werden, nämlich die Explizierung und Reformulierung stillschweigend vorausgesetzter theologischer Geistverständnisse mit nichttheologischen Mitteln.

2.1 Die forschungsgeschichtliche Wirkung der ‘Religionsgeschichtlichen Schule’ auf dem Feld der Pneumatologie-Forschung und ihr theologiegeschichtliches Umfeld

Hermann Gunkel: *Die Wirkungen des heiligen Geistes* (1888)

Gunkels in der ersten Auflage nur 110 Seiten zählende ‘Promotions- und Habilitationsdissertation’ (vgl. Klatt 1969, S. 16, Fußn. 3) über das Verhältnis der *pneuma*-Lehre des Paulus zu den „Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit“ war in mehrfacher Hinsicht die Initialzündung einer sich daran anschließenden intensiven Auseinandersetzung mit der paulinischen Pneumatologie unter einem neuen Forschungsparadigma.²¹ Insofern hatte Adolf Harnack vollkommen Recht, wenn er Gunkels Büchlein voraussagte, daß es „in der Geschichte der Theologie unvergessen bleiben wird“ (Adolf Harnack, *Rezension von Weinel 1899*, in: ThLZ 24 (1899), Sp. 513-515, hier S. 515). Gunkels Arbeit hat seit ihrem Erscheinen nicht nur Zustimmung hervorgerufen, sondern war immer wieder Gegenstand und Ausgangspunkt kontroverser Diskussionen. Ablehnend hat sich zuletzt F. W. Horn dazu geäußert. Bei ihm findet sich auch eine Übersicht der, wie er konstatiert, zumeist positiven und richtungsweisenden Aufnahme in der jüngeren Forschungsgeschichte.²² Doch zunächst sollen Gunkels Thesen und Neuerungen selbst in

²¹ Die Bedeutung des Werkes hängt letztlich auch damit zusammen, daß es die Pneumatologie des apostolischen Zeitalters und damit, im Unterschied etwa zu Heinrich Weinel's *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus* (1899), die im Zentrum von Gegenwartsfragen stehende Frage nach der Biblizität von Geist(wesen)vorstellungen berührt.

²² Horn 1992, S. 14, Fußn. 4 und 5; ähnlich Sinn 1991, S. 106. Belege für die positive Aufnahme des Buches sind zahllos und finden sich auch in nichttheologischen Arbeiten (vgl. z. B. Leisegang 1922, S. 113: Anknüpfung an Gunkels These vom Urchristentum als Zeitalter pneumatischer Erregung; Definition des *pneuma* von seinen Wirkungen und nicht von der Lehre her). Der Einfluß von Gunkel in der neueren Forschung verdankt sich wesentlich der Vermittlung durch den Gunkelschüler Rudolf Bultmann. In Bultmanns Hauptwerk *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961(4) bleiben wesentliche Einsichten Gunkels unangefochten. Dazu gehört die Charakterisierung des apostolischen *pneuma*-Begriffs und seine Reflexion durch Paulus; vgl. S. 155-156; 338-339. Die Bultmannsche Rezeption Gunkelscher Thesen war jedoch keinesfalls unkritisch (siehe dazu Sinn 1991, vor allem Kapitel 5 und 6). Theologen wie Christian Dietzfelbinger (*Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1985) betonen in der Tradition der RGS die Bedeutung des Damskuserlebnisses für die Entwicklung der paulinischen Theologie. (vgl. auch John G. Gager, *Some Notes on Paul's Conversion*, in: NTS 27, 1981, S. 697-704, hier S. 697 und Alan F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, 1990, S. 69 u. ö.) Diese Arbeiten können als Beispiele moderner Varianten der Gunkelschen These von der Prävalenz früher pneumatischer Erfahrungen gegenüber späteren Entwicklungen in der paulinischen Theologie gelten.

ihrer Differenziertheit vorgestellt werden, da sie die Grundlage des späteren Vergleichs bilden sollen.

2.1.1 Die Anlage der Gunkelschen Untersuchung im Rahmen neuer Forschungsparadigmen des 19. Jahrhunderts

Die Genese der paulinischen pneuma-Vorstellung

Gemäß dem für seine Zeit noch neuen exegetischen Grundsatz der Erklärung theologischer Einzelaussagen aus dem ursprünglichen historischen Zusammenhang (ihrer 'Genese'), stellt Gunkel auch Paulus in diesen Kontext ein.²³ Die *pneuma*-Lehre des Paulus verdanke ihr Profil dem Hintergrund allgemeiner urchristlicher 'Anschauungen' über das *pneuma* und der Auseinandersetzung mit pneumatischen Phänomenen, die er während der Gemeindeversammlungen beobachtet hatte, vor allem der Glossolalie. Man finde bei ihm auffälligerweise „ausser den Andeutungen eines von Natur so zur Reflexion angelegten Mannes wie des Paulus gar keine Lehraussagen über den Geist, ... wol aber ein Fülle von Schilderungen seiner Wirkungen" (S. 4).²⁴ Auch Paulus müsse man aus seinen „Anschauungen und Erfahrungen heraus ... verstehen", denn er sei „in erster Linie gar nicht theoretisch-dialektisch, sondern praktisch-religiös interessiert" (S. 57). Verfehlt sei es, „den Geist bei Paulus als einen 'Begriff' aufzufassen, den man nur richtig zu definieren braucht, um sich seiner zu bemächtigen" (S. 57).²⁵

Als wichtigste eigene pneumatische Erfahrung des Paulus betrachtet Gunkel seine Bekehrung (vgl. S. 58). Paulus versteht sich selbst im Sinne der Gemeindeanschauungen als Pneumatiker (S. 58, 60, 62). Aber nur einerseits. Andererseits rationalisiert er seine Geisterfahrungen, die er mit anderen Christen teilt, wenn er sie theologisch dahingehend verallgemeinert und ausweitet, daß er die sporadischen Geisterfahrungen zu einer das ganze Christenleben bestimmenden Kraft erklärt: „Das Urteil, welches die volkstümliche Anschauung über einige bestimmte ausserordentliche Erscheinungen fällt, das fällt Paulus über das ganze christliche Leben" (S. 75). Den Wert einer Geistwirkung mißt Paulus daran, ob sie der *oikodome* der Gemeinde dient: „...je besser eine Gabe einer Gemeinde dient, um so wertvoller ist sie" (S. 68). „Die Gabe, welche Gott dem Christen verleiht, soll nicht zu einer blossen Schaustellung übernatürlicher Kraft verwandt werden, sie schliesst eine Verpflichtung ein. Die Betätigungen der Geistesgaben sind Handlungen von ethischer Bedeutung" (S. 69). Dazu gehören für Paulus auch Geisteswirkungen, „welche das Judentum und die ältesten Gemeinden nicht für Wirkungen einer übernatürlichen Kraft gehalten haben. – Es sind: ... Liebe, Freude, Frieden, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltbarkeit" (S. 71).

²³ „Geschichtliche Erkenntnis heißt Erkenntnis aus dem geschichtlichen Zusammenhang." So formulierte es Gunkel 1903 in seiner programmatischen Schrift *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1910 (2), S. 11. Ohne Übertreibung läßt sich mit H. Schmidt über den neuen Ansatz Gunkels sagen: „...dieses Buch (ist) nicht das Glied einer langen Entwicklung; es spricht ein in Wahrheit neues Wort. ... Es ist kein Abschluß, sondern ein Anfang" (*In memoriam Hermann Gunkel*, ThBl 11, 1932, S. 98).

²⁴ Falls nicht anders angegeben wird im Folgenden nach der Seitenzählung der dritten Auflage (1909) zitiert

²⁵ Ähnlich 1970 noch Hans Windisch (*Der zweite Korintherbrief*, KEK 6, 1. Aufl. 1924, Neudruck hrsg. von G. Strecker, S. 174): Paulus sei kein Dogmatiker, sondern „ein Mann der Intuition und der Impulse", dessen Theologiebildungen Rationalisierungen vorausgegangener religiöser Erlebnisse im Rahmen seiner Tradition sind.

2.1.2 Die pneumatischen Erscheinungen in Abgrenzung zum idealistischen Geistbegriff. Theologehistorische Perspektiven

Dem Idealismus nahestehende Exegeten sahen in der Pneumatologie des Paulus vor allem sittlich-ethische Kategorien „als Kraft christlicher Weltanschauung“ verwirklicht (so der Ritschl-Schüler H. H. Wendt 1878, S. 150). Paulus habe aus dem Alten Testament einen „traditionelle(n) *pneuma*-Begriff“ in „seine christliche Anschauung“ übernommen, in dem die o. g. ethischen Aspekte schon vorgezeichnet waren (ebd. S. 151, vgl. S. 153). Wendt wies darauf hin, „daß ... auch bei den alttestamentlichen Propheten die Bedeutung des transzendenten Gottesgeistes, der sich dem Menschen mitteilt, keineswegs darauf eingeschränkt ist, bloß ein ekstatisch-apokalyptisches, wunderwirkendes Princip zu sein ohne religiös-ethischen Wert“ (ebd. S. 152). Aspekte spektakulären pneumatischen Erlebens vergleichgültigt Wendt. „Von Ekstase und Wunderwirkungen ist hier überall keine Rede“ (ebd. S. 153). Gemeinsam war den älteren idealistischen Arbeiten die Tendenz zur „Verharmlosung“ des Supranaturalismus bei Paulus. Sein *pneuma*-Verständnis wurde mit immanenten Geisttheorien des Hegelschen Typs harmonisiert, so daß man darin eine „zuständliche Innerlichkeit“ erblicken konnte, „die Paulus über die Sinnlichkeit und Äußerlichkeit der Welt siegen ließ“ (Regner 1977, S. 148). Gegen Ende des Jahrhunderts kündigt sich ein Wandel im Religionsverständnis an, der sich auch im Verständnis der paulinischen Pneumatologie niederschlägt. Als Folge seiner historisch vergleichenden Sichtweise (vgl. unten den Abschnitt *Methodisch-kritische Potentiale des religionsgeschichtlichen Ansatzes*) bringt Gunkel im Unterschied zur vorangegangenen Theologengeneration, die ein weitgehend idealistisch inspiriertes Verständnis des Geistbegriffes hatte, die Fremdheit der berichteten Geistwirkungen zu Bewußtsein.²⁶ Er identifiziert Geistwirkungen als unmittelbare Erfahrung „eines fremden Wesens, einer Macht, die nicht das Ich ist“ (2. Aufl. 1899, S. VII; vgl. 3. Aufl., S. IV). „Die Wirkung des Geistes ist also nicht etwa eine Steigerung des in allen Menschen befindlichen Natürlichen, sondern das schlechthin Uebernatürliche und daher Göttliche“ (S. 22). ‘Geist’ bezeichnet in Gunkels Terminologie, der sich die anderen Religionsgeschichtler angeschlossen haben, ein Primärphänomen, zu dem alles unerklärlich Gewaltige zu rechnen sei, ‘Geist’ wie die Urchristen ihn verstanden hätten, sei also auf keinen Fall nur ein Begriff oder gar eine Phrase ohne Erfahrungsgrundlage gewesen. Das *pneuma* habe bei den Christen „zunächst als Autor besonders großartiger Betätigungen des Glaubens und der Liebe gegolten“ (S. 8), und zwar soweit es in einer Beziehung zur christlichen Gemeinde und deren Leben stand: „das Geheimnisvoll-Gewaltige innerhalb der christlichen Gemeinde ist ‘geistlich’“ (S. 34; vgl. auch S. 43). Das gelte mit Einschränkungen auch für Paulus selber: Auch für ihn sei der ‘Geist’ eine Macht, die „dem *ego* ursprünglich fremd [ist], also in keiner Weise eine allgemein menschliche Fähigkeit, und sie herrscht in solcher Unbeschränktheit über ihn, dass sie ihn gar nicht zur Aufführung seines eigenen Willens kommen lässt“ (S. 72f). Unmöglich wäre ihm diese Macht aus natürlichen Ursachen zu erklären gewesen; sie wäre ihm „ein undurchdringliches Geheimnis“ geblieben, hätte er sie nicht als Gottes Geist zu erklären gewußt.

²⁶ Obwohl thematisch mit Gunkels Schrift nicht verwandt, ist eine andere Schrift, Johannes Weiß *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892, durchaus vergleichbar in Hinsicht auf die Veränderungen in der Wahrnehmung des Neuen Testaments, die durch sie in der Öffentlichkeit ausgelöst wurden. Weiß warf durch die Herausarbeitung des eschatologischen Moments in der jesuanischen Lehre ein Licht auf deren beunruhigende Fremdheit und deren Unvereinbarkeit mit dem bisherigen Jesusbild. Vgl. dazu: Berthold Lannert, *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß*, Tübingen 1989.

Das *pneuma* sei für ihn auch nicht nur „Gegenstand einer dogmatischen oder religionsphilosophischen Theorie“ ohne Erfahrungsgrundlage gewesen (S. 45, vgl. S. 79f).²⁷

2.1.3 Weitere Beispiele religionsgeschichtlicher Geist(wesen)forschung in der Forschungsliteratur um 1900

-Weinel und Heitmüller

Als Weiterführung von Gunkels Pneumatologieforschung kann man Heinrich Weinels Studie *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus* (1. Aufl. 1898, 2. Aufl. 1899) werten (vgl. ebd. S. VII f). Gunkel selbst hat diese Schrift als „legitime Fortsetzung“ seiner Pneumatologieforschung anerkannt (vgl. die Bemerkungen in der zweiten Auflage seiner Dissertation [1899], S. V). In Übereinstimmung mit den Grundsätzen Gunkels fordert Weinel: „Eine Untersuchung über den heiligen Geist darf ... nicht von der Lehre oder den Lehren über den Geist ausgehen, sondern muss *die Erlebnisse zum Ausgangspunkt nehmen*, auf Grund deren sich die Lehre erhoben hat oder an die sie anknüpft“ (1899, S. 63). Den Unterschied seiner Zielsetzung gegenüber Gunkel verdeutlicht Weinel mit der Bemerkung, Gunkel beschreibe „nicht die Wirkungen des Geistes“, sondern wolle nur – wie er Gunkel zitiert – die Frage beantworten: „An welchen Symptomen ... man im Urchristentum festgestellt [hat], daß eine Erscheinung Wirkung des heiligen Geistes sei?“ (S. VII). Weinel geht es noch mehr als Gunkel um das religiöse Erlebnis selbst; sein Forschen wird durch ein Interesse an religionspsychologischen Fragen und weniger an der Ausdrucksform pneumatologischer Vorstellungen motiviert: „Das alte Christentum werden wir erst dann in seiner Eigenart, Kraft und Fülle ganz erkennen, wenn wir aus unseren Quellen das herauschälen, worin sich das religiöse Erlebnis selbst darstellt oder worin es seine unmittelbarste Ausprägung erhalten hat“ (S. VI). Unter die „Geistwirkungen“ subsummiert Weinel „die Wirkungen des heiligen Geistes und der Geister, der Engel wie der Dämonen ...“, womit eine dogmatische Differenzierung zwischen göttlichem Geist (bzw. auf Gott bezogenen Geistwesen) und dämonischem Geist von vornherein ausgeschlossen ist (S. VII, vgl. S. 64). Die Einteilung der verschiedenen Wirkungen des Geistes geschieht bei Weinel nach religionspsychologischen Kategorien. Der Ausgangspunkt seiner Darstellung sind die körperlichen Begleitumstände veränderter Bewußtseinszustände: Die Geisteswirkungen Zungenrede und Prophetie ordnet er z. B. dem Bereich des „motorischen“, sowie „dem sensorischen Gebiet des leiblich-geistigen Lebens“ unter (S. 71, vgl. 66). Mit Bedacht wählt er gerade Erscheinungen, die „am stärksten vom normalen Leben abweichen“ zum Gegenstand seiner Analyse. Dies sei „aus dem Grunde methodisch angezeigt, weil gerade an den auffallendsten und in ihrer Eigenart am deutlichsten hervortretenden Erscheinungen das Leben, auch das religiöse, sicherer studiert werden kann als in seinem regelmässigen Verlauf, der in mancher Hinsicht von dort aus deutlicher und richtiger beurteilt wird. Auch aus diesem Grund empfiehlt es sich, das ‘Geheimnis der Religion’ zum Ausgangspunkt ihrer Erforschung zu machen“ (ebd.). Auch in Weinels Paulusbuch von 1904 gelten diese Grundsätze der Pneumatologieforschung. Der gewichtigste Gegenstand seiner Untersuchung ist das ‘fromme Erleben’ des Paulus (1904, S. 224): „Paulus ist ein sogenannter Schwärmer, ein Mensch, der Ekstasen und Visionen erlebt hat, einer der Männer, über die der Rationalismus mitleidig lächeln zu dürfen glaubte, und denen die Menschheit alles Grosse und alle Ewigkeitskräfte verdankt, die sie besitzt“ (zit. n. Esking 1951, S. 20). Im Zentrum dieser Deutung der

²⁷ Zur Erklärung des Unterschiedes bringt Gunkel als Beispiel SapSal 1,6; 7,7.22ff. „Der Verfasser des Weisheitsbuches (ist) ein Religionsphilosoph,... dessen Spekulation im wesentlichen auf moralistischer Grundlage ruht ...“ (S. 80).

‘Religion’ des Paulus steht das sogenannte ‘Damaskuserlebnis’ (vgl. 1904, S. 233). Seine ‘Theologie’ wird im Zusammenhang damit gewertet. Die paulinische ‘Lehre’ ist „das zu einer Theologie erhobene Bekehrungserlebnis des Paulus ...“ (*Biblische Theologie*, 1911, S. 277). Weinels Geist(wesen)forschung zielt letztlich auf die Erschließung der „Bedeutung der Geistwirkungen für das Ganze der urchristlichen Frömmigkeit“ (1899, S. 62).

Forschungsgeschichtlich wirkungsvoll – in unserem Kontext in Hinsicht auf die sakramentalen Aspekte des religionsgeschichtlichen *pneuma*-Verständnisses – waren Wilhelm Heitmüllers Aussagen zu den urchristlichen Sakramenten Taufe und Herrenmahl, die dieser in verschiedenen Werken traf. Bedeutsam waren seine Auffassungen u. a. im Kontext der These eines ‘pneumatischen Enthusiasmus’ in den ‘hellenistischen Christengemeinden’.²⁸ Auch die religionsgeschichtlichen Arbeiten Heitmüllers basieren auf Gunkels Vorarbeit. In Analogie zu Gunkel fragt Heitmüller in seiner Schrift *Im ‘Namen Jesu’. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe* (Göttingen 1903) nach den ‘populären Vorstellungen’ über die Taufe (S. 296-329). Die Taufe sei für die hellenistischen Christen in Analogie zu den Mysterienkulten der symbolische Nachvollzug von Sterben und Neugeborenwerden gewesen (1911 S. 16). Dahinter ließe sich das religionsgeschichtliche Leitbild des sterbenden und wiederauferstehenden Gottes erschließen (vgl. dazu besonders auch Martin Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, RV I, 16, Tübingen 1908). Paulus habe die populären Vorstellungen über die Taufe übernommen und weiterverarbeitet (ebd. S.20). Im Kontext des urchristlichen Kultes sei die Verleihung des Geistes sowie schließlich, nach paulinischer Vorstellung, die Übereignung an Christus, der Schwerpunkt gewesen (*Taufe und Abendmahl bei Paulus*, 1903, S. 11, 18, 20). In Taufe und Herrenmahl wirken „Geistes- und Christusmystik“ (ebd. S. 38). Im Blick auf die paulinische Sakramentspneumatologie meinte Heitmüller: „Empfang des Geistes und Vereinigung mit Christus sind letztlich sachlich dasselbe. Die Wirkungen der Taufe liegen also zum überwiegenden Teil auf der mystisch-enthusiastischen Seite des paulinischen Christentums. Und zwar steht die Taufe in ursächlicher Beziehung zu einem Hauptstück, wenn nicht dem Zentrum, der Frömmigkeit des Apostels, zu der Christusmystik: das Sein ‘in Christus’ wird durch die Taufe vermittelt und geschaffen“ (1911, S. 18, vgl. *Im ‘Namen Jesu’* 1903, S. 320).

- Bousset: *Kyrios Christos*

Ein bedeutender Strang religionsgeschichtlicher Forschung unterstrich seit Hermann Usener und Albrecht Dieterich die Bedeutung des Kultus für die Entstehung urchristlich-pneumatischer Konzeptionen. Wilhelm Bousset brachte diese Forschungen auf ihren Höhepunkt. Das Verbindungsstück zwischen der ‘kultgeschichtlichen Methode’ und der Pneumatologieforschung war in der neutestamentlichen Forschung die Analyse des paulinischen ‘Damaskuserlebnisses’. Im Anschluß an die Frage nach dem Stellenwert des Bekehrungserlebnisses für die paulinische Theologie hat sich nach Gunkel eine ganze Literatur entwickelt. Lange Zeit erklärte man die Christologie des Paulus aus diesem einen pneumatischen Erlebnis, reduzierte also die paulinische Christologie auf seine Pneumatologie. Darüber, ob diese Erfahrung zuerst im Damaskuserlebnis oder im christlichen Kultus gemacht wurde, herrschte jedoch Uneinigkeit. Auch darüber, ob in der Erfahrung schon rationale Erkenntnisse als

²⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang eine der in der neutestamentlichen Forschung wohl meistbeachteten Fußnoten in Heitmüllers Aufsatz *Zum Problem Paulus und Jesus*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 13 (1912), S. 320-337, wieder abgedruckt in: Karl Heinrich Rengstorff (Hg.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1969, S. 124-143, hier S. 142, Fußn. 15: „Ich verweise im Vorbeigehen noch auf den Enthusiasmus bzw. die Pneumatologie.“ Noch bei Horn (1992, S. 155) finden wir eine Auseinandersetzung mit dieser Äußerung.

Grundlage einer neuen Theologie mitgegeben waren oder erst später hinzutreten, war man sich nicht einig. Weitergebracht haben in dieser Frage die Untersuchungen in Wilhelm Boussets *Kyrios Christos* (1965 [1913]). Diese Arbeit stellt eines, wenn nicht *das* Hauptwerk der frühen religionsgeschichtlichen Forschung zum Urchristentum dar. „In diesem Werk sind die von Boussets Vorgängern und Genossen erhobenen Forderungen der Religionsgeschichtlichen Schule ... zum erstenmal in einer zusammenhängenden und umfassenden Darstellung zur Erfüllung gebracht worden“ (Geleitwort Bultmanns zur 5. Aufl. 1965). Ihre pneumatologischen Hauptaussagen sollen daher hier etwas genauer referiert werden.

Auch Bousset sieht in den pneumatischen Erfahrungen des Paulus den primären Ausgangspunkt der paulinischen Pneumatologie, doch legt er verstärkt Wert darauf, das soziologische Bedingungsfeld, die Gemeinde und ihren Kult, genauer in den Blick zu nehmen und in die „großen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge einzustellen“ (Vorwort zur ersten Auflage, 1965 [1913] S. IX). Er will sich also nicht nur auf die ‘populären Vorstellungen’ – wie Gunkel für seinen Geschmack zu ungenau sagt – der ältesten Gemeinde und den psychologischen Vorgang der Berufung beschränken und liefert damit gleichzeitig einen Ansatz dafür, das Problem der Priorität von Erfahrung oder Begriffen zu lösen. Von vornherein wird der Begriff ‘Erfahrung’ in das Bedingungsfeld des Sozialen gestellt, wodurch eine positivistische Engführung vermieden wird. Das gilt gleichfalls für den *Theologiebegriff*.

Das Hauptziel von Bousset in *Kyrios Christos* ist es, nachzuweisen, daß historisch-genetisch der Kultus, also die kollektive und nicht die individuelle Erfahrung, die Wiege theologischer Gedanken war. „(V)on der Praxis des Kultus und des Gemeindegottesdienstes versucht das vorliegende Werk überall seinen Ausgangspunkt zu nehmen und die Entwicklung der Dinge zu verstehen“ (ebd. S. VII). Der Terminus ‘Kult’ umfaßt Bekenntnis, Taufe, Hymnen, Gebet, Herrenmahl und Exorzismen im Namen Jesu. Im Kontext dieser Arbeit wird deutlich, was Bousset mit dem „Begriffliche(n) und Vorstellungsmäßige(n)“ (*Die Religionsgeschichte und das Neue Testament*, ThR 7, 1904; S. 272) meint, das ihm bei Gunkel gegenüber „der Vorliebe für das Unausgesprochene, Erlebte, in der Erfahrung Empfundene“ zu kurz gekommen erscheint. Damit will er (gegen Horn, der Bousset in diesem Punkt mißzudeuten scheint, vgl. Horn 1992, S. 15, Fußn. 4) nicht ausdrücken, daß Paulus primär rational denkender Theologe war. Dem Erleben im Urchristentum muß schon eine bestimmte Form religiöser Kommunikationen vorausgegangen sein, wie Bousset in Bezug auf Gunkel richtig erkannt hat. Glossolalie gehört zum Spektrum konzeptbezogen ausdifferenzierter kultischer Erfahrungszusammenhänge, deren Hauptmerkmal die Verbindung von eschatologischen und apokalyptischen Vorstellungen sowie ekstatischen Antizipationen eschatologischen Seins ist.²⁹ Bousset spielt mit dem Begriff des ‘Vorstellungsmäßigen’ eher auf kulturelle Konzepte (im Gegensatz zu individuell ersonnenen Konzepten) an: jeder individuellen Erfahrung vorausgehende schon längst bekannte Geist(wesen)vorstellungen, auf denen die Geisterfahrungen des Paulus beruhen. Die Alternative, die Bousset aufweist, heißt

²⁹ In diesem Kontext ist auch die Charakterisierung des Paulus als Ekstatiker bei Bousset zu verstehen. Vgl. z. B., *Die Himmelsreise der Seele*, Archiv für Religionswissenschaft 1901, 4. Band, S. 136-169 und 229-273; Nachdruck Darmstadt 1960; vgl. S.13: „Die ‘Weisheit’ deren Paulus sich hier [in 1 Kor 2,6ff; TA] rühmt, die er nur unter den Vollendeten offenbart, weil ihr Inhalt jenseits dieser Welt liegt, jenes Wissen um das ‘was kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört hat’, um die himmlischen Güter, die Gott seinen Gläubigen bereitet hat, das alles ist ihm durch jene ekstatische Erhebung ins Paradies zu teil geworden. Jene unsagbaren Geheimnisse trägt er vor in Worten die vom Geist gelehrt worden sind, in Zungenrede und Worten prophetischer Begeisterung (2,13). Man sieht erst, wenn man 2 Kor 12 und 1 Kor 2 zusammenhält, was Paulus seine ekstatischen Erlebnisse bedeuten. Man möchte fast versuchen, jene merkwürdige und mit den sonstigen Anschauungen des Paulus nicht in Einklang zu bringende Eschatologie, die er in 2 Kor 5,1ff entwickelt, von jener Grundanschauung aus zu verstehen. Sollte nicht Paulus, wenn er von der nicht mit Händen gemachten, ewigen Behausung spricht, die der Christ nach seinem Tode im Himmel hat, die Vorstellung geteilt haben, das die zum Himmel auffahrende Seele an der Schwelle der ewigen Wohnung Gottes den neuen Leib empfangen?“

also nicht: individuelle Erfahrung oder individuelles Theologiekonzept. ‘Vorstellungen’ haben in der Terminologie Boussets den Bedeutungsgehalt von unreflektierten sozialen Tatsachen (bzw. Kollektivvorstellungen) im Sinne W. Wundts und Durkheims, die eher in der Erfahrung als im rationalen Denken bewußt werden. Sie drücken sich *nur unter anderem* im Ekstatischen aus, daneben in Doxologie, Eucharistie, Sakrament etc. und (nicht zu vergessen) in der Namensakklamation: Charakteristikum der Christen ist, daß sie den Namen des Herrn anrufen. ‘Kyrios’ ist der zentrale neue Hoheitstitel. Christus wird nicht mehr, wie in der Urgemeinde, als der künftig kommende Menschensohn, sondern als der gegenwärtige Herr erfahren, wodurch das subjektive Christenbewußtsein und die soziologische Größe der Gemeinde zugleich bestimmt sind (vgl. 1965 [1913], S. 103). „Wir haben es hier [bei der Erfassung Jesu als des Kyrios der Gemeinde] gar nicht mit einem Gedanken, einer Idee zu tun, die von einem einzelnen erdacht und dann propagiert wird, sondern mit etwas viel tiefer Liegendem, einer aus der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls stammenden Überzeugung. Das Korrelat zu dem *kyrios Christos* ist ... nicht der einzelne, sondern die Gemeinde ... und zwar zunächst die gottesdienstlich organisierte Einzelgemeinde. Was hier vorliegt, ist aufgebrochen aus der Tiefe eines Gemeindebewußtseins, das sich im gemeinsamen Kultus ausprägt und zur *Vorstellung* kommt. Nicht die persönliche Tat eines einzelnen, der instinktive Wille einer Gesamtheit spricht sich in dem *kyrios Jesous* aus“ (ebd. S. 90, vgl. auch S. 99: „Tiefe der Gesamtpsyche einer Gemeinde“). Es handelt sich hierbei methodologisch um die konsequente Ausarbeitung der implizit soziologischen Ansätze bei Gunkel, die dieser selbst auf dem Gebiet der neutestamentlichen Wissenschaft nicht durchführen konnte,³⁰ und um deren Ausweitung in Richtung einer Sozialpsychologie. Bousset stellte schon 1904 (*Die Religionsgeschichte und das Neue Testament*, ThR 7, 1904; S. 272-273) im Rückblick auf das Interesse an der Frömmigkeit des Volkes fest: „Indem man aber so, auf die Unterströmungen im religiösen Leben, auf das, was die Masse bewegte, auf das Unformulierte, auf das nicht bewusst, sondern in Sitte und Kultus unbewusst Festgelegte achten lernte, wurde man nun zugleich in der Forschung mit natürlicher Notwendigkeit auf die allgemeine Religionsgeschichte und den religionsgeschichtlichen Vergleich hingedrängt“ (vgl. ders.; Gött. Gel. Anz. 163 [1901], 754). Infolgedessen bezieht Bousset, im Einklang mit Gunkel (vgl. Gunkel 1888, Vorwort zur zweiten Auflage, S. V), auch die hellenistischen Kulte in seine Untersuchungen mit ein. Von solchen Einflüssen ist auch Paulus nicht zu isolieren (vgl. S. XV, 99, zit. wie oben). Das Interesse an gelebter Religion bekommt eine soziologische Wendung. Die gelebte Frömmigkeit der Massen, die unbewußte kollektive Gesamtpsyche bildet den Boden

³⁰ Wir erinnern uns: Ein Ziel Gunkels war die Erklärung des Individuellen aus seinem historischen Kontext. Wenn er in seiner Erstlingsarbeit auch noch nicht explizit formgeschichtlich arbeitet, so lautet dennoch eine seiner Leitfragen: „[W]ie hat sich Paulus zu dem, was ihm vom Urteil der Gemeinden als pneumatisch entgegengebracht wurde, praktisch gestellt?“ (S. 58). (Daß Paulus praktisch-religiös interessiert sei, bezieht Gunkel auf diese Frage.) Gunkel spricht also von ‘anerkennen’, ‘erkennen’, ‘vergleichen’, ‘bewerten’, wenn er das deutlich machen will, was die Pneumatologie des Paulus gerade von den Gemeindevorstellungen unterscheidet. Gunkel erforscht also auch die soziologische Bedingtheit der individuellen Strukturen paulinischen Pneumatologie (und nicht *nur* ihre Genese aus psychologischen Grenzerfahrungen). Die ‘populären Anschauungen’ über den Geist (d. h. die geistbezogenen Aspekte der Volksfrömmigkeit), die Gunkel im ersten Teil seiner Untersuchung darstellt, meinen zwar einen christlichen Kult, in dessen Zentrum die Glossolie steht, also eine praktische Form der Religiosität, die aber in einer engen Konstellation steht mit Zuständen, Sitten und Bräuchen, Normen und Institutionen, also mit tradiertem Wissen, das ebenso durch Predigt wie durch Mitleben in der Religionsgemeinschaft vermittelt wird. In diesem Vermittlungsprozeß hätten sich die populären Vorstellungen über den Geist auch in Texten niedergeschlagen – allerdings noch nicht abstrakt-schulmäßig (S. 45), noch ohne in bloßen „Phrasen“ zu bestehen, deren Erfahrungsbezug man vergessen hat (vgl. S. 47). Man dürfe noch keine ‘Lehre’ vom Geist im Sinne einer Verallgemeinerung und Abstraktion der Erfahrung erwarten. Als solche Zeugnisse eines „naiven Realismus ... als selbstverständliche(r) Ausdruck des religiösen Gedankens“ (S. 48) versteht Gunkel die urchristlichen Zeugnisse über den Geist im Zentrum des ersten Teiles der Untersuchung. Gunkels Quellenverständnis ist allerdings durchaus umstritten.

für die Entwicklung des Individuellen (die paulinische Theologie). Bousset recurriert mit seiner Terminologie auf eine lange konstante Kollektivmentalität der Christen, der gegenüber die Bildungen der individuellen Theologien nur ephemere sind. Die unwiederholbaren und vorübergehenden Profilbildungen der Geschichte entstehen im breiten Strom langfristiger und wiederholbarer (selbstreferentieller) sozialer und kultureller Prozeßregelmäßigkeiten. Deswegen auch das Interesse an Kulturtheorien. Man sieht, daß bei Bousset die Begriffe 'Erfahrung' und 'Vorstellung' schon nicht mehr ausschließlich individualistisch gewertet werden, wofür man in Gunkels Dissertation nur wenige implizite Ansätze findet, die sich aber mühelos in eine sozialpsychologische und soziologische Richtung weiterentwickeln lassen. Es wird auch von Gunkel nicht apodiktisch behauptet, daß den „Tatsachen, welche Gegenstand täglicher Erfahrung waren“ keine Vorstellungen vorausgegangen wären. Diese Vorstellungen werden jedoch von den Einzelnen nicht rational nachvollzogen, sondern bleiben für sie eher unbewußt. Das rationale Bewußtsein wird aus dem Subjekt in das schöpferische Kollektiv verlegt. Der Einzelne handelt, ohne in jedem Fall sein Handeln rational begründen zu müssen. Von Boussets soziologischem Ansatz ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zu Durkheims Auffassung, wonach soziale Handlungen (*faits sociaux*) und die Integration des Einzelnen in soziale Großgebilde durch eine *religiöse* Gruppenmoral gesteuert werden, die Handlungsprogramme vorgibt, denen sich der Einzelne aufgrund des Kollektivzwanges und nicht aufgrund individueller Motivation und rationaler Einsicht unterwirft. Solcherart gesteuerte Handlungen werden dadurch zu *sozialen* Handlungen, d. h., man kann sie nicht durch private Absichten erklären. Für die Soziologie im Gefolge Durkheims ist eine regelgeleitete Bezugnahme auf ethische Vorschriften nur möglich, wenn das Bezugssystem die Gemeinschaft ist. Moralische Grundsätze können nach diesem Konzept also nicht im Sinne der Subjektphilosophie aus dem Bewußtsein (dem apriorischen Reich der Werte und Pflichten gegenüber dem empirischen Bereich der Sinneswahrnehmung, Tatsachen/Sein und Handlungen) abgeleitet werden. Bousset kommt dem schon recht nahe. Ihm gelingt dies durch die Aufhebung des Gegensatzes von religiösem Kollektiv, das in „einem mehr unbewußten Vorgang“ den Gemeindeglauben des Kyrioskultes geschaffen hat und, auf der Gegenseite, dem beziehungslos danebenstehenden theologisierenden Subjekt. Paulus baut „auf dem Fundament dieses Gemeindeglaubens“ erst weiter und verleiht „dem hier unausgesprochen Vorliegenden den Ausdruck und die Sprache“ (S. XV, zit. wie oben). Eine „ganz neue Note“ bringt indes die „Christusmystik“ des Paulus, in der „das religiöse und das sittliche Leben unter zusammenfassenden gedanklichen Kategorien angeschaut“ werden (1965 [1913], S. 104, S. 130). Es ist „seine Tat, daß er jene Kult- und Gemeinde-Mystik [des Kyrioskultes] in der Glut des Erlebens zu individueller Mystik umgestaltete, ethisierte und aus dem Kult in das gesamte persönliche Leben überführte. Aus der „Kultmystik“ wurde „persönliche Mystik“ (S. 107). Die wichtigen neuen Aspekte sind also Ethisierung und Universalisierung des religiösen Kultes. Sein Ethos entwickelte Paulus aufgrund der Erfahrung des starken Gemeinschaftsgefühls im Gottesdienst. Hier ging der Einzelne in der größeren Gemeinschaft auf. Die Gemeinde wurde im Kulterlebnis mit „unzerreißlicher Fessel“ zusammengeschlossen. „Das hat der Apostel ... in lebendiger Wirklichkeit erfahren“ (ebd.). Paulus lebte in dieser Kultmystik und brachte sie auf den Punkt. Hierher stammte sein (pneumatologisches) Bild von der Gemeinde als Körper Christi, das im Zentrum seines Denkens und seiner Frömmigkeit stand (ebd. S. 106). „Das ist für ihn mehr als Bild, es ist greifbare Wirklichkeit. Und immer denkt Paulus, wenn er von dieser Wirklichkeit redet, in erster Linie an die gottesdienstlich versammelte Gemeinde“ (S. 107). Bousset schreibt: „Als das eigentliche Korrelat zu Christus erscheint bei dem Apostel streng genommen nicht der einzelne Gläubige, sondern die Gemeinde, das *soma christou*. ... So wird dem Apostel die Christus-Mystik das Fundament einer neuen soziologischen Betrachtung. Es erwächst ihm an diesem Punkt ein Gemeinschaftsgefühl von einer unerhörten Kräftigkeit und Intensität...“

(ebd. S. 116). Das Neue gegenüber der individualistischen Frömmigkeit der hellenistischen Mysterienkulte „ist die viel stärkere Betonung des Ethos, der moralischen Verpflichtung, eine Herausführung der Frömmigkeit aus ihren individualistischen Irrwegen“ (ebd. S. 117). Der Grund für die starke Bindungskraft dieser Gemeinschaftserfahrung ist das Gefühl der Anwesenheit einer *übernatürlichen* Kraft, die Erfahrung des ‘Seins in Christus’ das mit dem ‘Sein im *pneuma*’ identisch ist. „Hinter der Christus-Mystik des Apostels steht der im Kult ... wirksame Kyrios. Und hinter der Geistesmystik des Paulus steht die lebendige Wirklichkeit der pneumatischen Erfahrungen, die sich wiederum am reichsten und mächtigsten in der gottesdienstlichen Versammlung entfalteteten“ (ebd. S. 113 i. Z. m. S. 117). Hierin folgt Bousset dem Vorbild Gunkels. Nach der populären Anschauung „ist das *pneuma* die völlig supranatural gedachte göttliche Kraft, die den Menschen in der Ekstase ergreift und zum Wunder befähigt“ (ebd. S. 110). Das Wirkungsgebiet des Geistes sind vor allem spektakuläre Erfahrungen (ebd.). Der Gottesdienst ist in erster Linie pneumatisch, auch wenn individuelle pneumatische Erfahrungen im frühen Christentum vorkamen (ebd. S. 111). Das ändere aber nichts an der Beobachtung, „daß der Geist am mächtigsten und wirksamsten aufflammte in der gottesdienstlich versammelten Gemeinde“ (S. 112). „Nach Paulus ist [der Geist] die große Grundtatsache des christlichen Lebens“ (S. 113). Christus und *pneuma* seien im Denken des Paulus Parallelen. Als Kern der paulinischen Christus-Mystik bestimmt Bousset die Identität von *pneuma* und *kyrios*. Die entsprechende Stelle (2 Kor 3,17: „*Der Herr ist der Geist...*“) wird bei Bousset deswegen ins Zentrum seiner Interpretation der paulinischen Geistchristologie gestellt (vgl. S. 142-148).

Die soziologische Komponente der Auffassung Boussets über Paulus und das hellenistische Christentum ähnelt dem religionssoziologischen Ansatz E. Durkheims: Das geschichtlich Unwiederholbare (die Theologie des Paulus) wird von langfristigen kulturellen Prozessen getragen, Träger der Sozialformen, in denen diese Mentalitäten ihren Ausdruck finden, ist die Gemeinschaft und es ist eine religiöse, supranaturale Moral, von der die Integrationskraft der Kollektiverfahrungen ausgeht. Eine besondere Rolle spielt hierbei das Christus-*pneuma*. Die Pneumatologie des Paulus ist also als Ergebnis abgeschiedenen Theoretisierens nicht erklärlich. Allerdings spricht Bousset all dies längst nicht so deutlich aus wie Durkheim und in erster Linie bleibt er Religionshistoriker. Was Durkheim als soziologische Struktur in den Griff zu bekommen versucht, versteht der religionsgeschichtlich arbeitende Historiker als historische Abhängigkeitsbeziehung. Darum geht es aber auch gar nicht. Festzuhalten bleibt vielmehr, daß die Begriffe ‘Erfahrung’, ‘Vorstellung’ und ‘Theologie’ bei Bousset nicht individualistisch gemeint sind und nicht auf die Alternative von entweder literarischen Abhängigkeiten oder die Abhängigkeit von ‘gelebter Religion’ enggeführt werden. Gewiß nimmt er eine ‘Prävalenz der Erfahrung’ an. Jedoch wurde gezeigt, was damit gemeint ist. Insofern muß eine positivistische Sichtweise dieses Begriffes relativiert werden und die schlichte Umkehrung eines Paradigmas vermieden werden. Bemerkenswert ist gerade, daß Bousset zu seinen Einsichten über die Pneumatologie kommt, *ohne* psychologisch zu argumentieren. Er war einer der ersten, der die ausschließlich psychologische Deutung des Damaskusgeschehens und die Ableitung der „Christus-Mystik“ aus diesem Erlebnis ausschloß. Dazu vermerkt er (ebd. S. 106): „...erstaunlich, mit welcher Kühnheit mancher Forscher in das Geheimnis der Bekehrung des Paulus eindringen zu können vermeint und auf vielen Seiten sein Wissen darüber vorträgt. Demgegenüber mag doch daran erinnert werden, daß Paulus selbst von seinem Erlebnis nur in wenigen kurzen Andeutungen gesprochen hat, und immer nur dann, wenn es sich ihm darum handelte, sein Recht und seine Autorität als Apostel zu begründen... einmalige außerordentliche Tatsache, nicht etwa als erste in einer Reihe von Christus-Visionen.“ Noch deutlicher urteilt er in einem Artikel des Kompendiums

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³¹ über 'Paulus': Der psychologische Nachweis, daß sich die Bekehrung schon im 'unbewußten' Personleben des Paulus vorbereitet habe, läßt sich nicht führen. Auch, daß Paulus in dieser Stunde mythologische Ideen auf Jesus übertragen habe, hält Bousset ebenfalls nicht für gesichert. Das bleibe weiteren Forschungen überlassen. Die Christumystik sei aus dem einmaligen visionären Erleben nicht abzuleiten. Wir haben gesehen, daß er sie aus dem *Kyrioskult* ableitet, mithin einer Form von Ritualisierung, durch die einmaligen individuellen Erfahrungen Dauer in der sozialen Gemeinschaft verliehen wird. Zwar wird auch bei ihm die zutreffende Definition des urchristlichen *pneuma* als übernatürliche Kraft auf spektakuläre Erfahrungen reduziert (vgl. 1965 [1913], S. 110f). Darin ist er den antiidealistischen Zeitgeistströmungen in der Exegese verpflichtet (s.o). Doch weist er gleichzeitig Wege auf, die religiöse Erfahrung und Theologie als Wechselwirkungsbeziehung individueller und kollektiver Prozesse verstehen lassen und die methodisch über das hinausgehen, was die meisten modernen Exegesen bieten. Bousset zeigt, wie über historisch-philologische Exegese hinaus ein Vordringen in die paulinische Pneumatologie möglich ist, wenn man die Fixierung des Begriffes 'pneuma' auf spektakuläre oder innere Erfahrungen als Kontrastbegriff zu äußeren Institutionen aufgibt, was deswegen gestattet ist, weil sie nicht primär von der Sache her, sondern von forschungsgeschichtlichen Entwicklungen bedingt ist. Bousset geht zudem, wenn er einen Schritt zurücktritt und die Einzelsätze des Paulus in ihrem weiteren kulturgeschichtlichen Rahmen betrachtet, weit hinaus über die bloße Darstellung von paulinischen Selbstaussagen. Die genauere Betrachtung der soziologischen Aspekte historisch-kritischer Hauptwerke der RGS macht deutlich, daß Theologie und religiöse Erfahrung erst in Argumentationskontexten zu Gegensätzen werden, die sich auf Gegenwartsperspektiven beziehen (vgl. auch unten den Abschnitt 'Mystik'). In Boussets *Kyrios Christus* findet man keine Aussagen, die einen Gegensatz von einsamer theologischer Spekulation und religiösen Erfahrungen, in denen ihre Deutung bereits apriorisch enthalten ist, vermuten lassen. Sowohl Theologie als auch religiöse Erfahrung werden in einen größeren soziologisch-kulturellen Rahmen eingestellt, zu dem Literatur und Kult gehören.³² Der Begriff des 'rational nicht Bewußten' verweist hier nicht auf Erfahrungsdimensionen eines gegen seine Umwelt abgeschlossenen Individuums und verweist auch nicht auf das kollektive Unbewußte im Sinne der Psychologie Jungs, sondern auf einen kulturell verortbaren Bereich von Bewußtsein.

-Deißmann

Ein liberal-protestantischer Forscher, der, wie Bousset, die Entstehungsgeschichte des frühen Christentums als eine Entwicklung vom 'Evangelium Jesu' zum 'Jesus-Christus-Kult' betrachtete, war Adolf Deißmann (so in seinem Werk *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen 1911, S. VII, S. 79 u. ö.). Er war neben Bousset und Heitmüller ein Vertreter der sogenannten 'kultgeschichtlichen Methode'.³³ Über weite Strecken läßt sich Deißmanns *Paulus* zudem als Beitrag zur liberal-protestantischen *pneuma*-Forschung verstehen (vgl. etwa S. 78ff). Deißmann zeichnet das Bild Pauli als das eines

³¹ Vgl. 1. Aufl., Bd. IV, Tübingen 1913, Sp. 1279, 1292. Das Lexikon wird künftig zitiert als RGG.

³² „(W)ir werden annehmen dürfen, daß es schon im paulinischen Zeitalter eine religiöse Literatur gab, die sich von dem unmittelbar Kultischen und Praktischen gänzlich gelöst hatte und weiteren Kreisen zugänglich war.“ Paulus hat sie eher gekannt als griechisch philosophische Literatur. Durch „die starken und stürmischen Impulse, die von der neuen Christusreligion auf ihn einstürzten... ist nun die Gedankenmasse des Paulus in Fluß geraten und hat sich zu wunderlichen Massen aufgetürmt, und das Ergebnis war – die paulinische Theologie“ (1965 [1913], S. XVI, vgl. 141).

³³ Vgl. zu dieser Begriffsschöpfung: Sinn 1991, S. 27, Fußn. 18. Der dort referierten Kritik Bultmanns ist zwar zuzustimmen, soweit sie sich auf die Begriffsschöpfung bezieht; in sachlicher Hinsicht erscheint mir das Anliegen einer kultgeschichtlichen Methode, wie ich oben gezeigt habe, jedoch berechtigt.

Pneumatikers: Die Frömmigkeit des Paulus „ist nicht zunächst eine Lehre von Christus, sie ist eine Christus-Gemeinschaft. Paulus lebt ‘in’ Christus, ‘in’ dem lebendigen und gegenwärtigen pneumatischen Christus...“ (S. 84, vgl. S. 85 mit Bezug auf 2 Kor 3,17: „... der lebendige Christus ist das Pneuma“; es liegen „von Christus und dem Geist an zahlreichen Stellen ganz gleichwertige Bekenntnisse“ vor). Auch in Hinsicht auf den Stellenwert der hellenistischen Mystik für die Entstehung christlicher Vorstellungen und Praktiken kommt er zu ähnlichen Ergebnissen wie seine Zeitgenossen aus der RGS.³⁴ Das Originelle des Buches sind seine Überlegungen zur bildungssoziologischen Verortung der Paulusbriefe (vgl. unten den Exkurs zum ‘Intellektuellenproblem’). Deißmanns positiv gezeichnetes Paulusbild (vgl. z. B. S. 2, S. 155f) unterscheidet sich von vielen Paulus-Studien der RGS. Übereinstimmung mit den Grundüberzeugungen der RGS zeigt das Werk Deißmanns dann wieder in Hinsicht auf die kultgeschichtliche Deutung des Christentums, die Charakterisierung des Paulus als Mystiker und die methodische Trennung zwischen ‘Religion’ und ‘Theologie’³⁵ (Grundsätzliches siehe unten). In anderer Weise dem religionsgeschichtlichen Programm verpflichtet sind einige Arbeiten aus dem nichttheologischen Bereich, auf die knapp hingewiesen werden soll.

Arbeiten von Philologen zum Neuen Testament -Reitzenstein

Zu nennen sind zunächst Richard Reitzensteins *Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur* (1904) und die zuerst 1910 erschienene Arbeit *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (3. erweiterte Aufl. 1927, Nachdr. Darmstadt 1966). Beide Arbeiten des Altphilologen suchen direkte Einwirkungen und Anleihen aus der hellenistischen Mystik in den neutestamentlichen Schriften, wobei das paulinische *pneuma*-Problem einen Untersuchungsschwerpunkt bildet. Von den *Mysterienreligionen* meinte Gressmann, der Titel sollte besser lauten *Paulus und die hellenistischen Mysterienreligionen* (nach Clemen 1924, S. 8). Reitzenstein gehört zu einer Reihe von Forschern, die eine enthusiastisch gedeutete hellenistische Mystik als bestimmenden Faktor für die Vorstellungen des Urchristentums erklären. Religionsgeschichtlich relevante *pneuma*-Forschungen enthalten die in den *Mysterienreligionen* (3. Aufl. 1966 [1927]) versammelten Aufsätze *Die Begriffe Gnosis und Pneuma* (S. 284-333), *Paulus als Pneumatiker* (S. 333-393), *Die Bedeutung des Selbst* (S. 403-417) sowie *Zur Entwicklungsgeschichte des Paulus* (S. 417-425). Reitzenstein teilt Boussets und auch sonst in der RGS weit verbreitete Ansicht, wonach die Identität von *kyrios* und *pneuma* den Kern der paulinischen Geistchristologie ausmache.³⁶ Er will diese These sprachgeschichtlich begründen und damit Boussets Arbeit fortführen (1927, S. 420f). Er sieht in Paulus einen Repräsentanten des

³⁴ S. 85: „hellenistisch-mystische Stimmung des Christuserlebnisses“. „...[I]n den großen Zusammenhang der Mystik überhaupt hineingestellt, gewinnt die paulinische Frömmigkeit ihre eigentliche religionsgeschichtliche Signatur: sie ist Christumystik“ (S. 90 mit Bezug auf Reitzenstein; dazu sogleich).

³⁵ Zurecht betont allerdings Seelig (2001, S. 207, Fußn. 384) bei Deißmann das Fehlen der „für Gunkel und die Religionsgeschichtliche Schule typische[n] Zuspitzung der Unterscheidung von Theologie und Religion auf Lehre und Erlebnis.“ In Bezug auf Boussets Forschungen zum Urchristentum kann man – wie oben gezeigt wurde – gleichwohl nicht von einer solchen Zuspitzung der Unterscheidung, bzw. von einer Reduktion von ‘Religion’ auf ‘Erleben’, sprechen. Im Kontext von Boussets religionsgeschichtlichen Untersuchungen wird die wichtige Unterscheidung in einem größeren soziologischen und sozialpsychologischen Zusammenhang aufgehoben. Wir müssen hier differenzieren zwischen dem Bezug auf Fragen der Gegenwartsgeltung des Christentums und historischen Untersuchungskontexten. Auch im Blick auf ähnliche weiter unten thematische Fälle wird jeweils zu fragen sein, ob im Rahmen der Erforschung des Urchristentums ‘Religion’ auf pneumatisches Erleben reduziert wird oder ob sie, bezogen auf die Frage nach Existenzberechtigung des Christentums, mit ‘Mystik’ korreliert und gegen ‘Lehre’ abgegrenzt wird.

³⁶ Vgl. zur Identität von *pneuma* und Christus z. B. auch Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, 1903, S. 18, 20.

altisraelischen Prophetismus, der durch den hellenistischen Mysterienglauben transformiert worden sei. Seine Terminologie entstamme den Mysterienreligionen. (Reitzenstein kommt damit zu ähnlichen Urteilen bezüglich des Mysterieneinflusses wie Wilhelm Bousset in *Kyrios Christos*). Eine kritische Position zu diesem Ableitungsversuchen nimmt C. F. Georg Heinrici ein (*Die Hermes-Mystik und das Neue Testament, Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1918, 165-170, 174f, dazu weiter unten).

Arbeiten von Philologen zu griechischen Geist(wesen)vorstellungen

- Rohde, Leisegang und andere

Neben den liberal-theologischen und philologischen Forschungen zur Urgeschichte der christlichen Spiritualität entstanden um 1900 bedeutende Untersuchungen zu nichtchristlichen, griechischen und hellenistischen Vorstellungen des *pneuma* und der *psyche*. Eine Facette dieser Forschungen war die Profilierung des antiken Dionysos-Kultes als Alternative zur Rezeption des 'apollinischen' Elementes der griechischen Kultur. Ein Wegbereiter dieser Forschungen war Erwin Rohde (1845-1898). 1890 und 1894 legte er seine zweibändige Studie *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* vor. Rohde hatte im Kontext seiner Forschungen zum Dionysos-Kult (wie Gunkel und andere Zeitgenossen auf dem Gebiet des Christentums) eine Form ekstatischer Religiosität entdeckt und einer breiten bildungsbürgerlichen Öffentlichkeit bekannt gemacht. Die Kategorie, unter die seine Dionysos-Rezeption fällt, ist eine umfassende anticlassizistische Antike-Rezeption um 1900.³⁷ Seine Schrift ist nur verständlich im Kontext eines Bedeutungswandels, den der griechische Gott Dionysos im 19. Jahrhundert durchmachte. „Aus Dionysos, dem Freudenbringer, dann dem dichterischen Genius, danach dem Vorbild rauschhaften Aufgehens im Leben, war zum Schluß das Prinzip der Vernichtung von Individualität geworden“ (Kippenberg 1997, S. 149, vgl. S. 146f). Rohdes Schrift „behandelte ... die Gestalt des Dionysos in einer Weise, die Nietzsche zutiefst verpflichtet war, ohne daß Rohde allerdings den Namen seines Freundes nannte“ (ebd. S. 149). Schon Nietzsches Dionysos-Rezeption stand in einem Gegensatz zum klassizistischen und historistischen Antike-Bild, für das der Gott Dionysos, sofern er die „Nachtseiten“ der klassischen Antike repräsentiert, bedeutungslos geblieben ist.³⁸ Das Thema der ersten beiden Kapitel von Nietzsches Frühwerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*³⁹ ist die Entgrenzung der Individualität und die Verschmelzung des Ich mit dem All, das Einsseins mit allem Seienden. Diese Entgrenzung fördert die Erlösung des Individuums. Rohdes Rezeption wesentlicher Elemente des Nietzscheanischen Dionysos-Bildes in seiner eigenen großen Studie schließt inhaltliche Gegensätze nicht aus.⁴⁰ Doch auch er untersucht ein Phänomen der „Ueberwältigung des selbstbewussten Geistes, der 'Besessenheit' durch fremde Gewalten“⁴¹ – hier im Rahmen des dionysisch-ekstatischen „Aufregungskultes“, den er mit veristischen Bildern beschreibt:

³⁷ Vgl. dazu Achim Aurnhammer und Thomas Pittrof (Hgg.), „Mehr Dionysos als Apoll“. *Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900*, Frankfurt a. M. 2002.

³⁸ Vgl. Manfred Landfester, *Nietzsches Geburt der Tragödie: Antihistorismus und Antiklassizismus zwischen Wissenschaft, Kunst und Philosophie*, in: Aurnhammer/Pittrof (Hgg.) 2002, S. 89-111, hier S. 101f: „Den Grund zum Wesen des 'Griechischen' oder 'Hellenischen' hatte vielmehr der Gott Apollon gelegt, genauer: der Apollon von Belvedere in der hymnischen Bearbeitung Winkelmanns.“ Eine gewisse Ausnahme bildete die Romantik, vgl. S. 91.

³⁹ Zuerst erschienen 1872. Die Literatur zu diesem Werk ist uferlos. Vgl. nur: Barbara von Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsches „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kapitel 1-12)*, Stuttgart/Weimar 1992 und Landfester 2002.

⁴⁰ Vgl. Gregor Vogt-Spira, *Erwin Rohdes Psyche: eine verpasste Chance der Altertumswissenschaften?*, in: Aurnhammer/Pittrof (Hgg.) 2002, S. 159-180, hier S. 163.

⁴¹ Ich zitiere im Folgenden nach der ersten Gesamtausgabe von Teil I und II, Freiburg 1894; Zit. S. 297.

„Diese äusserste Erregung war der Zweck, den man erreichen wollte. Einen religiösen Sinn hatte die gewaltsam herbeigeführte Steigerung des Gefühls darin, dass nur durch solche Ueberspannung und Ausweitung seines Wesens der Mensch in Verbindung und Berührung treten zu können schien mit Wesen einer höheren Ordnung, mit dem Gotte und seinen Geisterschaaren“ (S. 304). „Und die Feiernden selbst, im wüthenden Ueberschwang der Begeisterung, strebten ihm zu, zur Vereinigung mit ihm; sie sprengten die enge Leibeskraft ihrer Seele; Verzauberung packt sie, und sie selbst fühlen sich ihrem alltäglichen Dasein enthoben, als Geister aus dem Schwarm, der den Gott umtost. Ja sie haben Theil am Leben des Gottes selbst...“ (ebd. S. 306f). Auch Rohde profiliert die ekstatische Erfahrung als pneumatisches Phänomen: Es handele sich aus Sicht der Kultteilnehmer um eine „*ekstasis* des Geistes“ (S. 310, Fußn. 1), wie er auch für begeisterte Propheten religionsgeschichtlich belegt sei (S. 311, Fußn. 3). Den Enthusiasmus der „Besessenen“ beschreibt er als Gotterfülltheit, genauer als Erfülltheit mit dem göttlichen Geist (S. 312, Fußn. 4). Überwältigend die Vielzahl der religionsgeschichtlichen und ethnologischen Parallelen, von den sibirischen und nordamerikanischen Schamanen bis zu den Bewohnern des stillen Oceans (S. 316f mit Fußnoten), die er in Anlehnung an Tylor, Friedrich Max Müller und andere anführt. Man setzt sich im Enthusiasmus unmittelbar „mit der Götter- und Geisterwelt in Verbindung, ... in erhöhtem Geisteszustand“ (S. 313), der herrschende Geist ergreift Besitz von einer Person in Ekstase und wie ähnliche Formulierungen lauten (S. 317f, 324, 325, 348 u. ö.). Auf der Grundlage solcher Annahmen von der Prävalenz der Erfahrung gegenüber Vernunftgründen (S. 324f) baut Rohde seine heute widerlegte These vom Ursprung des Seelen- und Unsterblichkeitsglaubens als „Folge eines gesteigerten Spiritualismus“ auf (S. 325).

Rhodes Studie über die *Psyche* hat ganz offensichtlich enge Bezüge zu zeitgenössischen Diskursen, die sich aus einem Interesse an seelischen Grenz- und Ausnahmezuständen in Kult, Rausch und Ekstase speisen – einem Interesse, das „als Kehrseite der zeitspezifischen Rationalisierung des Körpers im Zusammenhang seiner experimentellen psycho-physiologischen Erforschung und damit seiner Normalisierung zu verstehen“ ist (Vogt-Spira 2002, S. 178). Es geht letztlich um *moderne* ekstatische Religion.

Als explizite religionsgeschichtliche Geist(wesen)forschungen verdienen noch zwei Arbeiten des Altphilologen und Philosophen Hans Leisegang genannt zu werden: *Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen* (Berlin 1919) und der sehr viel weniger umfangreiche zweite Teil dieser Arbeit: *PNEUMA HAGION. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Leipzig 1922; hier kommen die Spezialprobleme der pneumatischen Zeugung und der jungfräulichen Geburt zur Sprache). In beiden Schriften geht Leisegang bei seiner Rekonstruktion des gemeinsamen Hintergrundes religiöser Pneumatologien des Hellenismus von der Mystik aus. Letztlich steht hinter seiner Analyse ein religionspsychologisches und historisch-sozialpsychologisches Verständnis des *pneuma*-Begriffes. Gunkels These vom Urchristentum als Zeitalter besonderer pneumatischer Erregung sowie dessen Definition des *pneuma* von seinen Wirkungen und nicht von der Lehre her werden bei Leisegang vorausgesetzt (vgl. 1922, S. 113). Die Mystik des Hellenismus wiederum habe ihre Wurzeln in orgiastischer griechischer Volksreligion – so die religionsgeschichtliche Hauptthese des Buches von Leisegang (vgl. 1919, S. 182, 206, 231ff). Zusammen genommen stellen beide Arbeiten die wohl bis dahin umfassendste Analyse der nicht-christlichen hellenistischen Geist(wesen)problematik dar. Thematisch verwandt sind die gleichfalls historisch-philologisch interessierten Arbeiten von Eduard Norden (*Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Darmstadt 1958 [1924], vgl. vor allem den

Abschnitt *Die Erzeugung aus dem Pneuma*, S. 76-92)⁴² und – beinahe schon jenseits des hier behandelten Zeitraumes liegend –, Franz Rüsche (*Pneuma, Seele und Geist. Ein Ausschnitt aus der antiken Pneumalehre*, ThGI 23, 1932, S. 606-625 und *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* XVIII/3, 1933). Obwohl der Schwerpunkt der meisten dieser zuletzt genannten Arbeiten auf der hellenischen Religion liegt, können die Verfasser ihre Herkunft aus christlichen Milieus nicht verleugnen. Schon die Titel der zitierten Schriften (*Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien*) zeigen, daß die Nähe zur meist protestantischen Geist(wesen)forschung gesucht wird (Näheres unten).

- *Max Webers Charisma-Konzept und seine Sicht der urchristlichen Pneumatologie*

Auch Max Webers Charisma-Konzept soll an dieser Stelle kurz Erwähnung finden, da es seine Sicht des antiken Christentums bzw. der urchristlichen Pneumatologie mitgeprägt hat.⁴³ In diesem Konzept „steht am Anfang nicht der Begriff, sondern die Erfahrung und das durch das eigene Erleben in seiner Wirkungsmacht vergewisserte Phänomen“ (Radkau 2005, S. 540). Nach Ansicht Webers werden Erfahrungen „unkontrollierter religiöser Macht“ (wie die religiöse Ekstase, die er mit Erwin Rohde für eine universell verbreitete Erscheinung hält) nachträglich in begriffliche Konzeptionen gefaßt.⁴⁴ Zu diesen Konzeptionen gehört auch der urchristliche *pneuma*-Begriff (und in anderen religionsgeschichtlichen Zusammenhängen außeralltägliche Mächte wie das *mana*, das *orenda* oder *maga*; s. u.). Weber faßt diese diversen autochthonen Bezeichnungen unter seinem Charisma-Begriff zusammen, der wiederum mit seiner soziologischen Konstruktion des Gemeinschaftshandelns verbunden ist. Die in diesem Begriff vollzogene Verbindung von Charisma und Enthusiasmus, Ekstase und einer auf unmittelbarer menschlicher Solidarität ruhenden Gemeinschaftsform war bereits bei den Kirchenhistorikern Rudolf Sohm und Karl Holl vorgegeben, von denen Weber den Begriff übernommen hat.⁴⁵ Schluchter (1985, S. 26, Fußn. 60) weist noch allgemein auf die Abhängigkeit der Weberschen Konstruktion der paulinischen Gemeinde als charismatische Sozialform von Arbeiten der RGS hin. Im Anschluß an diese Theologen interpretiert Weber die urchristlichen *pneuma*-Erfahrungen als *nichtsubjektive*, soziale Phänomene. So definiert er ‘Geist’ im Kontext der in der Apostelgeschichte 2, 16-21 mit Bezug auf das Buch Joel geschilderten Ausgießung des Geistes in der Endzeit „als eine ekstatische *Massenerscheinung*“.⁴⁶ In gewisser Weise ist bei Weber die urchristliche Gemeinde das Urbild der charismatischen Gemeinschaft, die Urtypen des Charismatikers sind u. a. die altjüdischen und christlichen Propheten (vgl. Radkau 2005, S. 607f). Die Entwicklung der Geschichte des Frühchristentums von ihren Anfängen bis zu Paulus liest Weber als Umstellung von charismatischen Gelegenheitsgemeinschaften der Jesusbewegung, die sich noch durch weitgehend fehlende institutionelle Strukturen auszeichnete, zum Typus der

⁴² Erwähnt sei hier auch die – allerdings mit einem Thema aus dem Bereich der neutestamentlichen Forschung beschäftigte Arbeit *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1956 (1912).

⁴³ Dazu allgemein: Wolfgang Schluchter (Hg.); *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1985. Zum Charisma-Begriff vgl. z. B. Martin Riesebrodts Aufsatz *Charisma* in: Hans G. Kippenberg und Martin Riesebrodt (Hgg.) *Max Webers ‘Religionssystematik’*, Tübingen 2001, S. 151-166 und das umfangreiche Kapitel in Radkau 2005, S. 539ff. Auf den Paradigmenwechsel von rationaler Lebensführung zu Erlösung zwischen der Protestantischen Ethik von 1904/5 und der Religionssoziologie ab 1913 gehe ich hier nicht ein. Auf die *Protestantische Ethik* komme ich weiter unten zu sprechen.

⁴⁴ Vgl. Hans G. Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hgg.), S. 6, 86f.

⁴⁵ Vgl. Kurt E. Becker, „*Der römische Cäsar mit Christi Seele*“: *Max Webers Charisma-Konzept. Eine systematisch kritische Analyse unter Einbeziehung biographischer Fakten*, Frankfurt a. M. 1988, S. 75.

⁴⁶ *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde., Tübingen 1920, S. 397.

paulinischen Gemeinden, die das Charisma zu institutionalisieren suchten. Damit sieht er eine Verschiebung der charismatischen Macht von den exponierten Prophetengestalten hin zu den die Institution tragenden Laien eingeleitet – ohne daß es allerdings zu einer gänzlichen Loslösung des Charismas von Personen und ihren Erfahrungen kommt. Die „*Gemeinde* ist eine emotionale Vergemeinschaftung“. Im Kapitel *Charismatische Herrschaft von Wirtschaft und Gesellschaft*, wo Weber dies ausführt, heißt es weiter: „Der *Verwaltungsstab* des charismatischen Herrn ist kein ‘Beamtentum’, am wenigsten ein fachmäßig geschultes. ... [E]r ist seinerseits nach charismatischen Qualitäten ausgelesen: dem ‘Propheten’ entsprechen die ‘Jünger’, dem ‘Kriegsfürsten’ die ‘Gefolgschaft’...“ (WuG, S. 180). Paulus Leistung bestehe in der Schaffung einer auf den Geist bezogenen Kultgemeinde, die sich durch die Überordnung des ‘Geistes’ über das ‘Gesetz’ vom Judentum gelöst habe und gleichzeitig in der Reglementierung des pneumatischen Charismas in den Gemeinden.⁴⁷

Nach Edith Hanke ist Webers Charisma-Begriff „die Geburtsstätte für die eigentliche Herrschaftssoziologie“.⁴⁸ Letztlich sieht Weber den Menschen auch im Kontext seines Herrschaftsverständnisses nicht nur von „täglicher Routine“, sondern „von Augenblicken der Ekstase getragen“ (Radkau 2005, S. 604). Das Charisma ist ihm ein innerer Antrieb gesellschaftlicher und politischer Veränderung: Es „ist *die* große revolutionäre Macht in traditional gebundenen Epochen. Zum Unterschied von der ebenfalls revolutionierenden Macht der ‘ratio’, die entweder geradezu von außen her wirkt: durch Veränderung der Lebensumstände und Lebensprobleme und dadurch mittelbar der Einstellungen zu diesen oder aber: durch Intellektualisierung, *kann* Charisma eine Umformung von innen her sein, die, aus Not oder Begeisterung geboren, eine Wandlung der zentralen Gesinnungs- und Tatenrichtung unter völliger Neuorientierung aller Einstellungen zu allen einzelnen Lebensformen und zur ‘Welt’ überhaupt bedeutet. In vorrationalistischen Epochen teilen Tradition und Charisma nahezu die Gesamtheit der Orientierungsrichtungen des Handelns unter sich auf“ (WuG, S. 182). (Auf die herrschaftssoziologischen Aspekte des Weberschen Charisma-Konzeptes wird unten noch einmal zurückzukommen sein.)

Im Folgenden gebe ich interpretierende Hinweise zu den vorangegangenen Forschungsreferaten. Es geht dabei vor allem um die Darstellung ihrer zeit- und forschungsgeschichtlichen Kontexte und um Aspekte der zeitgenössischen Diskussion der methodisch-kritischen Potentiale des religionsgeschichtlichen Ansatzes. Diese Diskussion gibt nicht nur Aufschlüsse über dogmatische Bindungen, epochenspezifische Einflüsse und andere Beeinflussungsfaktoren des wissenschaftlichen Arbeitens über ‘Geist’ um 1900; hinter der wissenschaftlichen Methodik der damaligen Zeit steht auch eine, mit den methodischen Grundsätzen korrespondierende, spezifische Religiosität der Wissenschaftler. Die gleich folgende Darstellung der methodischen Potentiale ist als eine Vorarbeit für die später durchzuführende positionelle Verortung dieser intellektuellenreligiösen Prämissen im kognitiven Möglichkeitsraum der Zeit um 1900 zu verstehen. Ziel ist letztendlich die Klärung des Zusammenhanges von religionsgeschichtlicher Forschung über Geistwesen und dieser Religiosität der Forscher im Vergleich mit dem spirituellen Spektrum der Zeit.

⁴⁷ Ich schließe mich hier der Weber-Deutung von Schluchter 1985, S. 26-33 an. Zusammenhängend wird dieser Komplex bei Weber nirgendwo behandelt.

⁴⁸ Max Webers „Herrschaftssoziologie“: *Eine werkgeschichtliche Studie*, in: dies./Wolfgang J. Mommsen (Hgg.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen 2001, S. 32.

2.1.4 Methodisch-kritische Potentiale des religionsgeschichtlichen Ansatzes und sein zeit- und forschungsgeschichtlicher Kontext

a) Von der dogmatischen zur historischen Methode (Verwissenschaftlichung der Theologie)

Gunkels Entdeckung einer urchristlichen Vorstellung der Fremdbestimmung des natürlichen Einzelbewußtseins durch übernatürlich-allgemeinere Größen war bahnbrechend. Der Wandel vom idealistischen zum religionsgeschichtlichen *pneuma*-Verständnis war eine der Folgen der Verwissenschaftlichung der Theologie: Um sich angesichts von Debatten um ‘Entkirchlichung’, ‘Entchristlichung’ und ‘Säkularisierung’ im modernen Wissenschaftssystem behaupten zu können, mußte sich die Theologie – seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts auch in Konkurrenz zur akademischen Verselbständigung nichttheologischer Religionswissenschaften – die Prinzipien vorurteilsfreier, nichtnormativer Wissenschaftlichkeit zu eigen machen.⁴⁹ Diesen Anforderungen stellte sich die historische Exegese, indem sie Anschlußrationalität an die anderen Geisteswissenschaften, vor allem die Geschichtswissenschaft, suchte.⁵⁰ Die Frage der Geltung und des Wahrheitsanspruchs des Christentums sollte in der Exegese fortan ausgeklammert sein.⁵¹ Die Exegese wandelte sich von einer Angelegenheit des normativen Selbstzwecks zur religionsgeschichtlichen Exegese. Kanonische Texte wurden nicht mehr als normative Lehren im Sinne der Inspirationslehre verstanden, sondern waren, als Ausdruck gelebter Frömmigkeit, Gegenstand rein historischer Behandlung.⁵² Die Geschichte des Christentums sollte so geschrieben werden, wie man die Geschichte jeder anderen Religion auch schreiben würde. In der Exegese wurde damit alles aufgegeben, was traditionell die Geltung des Christentums begründet hatte. Unter wissenschaftlichen Rationalitätsbedingungen betrachtet, ist das Christentum nur eine Religion unter vielen und der Anspruch des Christentums, die Wahrheit zu sein, ist apriori keinesfalls sichergestellt. Der *persönliche Glaube* des forschenden Theologen an die supranaturalistische Offenbarung Gottes in Christus wurde als Bedingung für die Erforschung der biblischen Texte nicht mehr vorausgesetzt (Murrmann-Kahl 1992 S. 355). Der Supranaturalismus der paulinischen Pneumatologie war – um das eben Gesagte am Beispiel von Gunkels Erstlingswerk zu belegen –, insofern nur noch ein Faktum von rein historischem oder religionspsychologischem Interesse. Pneumatische Erfahrungen sind danach keine objektiven

⁴⁹ Die Begriffe ‘Entkirchlichung’, ‘Dechristianisierung’ und ‘Säkularisierung’ selbst können hier nicht thematisiert werden. Wichtig erscheint allerdings der Hinweis, daß sie hier nicht als moderne Analysebegriffe verwendet werden, geschweige denn als historische ‘Tatsachen’, sondern als historische Begriffe, die in den akademischen Religionsdiskursen um 1900 Verwendung fanden. Ich rede hier also eher von der Reaktion der Theologie auf akademische Debatten, als von einer Reaktion auf die historische Wirklichkeit. Vgl. dazu F. W. Graf, *Dechristianisierung*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, S. 32-66, wieder abgedruckt in Graf 2004, S. 69-101 (dort weitere Literatur, vgl. S. 69, Fußn. 1). Darüber hinaus ebenfalls aufschlußreich ist: Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg i. Br./München 2003(3).

⁵⁰ Vgl. Murrmann-Kahl 1992; zum Folgenden vgl. allgemein Lüdemann 1987 S. 325-361 und ders. 1996, S. 9ff.

⁵¹ Vgl. zum Prozeß der Ablösung der dogmatischen durch die historische Methode, mit dem Status eines Selbstzeugnisses der RGS: Ernst Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* [1900], überarbeitet in: ders, GS, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, S. 729-753.

⁵² Wie bahnbrechend diese Neuerung im Vergleich mit *aller* älterer Forschung war, zeigt Klatt (1969 S. 29f).

Wunder, sondern werden psychologisch, z. B. als ‘subjektive Visionen’, gedeutet.⁵³ Wenn Gunkel vom *pneuma* als einer supranaturalen Wirkmacht spricht⁵⁴, so wollte er damit das gläubige Selbstverständnis des Paulus wiedergeben. Solche Äußerungen dürfen nicht mit Gunkels eigener Einstellung verwechselt werden. Auch diese bringt er in seinem Erstlingswerk zum Ausdruck. „Die Geistesgaben der apostolischen Zeit sind verschwunden, wenn auch in einzelnen christlichen Kreisen vielleicht Ähnliches bis heute beobachtet werden mag. Aber wir können diese wunderbaren Gaben auch entbehren. Denn noch heute erfahren wir täglich andere Geistesgaben in unserem Leben” (S. 76). Gunkel trennt klar zwischen dem Selbstverständnis des Apostels (‘Glaube’) und seinen eigenen Einstellungen als Exeget. Der Bedeutungsgehalt des urchristlichen Terminus ‘Glaube’ ist für ihn keineswegs mit der Gegenwartsbedeutung des Begriffes ‘Religion’ deckungsgleich. Das Hauptinteresse seiner Forschung lag auf der Ermittlung historischer Faktizität. Er war sich bewußt, daß die Übernahme supranaturalistischer Selbstverständnisse für seine eigene Zeit nur noch im Rahmen eines partikularen Kirchenbewußtseins Geltung beanspruchen könnte. Der Schlußatz seiner Erstlingsarbeit lautet demgemäß: „Freilich, wie nur der die *pneuma*-Lehre des Paulus versteht, der die Weltanschauung des Supernaturalismus sich hineindenken kann und will, so kann auch nur der über den Geist in vollem Sinne N.T.lich. d. h. hier paulinisch, lehren, der diese Weltanschauung billigt” (S. 101). Die Rezeption des paulinischen Selbstverständnis, als das was seine Religion ausmacht, wird also für den wissenschaftlichen Bereich relativiert und sonst an Bedingungen geknüpft.

b) Vergleichende Religionsgeschichte

- Ihr zeit- und forschungsgeschichtlicher Kontext

Ein relatives Novum im Forschungsbetrieb um 1900 war die religionsvergleichende Perspektive, die bis zur Jahrhundertwende entwickelt wurde (vgl. Lüdemann 1996 S.10: „...religionsgeschichtlich heißt religionsvergleichend“). Die Problemstellung war dabei die Erforschung der frühen Christentümer in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen auf dem Gebiet der Religionen und der antiken Philosophie (ebd: „Wer radikal historisch arbeitet, muß auch verwandte religiöse Zeugnisse und Vorstellungen in den Blick nehmen...“). Der zeit- und forschungsgeschichtliche Rahmen und eine Bedingung der Möglichkeit⁵⁵ aller oben vorgestellten Forschungen ist ein im späten 19. Jahrhundert stetig gewachsenes öffentliches Interesse an den Ursprüngen der christlichen Religion und dem Zeitalter des Hellenismus als der dem Urchristentum zeitgleichen Epoche. Forscher wie der Altphilologe und Historiker J. G. Droysen (1808-1884) hatten in der ersten Jahrhunderthälfte und in den Jahrzehnten bis 1900 die bis dahin in der Geschichtswissenschaft gegenüber der griechischen Klassik vernachlässigte Epoche des Hellenismus neu bewertet und damit das Aufkommen eines

⁵³ Gunkel meint dann 1910 (S. 1), daß die religionsgeschichtliche Erforschung fremdkultureller Einflüsse im Neuen Testament bisher verhindert wurde durch die „wenn auch im Prinzip aufgegebene, so doch tatsächlich noch immer fortwirkende Inspirationslehre und [einen] ... zwar erweichte[n] Supranaturalismus...“

⁵⁴ Siehe oben; vgl. auch a. a. O. S. 74: „Das Christenleben ist aus der Welt schlechthin unbegreiflich; es ist ein Wunder Gottes.“ oder: „Ein Christenleben kommt zu Stande durch einen Bruch, durch das Eingreifen eines Uebernatürlichen, Neuen, d. h. des Geistes Gottes” (S. 75). Gegen ein idealistisches Paulusverständnis gerichtet: „Die Wirkung des Geistes ist also nicht etwa eine Steigerung des in allen Menschen befindlichen Natürlichen, sondern das schlechthin Uebernatürliche und daher Göttliche” (S. 22).

⁵⁵ Die „historische Universalität [der RGS, TA] wäre ohne die gleichzeitigen enormen Fortschritte in der Kenntnis Ägyptens, Mesopotamiens, Irans und des Hellenismus nicht möglich gewesen“ (Colpe 1961, S. 9).

veränderten Geschichtsbewußtseins befördert.⁵⁶ Papyrusfunde aus dem ägyptischen Wüstensand und deren intensive Erforschung brachten seit den 1870er Jahren viele neue Aspekte des Hellenismus zutage und beleuchteten vor allem die profane und religiöse Alltagskultur, was in einigen Punkten mein Thema direkt berührt: Die Erforschung der hellenistischen Alltagssprache (der *koiné*) etwa, die sich besonders mit dem Namen Deißmann verbindet und als deren Ergebnis die Identität des biblischen Griechisch mit dieser weit verbreiteten Umgangssprache festgestellt werden konnte, machte die These eines direkt durch den biblischen Geist geoffenbarten Bibelgriechisch, also einer vom klassischen Griechisch und der *koiné* unabhängigen „Sprache Gottes“, hinfällig.⁵⁷ In die Aufbruchsstimmung dieser Forschungsperiode fällt nicht zufällig das Aufkommen der religionsgeschichtlichen und religionsvergleichenden Betrachtungsweise in der Theologie und Altertumswissenschaft. Wenn um 1900 Forscher wie Bousset die Pneumatologie des Paulus in einem größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen begannen, so stand im Hintergrund der gewaltige Eindruck, den die hellenistische Religions- und Kulturgeschichte auf die gesamte Altertumsforschung dieser Zeit machte. Von der Vielschichtigkeit dieser Religionskultur waren die damaligen Forscher vergleichsweise so überwältigt wie viele Religionswissenschaftler unserer Gegenwart von der pluralistischen Religionskultur der Moderne fasziniert sind. Doch um 1900 hatten Themen der Religionstheorie und der Religionsgeschichte einen ungleich höheren Stellenwert an den Universitäten und im öffentlichen Bewußtsein, als dies etwa heute der Fall ist. Nicht nur Theologen waren von den vielschichtigen Phänomenen der antiken Religionskultur fasziniert.

- Methodisch-kritische Potentiale: Abgrenzungen von der Theologie

Als einen exemplarischen Beleg für das interdisziplinäre Interesse an Religion und religionsgeschichtlichen Fragestellungen kann man auf den Heidelberger *Eranoskreis* verweisen, in dem seit 1904 Gelehrte wie die Theologen Adolf Deißmann und Ernst Troeltsch, der Altphilologe Albrecht Dieterich, der Soziologe Max Weber, der Philosoph Wilhelm Windelband und andere Professoren verschiedener Fachrichtungen, überwiegend Nichttheologen, zu informellen sonntäglichen Vorträgen und Diskussionen über Religionsthemen zusammentrafen.⁵⁸ Die 'Religion' und ihre Geschichte waren für Intellektuelle zu interessanten Themen geworden. Dies fachübergreifende Interesse war schließlich auch Bedingung für den Wechsel Ernst Troeltschs von einem theologischen auf einen philosophischen Lehrstuhl. In den Jahrzehnten nach 1900 kam es im deutschen Universitätsbetrieb zu vergleichbaren Fällen. So vertrat von 1920 an etwa Carl Clemen erstmals in Deutschland das Fach Religionswissenschaft an der philosophischen Fakultät der Universität Bonn. Der ausgebildete Theologe (er saß vorher auf dem Lehrstuhl für Allgemeine Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät) kam über das Studium der Religionen und religiösen Philosophien der hellenistischen Zeit zur Religionswissenschaft, deren Methode er in einer histo-

⁵⁶ Vgl. dazu R. Bichler, 'Hellenismus'. *Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, IdF 41, Darmstadt 1983, S. 112ff.

⁵⁷ Vgl. Roland Kany, *Christliche Antike. Zu einem Perspektivenwechsel bei einigen Historikern um 1900*, in: Aurnhammer/Pittrof (Hgg.) 2002, S. 135-158, hier S. 147.

⁵⁸ Aufschluß über diese Treffen gibt die Biographie von Deißmann, *Adolf Deißmann*, in: E. Stange (Hg.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I*, Leipzig 1925, S. 43-78, hier S. 64ff; vgl. z. B. aber auch die Troeltsch-Biographie von Drescher 1991, S. 209f. Vgl. neuerdings: Hubert Treiber, *Der „Eranos“ – Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz*, in: Wolfgang Schluchter/Friedrich Wilhelm Graf (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und „Geist“ als moderner Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tübingen 2005, S. 50ff.

risch-philologischen und interkulturell vergleichenden Quelleninterpretation sah.⁵⁹ In den Zusammenhang seiner früheren theologischen Arbeiten gehört die Hermann Gunkel und Richard Reitzenstein gewidmete *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht*, Gießen 1909 (völlig überarbeitete Auflage: 1924). Mit einem solchen Lehrstuhlwechsel mußte nicht zwangsläufig eine Abkehr von theologischen Prämissenbindungen einhergehen. Auch die Religionswissenschaft um 1900 konnte durchaus normative Züge aufweisen.⁶⁰ Im Folgenden vergleiche ich zunächst die unterschiedlichen Prämissenbindungen der Forschergruppen, für die oben Beispiele angeführt wurden.

- Konkurrierende Konzeptionen des Religionsvergleiches

In Theologenkreisen waren es vor allem die Gelehrten der RGS, die die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise etablierten. Als die wichtigste Programmschrift der religionsgeschichtlichen Methode aus diesem Kreis läßt sich William Wredes *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie* (Göttingen 1897) verstehen (vgl. Sinn 1991, S. 10). Weitere wichtige programmatische Schriften zur vergleichenden Methode lieferten H. Gunkel mit seiner Arbeit *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (1903 – die *Wirkungen des Heiligen Geistes* von 1888 sind noch keine religionsvergleichende Arbeit⁶¹) und Wilhelm Bousset mit seinen Aufsätzen unter dem Titel *Die Religionsgeschichte und das Neue Testament* (in: ThR 7 (1904) S. 265-277.311-318. 353-365; 15 (1912) S. 251-278). Doch war die religionsgeschichtliche Methode, wie schon die vorangehenden Darstellungen zeigten, keine Erfindung der Forscher der RGS. Dazu sind einige Abgrenzungen nötig. Das religionsgeschichtliche Programm übte auch über die RGS hinaus große Strahlkraft aus. Eine hinlängliche Erfassung des Profils der protestantischen Spiritualität um 1900 sowie deren historisch-epistemologische Einordnung in den folgenden Abschnitten wäre nicht möglich, ohne Hinweise auf feine Nuancierungen, die schon die liberale Theologie aufwies. Forschungsgeschichtliche Analysen zur Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft und zu ihren zeitgeschichtlichen Voraussetzungen bietet Gerald Seelig.⁶² An dieser Stelle genügen daher knappe Hinweise. Seelig erhellt (allerdings ohne Bezug zu pneumatologischen Aspekten der damaligen Forschungen) die unterschiedlichen Fragestellungen und theologischen Prämissen, durch die sich die Religionsgeschichtler der RGS von den Mitarbeitern an einem anderen religionsvergleichenden Forschungsvorhaben, dem *Corpus Hellenisticum*, unterschieden. Die Gründung dieses Forschungsprojektes durch C. F. Georg Heinrici (1844-1915) kurz vor seinem Tod stellte in gewisser Weise eine Reaktion auf die RGS dar (vgl. Seelig 2001, S. 20, 124). Das Vorhaben zielte auf eine durch die Sammlung aller erreichbaren hellenistischen Parallelen umfassend kommentierten griechischen Ausgabe des Neuen Testaments, die so-

⁵⁹ Vgl. dazu.: Ulrich Vollmer *Carl Clemen (1865-1940) als Emeritus*, in: ZfR 9, 2001, S. 185-203, hier S. 185 und Seelig 2001, S. 196, Fußn. 330.

⁶⁰ Vgl. G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948, S. 70; Murrmann-Kahl 1992, S. 349f; Seelig 2001, S. 144-148, 225.

⁶¹ Im Vorwort der zweiten Auflage (S. V) meint Gunkel selbst, er habe die Religionsgeschichte weitgehend ausgeblendet (dazu Horn 1992, S. 18; weitgehendes Fehlen hellenistischer Analogien).

⁶² *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft*, Leipzig 2001. Auf diese Arbeit wurde ich leider erst kurz vor Abschluß dieser Untersuchung aufmerksam. Dies ist jedoch kein Nachteil, da die Ergebnisse von Seelig den Ausführungen in den folgenden Abschnitten nicht widersprechen. Soweit möglich, habe ich meine Ausführungen noch durch Hinweise auf Seelig ergänzt. Über Vorläufer der Problemstellung des Religionsvergleiches informieren Clemen 1924, S. 2-6 und Heinrici 1918, S. 163f. Zu diesem Forschungsansatz vgl. ferner Sinn 1991, S. 25-28.

wohl in der Tradition des *Novum Testamentum Graecum* von Johann Jakob Wettstein (1693-1754) stehen, als auch dieses ablösen sollte (ebd. S. 129f). Das ‘Corpus’ setzte durch diesen Bezug eine philologische und lexikalische Tradition fort, die durch den Vergleich mit Analogien zu christlichen Begriffen in der hellenistischen Literatur die christliche Begriffsbildung erforschen wollte, um so das Textverständnis des Neuen Testaments zu verbessern (ebd. S. 192).

Die Schriften von Vertretern der RGS zur Pneumatologie lassen sich also zunächst gegen dieses zeitgenössische theologische Forschungsprojekt abgrenzen, welches von Forschern in dem Bewußtsein getragen wurde, in einer von der RGS unabhängigen Tradition religionsgeschichtlicher Forschung zu stehen. Zwar gab es mit Wilhelm Heitmüller ein Bindeglied zwischen den beiden Forschergruppen. Abgesehen von Heitmüller gehörte jedoch sonst keiner der am *Corpus Hellenisticum* beteiligten Forscher der RGS an (vgl. ebd. S. 218). Adolf Deißmann, dessen Hauptwerk *Licht vom Osten* gelegentlich unter die Publikationen der RGS gezählt wird (vgl. ebd. S. 211, Fußn. 402), war in seinen wissenschaftlichen und theologischen Grundeinstellungen eher seinem Lehrer Heinrici und dem protestantisch-kirchlichen Milieu als der RGS verbunden.⁶³ Insgesamt ist die Haltung der Mitarbeiter des Projektes der RGS gegenüber eher reserviert. „Die beiden wichtigsten Direktoren der Anfangszeit, G. Heinrici und E. v. Dobschütz, waren sogar erklärte Gegner der Religionsgeschichtlichen Schule. ... Andererseits zeigt die Tatsache, daß Heinrici Heitmüller, dessen Thesen zu den urchristlichen Sakramenten erst 1913 Gegenstand einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung gewesen waren, zur Mitarbeit am *Corpus Hellenisticum* einlud, daß der Gegensatz zwischen Heinrici und der Religionsgeschichtlichen Schule nicht so tiefgreifend war, daß eine Zusammenarbeit nicht möglich gewesen wäre“ (ebd.). Gleichwohl lassen sich fundamentale Differenzen in den wissenschaftlichen Voraussetzungen und Grundanliegen, den Auffassungen über die Aufgaben neutestamentlicher Wissenschaft, in den Schwerpunkten und Prämissen des religionsgeschichtlichen Vergleiches, den Einstellungen zu konfessionellen und kirchlichen Bindungen sowie dem jeweiligen Religions- und Christentumsverständnis ausmachen. Die Schlüsselfigur einer Verhältnisbestimmung zwischen der RGS und der protestantischen religionsgeschichtlichen Forschung am *Corpus Hellenisticum* ist Heinrici (dazu Seelig 2001, S. 122-220). Seit etwa 1900 setzte sich Heinrici mit der RGS auseinander – nicht ohne Anregungen für seine eigene Arbeit zu empfangen. So geht seine intensive Auseinandersetzung mit der sog. Hermes-Mystik (*Corpus Hermeticum*) ganz wesentlich auf Anregungen aus Richard Reitzensteins Forschungen zum *Poimandres* zurück (ebd. S. 155f). Für die Beurteilung seines Forschungsverständnisses kommt es jedoch (nach einem Grundsatz, dem auch Seelig folgt) nicht nur darauf an, daß er religionsgeschichtliche Forschung betrieb, sondern auch *wie*, d. h., auf der Grundlage welcher Prämissen, er sie betrieb. In diesem Punkt treffen wir bei Heinrici im Vergleich mit den Religionsgeschichtlern (so viel läßt sich jetzt bereits andeuten) auf differente Beziehungen zu religionskritischen Dimensionen seiner Zeit. Er war einerseits Vertreter der religionsvergleichenden Methode; andererseits waren theologisch und kirchenpolitisch revolutionäre Konsequenzen seines Forschens nicht zu erwarten (vgl. ebd. S. 149). Als Akademiker, der sich um Anschluß an den aktuellen methodischen und theoretischen Stand seiner Zeit bemühte, war er modern, als Theologe hingegen war er bekenntnisfest und kirchentreu. „Er war ein offenbarungsgläubiger Schrifttheologe“ (E. v. Dobschütz über Heinrici in der Einführung zu dessen posthum veröffentlichter Schrift *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, Leipzig 1918 S. IX). Dieser Standpunkt unterschied ihn von vielen Vertretern der RGS.

⁶³ Ebd. S. 204f, 208-211 Weiteres über die Haltung der von Heinrici gewonnenen Mitarbeiter gegenüber der RGS berichtet Seelig auf den Seiten 195-220. Zur anfänglichen Kritik Carl Clemens an der religionsgeschichtlichen Methode und seiner späteren Annäherung an die Positionen der RGS vgl. S. 196-200, bes. 200.

Historisch-epistemologisch betrachtet ist das Wissenschaftsverständnis Heinricis als Reaktion auf die implizite Christentumskritik der religionsgeschichtlichen Methode in der Anwendung der RGS zu verstehen ist. Für Bousset etwa bedeutete die „Entdeckung“ des *kyrios*-Kultes eine Herausforderung für die zeitgenössische Theologie und den Protestantismus überhaupt. Die Verehrung Christi als ‘Kultheros’ gehörte für ihn nicht mehr zu den bewahrenswerten Beständen eines zeitgemäßen Protestantismus (vgl. Lehmkuhler, in: Lüdemann 1996, S. 220). Auch das durch die obigen Referate belegte historische Interesse an der hellenistischen ‘Mystik’ (sie ist nach Bousset, *Kyrios Christos*, S. 139 gleichsam die „geistige Atmosphäre“, innerhalb derer die paulinische Christus-Mystik gedeihen konnte) versteht man nur, wenn man sich der Bedeutung des Begriffes für die damalige Gegenwart bewußt ist. Nur deswegen konnte die Erforschung der urchristlichen Pneumatologie um 1900 in Deutschland zugleich als historische Erforschung der Mystik gesehen werden. (Weinel etwa hebt hervor, „dass die Zeit der werdenden Kirche auch eine Epoche in der Geschichte der ‘Mystik’ bildet“, 1899, S. 65). Auf die Bedeutung der Mystik für die Spiritualität um 1900 wird zurückzukommen sein. In Heinricis Ansichten mischen sich, wie wir sehen werden, berechnete Kritik an der RGS und Apologetik der bestehenden Verhältnisse im Protestantismus sowie der Ansichten über Christentum und Kirche.

- Beziehungen zwischen der Altphilologie und der Religionsgeschichtlichen Schule

Abzugrenzen sind die Forschungen der RGS weiterhin gegen die nicht-theologische, im wesentlichen philologische Erforschung hellenistischer Probleme der Pneumatologie. Auf das allgemein große Interesse der Philologie an Fragen der Religionsgeschichte wurde oben bereits hingewiesen. In der Philologie bildete sich das Selbstverständnis einer alle Aspekte des antiken Lebens, einschließlich der Religion, umfassenden Altertumswissenschaft. Der Hellenismus wurde zum Forschungsschwerpunkt dieser Altertumswissenschaft (Seelig 2001, S. 140f). Philologen wie Reitzenstein und Norden standen den Forschern der RGS sehr nahe, hatten aber gleichwohl ein sehr klares Bewußtsein, nicht als Theologen zu arbeiten.⁶⁴ Für sie kann wohl gelten, was Oskar Pfister als *Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart* (Göttingen 1923, S. 13) formulierte: „Eine Wissenschaft vom christlichen Glauben ist sowenig christlich, wie die Wissenschaft vom Verbrechen verbrecherisch ist. Nicht die kirchliche Brauchbarkeit, sondern lediglich die Wahrheit an sich muß das Ziel bilden (...) Wissenschaft mit von der Kirche bestellten Resultaten ist Scholastik.“ Als Beispiel für ein entsprechendes Bewußtsein bei den angeführten Philologen kann zitiert werden, was Reitzenstein am Ende seiner *Mysterienreligionen* (1927 [1910], S. 424) – wohl schon unter dem Eindruck des Heraufkommens der dialektischen Theologie – über das Verhältnis von Philologie und Theologie äußerte: „Auch die philologische Behandlung der Religionsgeschichte kann, indem sie die irdische Form, das *sôma psychikôn* der Religion, in ihrer Entwicklung verfolgt, dazu beitragen, unser Verständnis für den eigentlichen Kern, ihr *sôma pneumatikôn*, zu steigern und dadurch die Religion immer neu und lebendig zu erhalten. ... Es erfüllt mich mit tiefer Sorge, wenn ich jetzt in der protestantischen Theologie, und nicht in der Theologie allein, den leidenschaftlichen Kampf gegen die historische Betrachtung und Forschung sehe, der bei den Jüngeren nur zu oft zur Feindschaft gegen ‘die Wissenschaft’ wird. Unlöslich scheinen beide mir mit der Entstehung und dem Grundgedanken unseres Protestantismus verbunden.“

Auf die theologisch motivierte Kritik an der religionsgeschichtlichen Methode, auf die Reitzenstein hier anspielt, gehe ich erst in Abschnitt 2.1.5 ein, wo ich auch die Gründe, die die

⁶⁴ Vgl. Sinn 1991, S. 13f: Der RGS lag eine genuin theologische Konzeption zugrunde. Gunkel spricht von einer „innertheologische[n] Bewegung“; Zit. ebd. Bei den Philologen Reitzenstein und Norden ist dieses Konzept nicht eruierbar.

Weiterentwicklung des religionsgeschichtlichen Ansatzes zu einer Kulturwissenschaft verhindert, darstelle. In diesem Kontext wird gezeigt werden können, wie stark sich in der Kritik historische *pneuma*-Verständnisse von Theologen um 1900 widerspiegeln. Im Folgenden wende ich mich zunächst in einem Exkurs einem Spezialproblem der *pneuma*-Forschung zu, dem Intellektualismus.

Exkurs: Das Intellektuellen-Problem als Teilaspekt der Vergleichsproblematik

Oft wurde die vorpaulinische und die paulinische Schicht des Christentums als illiterate Bewegung geschildert. (So meint etwa Adolf Deißmann: „Geradezu überwältigend ist der Eindruck von der innigen Verflochtenheit des Urchristentums mit den unteren (unliterarischen) Schichten“.⁶⁵ Deißmanns wichtige und einflußreiche Arbeit *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* (Tübingen 1923 [4]) wird von eben dieser Einstellung getragen. Das Problem der neutestamentlichen Forschung sei es, einen angemessenen Vergleichsgesichtspunkt für die biblischen, u. a. paulinischen Texte zu finden. Nicht die großen literarischen Zeugnisse der intellektuellen Oberschichten, sondern die schriftlichen Hinterlassenschaften der Volkskultur seien als ein solcher Vergleichsgesichtspunkt angemessen (S. 3). Er wirft damit die im Kontext von Analysen kognitiver Potentiale interessierende Frage auf, ob man Paulus überhaupt als einen Intellektuellen bezeichnen kann und in welchem Zusammenhang die religiöse Schriftgelehrsamkeit, die die von Deißmann so genannten „unliterarischen Texte“ hervorbrachte (vgl. ebd. S. 8) und der (philosophische) Intellektualismus stehen. Deißmann lehnt den direkten Vergleich beider Milieus ab: „Die auf uns gekommenen Literaturdenkmäler sind im wesentlichen die Selbstzeugnisse der oberen, der Bildungsschichten; die unteren Schichten kommen in ihnen selten zu Wort...“ (ebd. S. 5f) Gegen seine Vorgänger (ebd. S. 2f.) wendet er ein: „man hat ... das Urchristentum verglichen mit einer ihm gar nicht vergleichbaren Größe [den bedeutenden klassischen Literaturdenkmälern; TA]“ (ebd. S. 6). „Die soziale Struktur des Urchristentums weist uns durchaus in die unteren und die mittleren Schichten“ (ebd.). Im Anschluß an den zuletzt zitierten Satz stellt Deißmann in einer Fußnote den Bezug zu seiner oben genannten Arbeit über das Urchristentum und die unteren Schichten her. *Licht vom Osten* will die Verbundenheit des Urchristentums mit den nichtintellektuellen, ungebildeten Schichten illustrieren (vgl. ebd. S. 6, Fußn. 1). Paulus wird er wohl kaum als einen religiösen Intellektuellen eingestuft haben (vgl. ebd. S. 203f: *Paulus kein Literat*). „Zur antiken Hochkultur stand das Urchristentum in einem natürlichen Gegensatz, nicht erst als Christentum, sondern schon als Bewegung der Unterschichten. Vergleichbar mit dem Urchristentum ist daher zunächst bloß die ihm im Heidentum entsprechende seelische Provinz, die antike Masse“ (ebd. S. 7). Seine Belege dafür bilden in erster Linie Alltagsbriefe ohne literarischen Anspruch (S. 119-193). Diese (bildungs)soziologische Verortung des frühen Christentums und die sich daran anschließende Vergleichsperspektive ist unter Deißmanns Zeitgenossen kein Einzelfall. Gangolf Hübinger (in: Kippenberg 2001, S. 299) nennt die Einstufung des Christentums „als antiintellektualistisch und kleinbürgerlich“ geradezu verallgemeinernd eine „bildungssoziologische Forschungsstrategie“. Dieser Kontext wirft auch ein Licht auf Gunkels Begriff der „populären Vorstellungen“ vom *pneuma*. Wir werden weiter unten zu prüfen haben, inwiefern pneumatische Erfahrungen in einem Gegensatz zu literarischen oder intellektuellen Formen von Geistigkeit gesehen werden. In der Forschungsgeschichte wurde die Verortung des Frühchristentums im illiteraten Milieu mit der bis in die deutsche Romantik zurückreichende Vorannahme begründet, daß die Volksfrömmigkeit im Gegensatz zur intellektuellen Schriftkultur der eigentliche Erzeuger der Überlieferung sei. Die frühere Forschung war fixiert auf die Vorstellung eines schöpferischen

⁶⁵ *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, Göttingen 1908 [2], S.19, vgl. S. 24, 40.

Kollektivs. Die ‘anonymen Massen’ wurden als eine Art kollektivsingularischer Erfinder der maßgeblichen Tradition betrachtet. Hierin spiegeln sich verfehlte Vorannahmen über kulturelle Kreativität. Es entsteht der falsche Gegensatz eines religionsproduktiven Kollektivs und einer Theologie, die von dieser Produktivität ‘lebt’.⁶⁶ Falsche Vorannahmen über die soziale Schichtung der Urchristen, verbunden mit der Annahme, daß diese Schichten unliterarisch waren, waren ein Grund für die Gegenüberstellung von Volksreligion und Schriftreligion, bzw. religiöser Erfahrung und Theorie.

Neben Deißmann beschäftigt sich auch Max Weber mit der Frage nach dem Verhältnis von Intellektualität und frühchristlicher Religiosität. Weber prägte maßgeblich den Begriff der Intellektuellen in der deutschen Religionssoziologie. Die Intellektuellen nahmen in Webers ‘Gesellschaftsanalyse einen festen, unersetzlichen Platz ein. Sie sind Repräsentanten reflexiver und theoretischer Deutung von Religion’ (so Kippenberg in: Antes/Pahnke 1989, S. 181-201, Zitat von S. 200; Weiteres zu religiösen Intellektuellen vgl. Kurt Rudolph, ebd. S. 27-34). Zwar wurden die Ansichten Deißmanns im Ansatz auch von Max Weber geteilt. Die typische Trägerschicht des Christentums sei ‘der wandernde Handwerksbursche’.⁶⁷ Letztendlich meint er: ‘...das Entscheidende für das Schicksal des alten Christentums war doch, daß es nach Entstehung, typischem Träger und dem von diesem für entscheidend angesehenen Gehalt seiner religiösen Lebensführung, eine Erlösungslehre war, welche ... mit der größten Bewußtheit und Konsequenz sich vom ersten Anbeginn an gegen den Intellektualismus stellte. Sie stellte sich gegen die jüdische ritual-juristische Schriftgelehrsamkeit ebenso wie gegen die Soteriologie der gnostischen Intellektuellenaristokratie und vollends gegen die antike Philosophie’ (WuG, S. 311). Weber kam zu dieser Einschätzung wohl unter dem Einfluß von Deißmann (vgl. Schluchter 1985, S. 22). Andererseits differenziert Weber zwischen dem Antiintellektualismus im christlichen Milieu des ländlichen Palästina zur Zeit Jesu und dem Milieu eines städtischen kleinbürgerlichen Intellektualismus, an das Paulus sich wende (vgl. Schluchter 1985, S. 19, 21, 22). Er nennt ihn einen ‘Diasporaschriftgelehrten’, einen Vertreter jenes durch Pharisäer und Rabbinen ausgebildeten ‘Kleinbürgerintellektualismus’, der nicht zuletzt über ihn ins Frühchristentum eingedrungen sei: ‘[M]an staunt, welches Maß von direkt logischer Phantasie in einem Schriftstück wie dem Römerbrief bei den Schichten, an die er sich wendet, vorausgesetzt wird’ (WuG, S. 310, 374; vgl. ebd., wo Weber Paulus eine ‘Dialektik, wie sie nur ein Rabbiner besitzen konnte’ bescheinigt). Zum bürgerlichen Intellektualismus rechnet Weber auch die hellenistischen Mysterienreligionen. Er stützt sich dabei auf Überzeugungen

⁶⁶ Eine Theorie, die der kulturellen Kreativität auf die Spur kommen will, muß tiefer ansetzen und darf grundlegende generative Kreativitätspotentiale nicht sozialstrukturell zuweisen. Formulierungen wie ‘Gemeindeformel’ oder ‘Gemeindeformel’ haben sich zwar eingebürgert, sind unter diesen Voraussetzungen aber eigentlich falsch. Vgl. Schulz 1993, S. 54: ‘Weder Gruppen, Ethnien...Gesellschaften haben die jeweilige Kultur von der sie gezeugt und geprägt wurden erfunden.’ Immer wenn Menschen sozial zusammenleben, sind damit apriori bestimmte Grundprobleme gegeben, für die es eine begrenzte Anzahl von Lösungsmöglichkeiten gibt. Noch bevor Gruppen entstehen, sind Lösungen, die die Bedingungen, Voraussetzungen und generativen Prozesse von Gruppenbildungen betreffen, als Möglichkeit vorhanden und also nicht Produkte der Kreativität einzelner Völker. Dieser Möglichkeitsraum von generativen Problemen und Problemlösungen ist Ausgangspunkt für die Autopoiesis aller sozialen Individuen. Theologen leben ebenso unter dem Einfluß dieses Möglichkeitsraumes wie die fiktive Größe der anonymen Massen.

⁶⁷ Vgl. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde, Tübingen 1920, Bd. 1, S. 240 und *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, 4. Auflage, Tübingen 1956 S. 311. An anderer Stelle spricht Weber von ‘Handwerksburschenintellektualismus’; vgl. WuG, S. 308; Intellektualismus bringe eine solche Trägerschicht nicht hervor, ebd. S. 308; zu Webers Sicht der Intellektuellen vgl. die zahlreichen Beiträge a.a.O und in den Sammelbänden von Wolfgang Schluchter (Hg.); *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1985 sowie: Hans G. Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hgg.). *Max Webers 'Religionssystematik'*; Tübingen 2001; daraus der oben bereits zitierte Beitrag von Hübinger.

Richard Reitzensteins, die dieser in seiner Arbeit über die hellenistischen Mysterienreligionen von 1910 (1927) vorträgt (s. o.). Neben anderem sind die Mysterien für Weber ein Beleg dafür, daß Erlösungsbedürfnisse u. a. auch im Intellektualismus ihre Ursache haben, nämlich „in der innere[n] Nötigung, die Welt als einen *sinnvollen* Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können“ (WuG S. 304). Mysterien sind spezifische Intellektuellenreligion, die mit philosophischer Bildung verknüpft sind (WuG S. 305, 307); sie streben Erlösung durch Erkenntnis an (vgl. Krech in Kippenberg 2001, S. 254). Ein religiöses Erlösungsbedürfnis können nicht nur negativ Privilegierte, sondern auch ‘entmilitarisierte und entpolitisierte’ sozial privilegierte Schichten entwickeln (WuG S. 304-307) – so eine berühmte These Webers (Zusammenhang von Intellektualität, Entpolitisierung und Erlösungsreligion; vgl. Kurt Rudolph in Antes/Pahnke 1989 S. 31f; 33: Wissen oder Erkenntnis als Heilmittel der Unpolitischen). Weber führt den Intellektualismus des paulinischen Christentums zwar nicht direkt auf den Einfluß der Mysterienreligionen zurück, doch bestehen Parallelen in der Einschätzung beider religionsgeschichtlicher Phänomene (vgl. z. B. Weber, WuG S. 310: „Seine [Paulus’, TA] Episteln sind in ihrer Argumentation höchste Typen der Dialektik des kleinbürgerlichen Intellektualismus.“)

Ich werde weiter unten wieder an das Problem der antiintellektualistischen Einschätzung des Christentums anknüpfen, wenn ich die epochenabhängigen impliziten pneumatologischen Prämissen von Theologen und von Menschen, die um 1900 in anderen Kontexten mit ‘Geist’ beschäftigt waren unter historisch-epistemologischen Gesichtspunkten behandle. Im Folgenden komme ich nun wieder zurück zur Analyse von Pneumatologie-Forschungen der neutestamentlichen Wissenschaft um 1900 und zeige, welche Faktoren die Weiterentwicklung des religionsgeschichtlichen Ansatzes zu einer Kulturwissenschaft verhinderten.

2.1.5 Hemmnisse einer Weiterentwicklung des Ansatzes der vergleichenden Religionsgeschichte und der historischen Exegese zu einer Kulturwissenschaft

a) Kritik am Methodenverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule

Die religionsgeschichtliche Methode war schon bald der Kritik ausgesetzt. Im Mittelpunkt stand die Warnung vor der Überschätzung von Analogien zwischen dem Urchristentum und seiner Umwelt, also vor der genetischen Ableitung christlicher Ritualsymbole, symbolischer Handlungen und Mythologien, die bisher als Originalschöpfungen galten, aus einem nicht-christlichen Kontext (so etwa Taufe und Herrenmahl bei Bousset aus paganen Mysterienreligionen; vgl. dazu Klauck 1982, S. 1).⁶⁸ Gunkel prägte in diesem Zusammenhang den Satz vom Christentum als einer ‘synkretistischen Religion’ (1910 [1903] S. 35, vgl. 88ff), womit bestimmte Elemente des Christentums als Kennzeichen einer *eben nicht* originalen Religion ausgewiesen werden sollten.⁶⁹ Der Vorwurf lautete, die Forscher der RGS hätten gezielt dort angesetzt, wo sie Abhängigkeiten und Einflüsse vermutet hätten (vgl. Klauck 1995, 1 S. 22), woraus in ihren Arbeiten grundsätzlich ein Relativismus, insbesondere des paulinischen Christentums, im Angesicht antiker Religionen und der späteren Weltreligionen resultiere (dazu Conzelmann 1967, S. 22f u. a. mit Bezug auf das *pneuma*-Problem). In Bezug auf das hier relevante Problem lautete die Frage dann etwa, ob es einen jüdischen oder hellenistischen

⁶⁸ Als Beispiel für diese historische Kritik vgl. Heinrici (1918, S. 164f). Zur frühen methodischen Kritik vgl. Clemen 1924, S. 18-22, der sich aber weniger auf Gunkel, Bousset und Reitzenstein kritisch bezieht, als auf heute nicht mehr aktuelle Arbeiten. Zu Clemens Methodenkritik zustimmend Heinrici a. a. O.

⁶⁹ Heinrici (1918, S. 165, vgl. Fußn. 3) spitzt die Forschungslage der Zeit auf die Frage zu: „Ist das Urchristentum eine synkretistische oder eine originale Religion? Auf das Synkretismusproblem gehe ich weiter unten noch einmal ein.“

Ursprung des *pneuma* gebe (vgl. zur Forschungsgeschichte Leisegang, 1919, S. 3). Bousset zeigte etwa, daß kein pneumatisches Phänomen als spezifisch christlich verstanden werden kann (vgl. Horn 1992, S. 18). Führende Religionsgeschichtler gaben den Kritikern zuweilen Recht. So meinte Wilhelm Bousset (1916, S. 94), die christliche Religion in seiner früheren Arbeit *Kyrios Christos* nur „negativ nach der Seite der Bedingtheiten und Abhängigkeiten“, nicht positiv nach der Seite des Eigenständigen verglichen zu haben.

Im Gegenzug bestritten die Kritiker der RGS im Prinzip jegliche Abhängigkeit, jede Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit christlicher und nichtchristlicher Elemente (Klauck 1982, S. 2f und 1995, S. 21). Doch aus dieser oft hintergründig theologisch motivierten Kritik resultierte eine ebenso große Belastung des historischen Religionsvergleichs wie bei den Religionsgeschichtlern: Vergleichbar mit nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen sei allenfalls die ‘Peripherie’ des Christentums und dabei handele es sich eben nur um Äußerlichkeiten. Ein Beispiel für diese Art von Religionsvergleich liefert Heinrichs Schrift *Hellenismus und Christentum* (Biblische Zeit- und Streitfragen, Berlin 1909): „Vergleichen wir die Art, wie sie [die Christen, TA] die äußeren Umstände des Eingreifens der übernatürlichen Mächte berichten, mit den Anschauungen der Antike, so treffen wir fast durchweg auf analoge Auffassungen auch in ihrer Umwelt. Und hier ist auch kein Unterschied zwischen Hellenismus und Spätjudentum nachweisbar. Hinter verschiedenen Namen steht die gleichmäßige Auffassung des Weltbildes“ (S. 28). Entspricht diese Feststellung noch voll und ganz den Grundsätzen einer religionsgeschichtlichen Geist(wesen)forschung, so urteilt Heinrich in seinen abschließenden Bemerkungen dann doch in Bezug auf „die Verhältnisbestimmungen zwischen Hellenismus und Christentum“: „Die Punkte, in denen beide sich berühren, liegen meist in der Peripherie“ (S. 44). Auch an anderer Stelle meinte Heinrich zeigen zu können, daß Entlehnungen durch die originalen Grundanschauungen des Christentums umgeformt und mit neuem Gehalt erfüllt wurden (1918, S. 167, 169f, vgl. 183). ‘Kern und Schale’, ‘Wurzel und Zweige’ u. ä. sind analog verwendete Metaphern dieser Form des Religionsvergleiches.⁷⁰

Es ist nicht zu leugnen, daß sich aus der Kritik an der religionsgeschichtlichen Methode manche konstruktive Ansätze entwickelt haben. Als Antwort auf die Herausforderung durch die RGS berücksichtigte die Forschung seit den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts als Vergleichsgegenstand für das Urchristentum verstärkt das Alte Testament und das zeitgenössische Judentum. Niederschlag davon sind z. B. der Kommentar von Billerbeck und die Artikel im ThWNT. In diesem religionsgeschichtlichen Kontext hat Albert Schweitzer dann den eschatologischen Charakter des paulinischen Denkens herausgearbeitet. Er plädierte für eine konsequent eschatologische Deutung der paulinischen Theologie. Bultmann führt diese Arbeit weiter. Grundsätzlich resultierten jedoch aus einer Differenzierung von ‘Kern’ und ‘Schale’ immer normative Belastungen des Religionsvergleichs:

b) Normative Grenzen des historischen Religionsvergleichs

Die Ansichten darüber, was man als ‘Kern’, was als ‘Schale’ des Christentums ansah, konnten diametral entgegengesetzt sein. Innerhalb der RGS wird etwa zwischen einem originalen Kern (vertreten durch das Evangelium des historischen Jesus) und einer synkretistischen Schale (vertreten durch die Pneumatologie des Paulus) differenziert (zu diesen Unterschieden im Paulusbild vgl. Regner 1977, für Gunkel vgl. Klatt 1969, S. 95). Ein auf Jesus bezogener frühchristlicher Auferstehungsglaube wird von den Religionsgeschichtlern noch als paulini-

⁷⁰ Vgl. für die gegenwärtige Paulusforschung z. B. Heckel *Der innere Mensch, Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (WUNT 2/53; Tübingen 1993, S. 147), der in seiner Arbeit über die Metapher vom ‘inneren Menschen’ „platonische Kategorien“ zwar schon bei Paulus sieht, jedoch nicht als „Wurzel“ des Paulinismus.

scher Supranaturalismus dem Religionsvergleich ausgesetzt und als nicht originell und nebensächlich dargetan. Bei Kritikern der RGS wie Heinrici gehört dieser Glaube dagegen zum Kern der christlichen Religion und ist vom Vergleich ausgenommen. Heinrici zeigte in dieser Hinsicht eine Tendenz zur deutlichen substantiellen Unterscheidung der frühchristlichen Phänomene religiösen Erlebens von denen der hellenistischen Religionskultur. (Implizit werden wir bei Heinrici auch mit einem von hellenistischen *pneuma*-Vorstellungen deutlich abgerückten Verständnis urchristlicher *pneuma*-Vorstellungen zu rechnen haben.⁷¹) Wie Seelig herausgearbeitet hat, war Heinrici „davon zutiefst überzeugt, daß sich das frühe Christentum gerade durch den Vergleich mit verwandten Phänomenen als religionsgeschichtlich unableitbar und einzigartig erweisen würde“ (S. 192, vgl. S. 226: Erweis der Überlegenheit des Christentums durch Religionsvergleich). Hiermit übte er vor allem Kritik an der Synkretismusthese und am Analogienverständnis der RGS. Wenn also Heinrici mit der Möglichkeit der Aneignung aus der hellenistischen Religionskultur stammender Anschauungen und Kultformen durch das frühe Christentum rechnete (s. o.), so hielt er doch das frühe Christentum im Ganzen für eine unableitbare und kreative Neuschöpfung und offenbarte damit sein dogmatisches Interesse, die Eigenständigkeit des Christentums, auch in seiner protestantisch-kirchlichen Verfaßtheit, zu wahren (vgl. Seelig 2001, S. 155f, 172, 226, 231). Der Wahrheitsgehalt des Christentums erweise sich „trotz aller geschichtlichen Bedingtheit seiner Verkündiger ... als zeitlos und ewig“ (*Hellenismus und Christentum*, 1909, S. 28). Jedenfalls wollte er der Gegenthese der Religionsgeschichtler (wonach das Christentum ein unselbständiges Entwicklungsprodukt des Hellenismus sei), keine Nahrung geben.⁷² Die „religionsgeschichtliche Methode“ in der Anwendung der RGS bezeichnete er als „absoluten Relativismus“ (so zitiert der Herausgeber E. v. Dobschütz Heinrici; vgl. Heinrici 1918, S. IX). Wenn man auf solche Weise nach dem Muster ‘Zentrum und Peripherie’ ein häufig so genanntes ‘Christusereignis’ im paulinischen Sinne vom Vergleich ausnimmt, wird der Religionsvergleich normativ schwerwiegend belastet. (Im Extremfall kann hier also genau das Gegenteil des Ableitungsverfahrens betrieben werden.) In der Tendenz bedeutet dies: In Hinsicht auf entscheidende Probleme wird nur der Vergleich von Paulus mit Paulus selbst, bzw. der Urchristen mit sich selbst, zugelassen.⁷³ Wenn nur die ‘Peripherie’ des Christentums (im orthodoxen Sinne) für vergleichbar mit nichtchristlichen Religionen gehalten wird, so werden damit kanongeschichtliche Implikationen (Zweitrangigkeit oder Häresie der Peripherie), die die RGS überwunden hatte, wieder in das Arbeitsgebiet der Exegese eingebürgert⁷⁴. Kanonische Sichtweisen der Kirche des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts werden auf christliche Texte einer Anfangszeit übertragen, die alles andere als einheitlich war

⁷¹ Vgl. 1918, S. 174 (im Kontext von S. 162): Alle im Corpus Paulinum und der Apostelgeschichte geschilderten ekstatisch-pneumatischen Erfahrungen sind „Begleiterscheinungen, vereinzelte Kundgebungen übernatürlicher Kräfte...“ Dieser Befund wird auch nicht durch „die Bedeutung, die dem Pneuma zugewiesen ist, erschüttert.“ 174 (gegen die Hervorhebung des enthusiastischen Charakters der paulinischen Quellenzeugnisse bei Reitzenstein: „Weder der Sinn der angeführten Ausdrücke noch der Begriff von *pneuma*, der den Ausführungen des Paulus beherrscht, fordern eine derartig einseitige enthusiastische Beziehung.“

⁷² Schriften wie *Hellenismus und Christentum* (1909) wurden als Werke verstanden, mit denen Heinrici „der verhängnisvoll wirkenden Popularisierung unreifer und unrichtiger Wissenschaft“ entgegentrat, wozu ihn „die Not der Kirche zwang“ (E. v. Dobschütz in: Heinrici 1918, S. XII, vgl. XIV und Seelig 2001, S. 191f).

⁷³ Vgl. dazu Neugebauer (*Das Paulinische „In Christo“*, NTS 4 1957/58, S. 124-138), der aus theologischen Gründen den religionsgeschichtlichen Ansatz abgelehnt: Gegen „solche schnellen Abhängigkeitserklärungen kann immer eingewandt werden, daß die nächste Parallele zu einem Paulinischen Sprachgebrauch Paulus selbst ist, nicht zuletzt auch bei der en Christo-Formel...“ (zit. n. Egon Brandenburger, *Fleisch und Geist, Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen-Vluyn 1968, S. 28). Vgl. eben diesen methodischen Grundsatz bei Clemen 1924, S. 18.

⁷⁴ Zur Ersetzung des Begriffes der ‘gelebten Religion’ zugunsten des Offenbarungsbegriffes, der Wiederanerkennung der Kanongrenzen und des Offenbarungsbegriffes nach 1910 vgl. Murrmann-Kahl (1992, S. 422).

und in der noch keinesfalls entschieden war, was viel später einmal ‘kanonisches Christentum’ werden sollte (vgl. Mack 2000 [1995] S. 15-18 und allgemein Smith 1990). Auch differenziertere Sichtweisen können ähnliche Implikationen mitführen.⁷⁵ Am Maßstab religionsgeschichtlichen Arbeitens müssen auch theologische Begriffe wie ‘Christusereignis’ zum Gegenstand wissenschaftlicher Dekomposition gemacht werden.⁷⁶

Grundsätzlich bleibt die gegenüber Gunkel getroffene Feststellung Boussets richtig, es gebe keine ausschließlich auf das Christentum beschränkten *pneuma*-Phänomene (vgl. Horn 1992, S. 18), woraus sich implizit die Vergleichbarkeit christlicher *pneuma*-Phänomene mit solchen der hellenistisch-jüdischen Epoche aber auch anderer Zeiten und Kulturen ergibt. Zu prüfen ist in diesem Kontext, wie weit der Anspruch der Religionsgeschichtler trägt, die Frage der Geltung und des Wahrheitsanspruchs des Christentums aus der Exegese auszuklammern.

c) Der Interessenkonflikt zwischen ‘wissenschaftlicher’ und ‘normativer’ Theologie

Die Religionsgeschichtler und ihnen nahestehende Neutestamentler arbeiteten nicht nur im Wissenschaftssystem, sondern waren als Angehörige des Religionssystems ihrer Zeit auch abhängig von universitätstheologischen Prämissen. Solange etwa Gunkel im Wissenschaftssystem argumentiert, hat er keine Schwierigkeiten, den Supranaturalismus der paulinischen Pneumatologie als historisches Faktum gegen den idealistischen Geistbegriff zu betonen. Innerkirchlich jedoch (also im Rahmen des Religionssystems der Gesellschaft, bzw. dann, wenn es um kirchliche Stellungnahmen zur Gesellschaft geht), kommt der eben noch verschmähte idealistische Geistbegriff wieder zu Ehren. Wo Gunkel nicht als Historiker, sondern als liberaler Theologe spricht, „da gibt es keinen qualitativen Unterschied zwischen dem Geist Gottes und dem Geist des Menschen. ... In, mit und unter aller Geister-Geschichte ist Gott am

⁷⁵ Einen Beleg aus der neueren Forschung für eine Arbeit, der es um das ‘Außenverhältnis’ paulinischer Gruppen geht, liefert Forbes (1995). Forbes legt zwar die theologische Unterscheidung von Zentrum und Peripherie nicht zugrunde (vgl. S. 41), doch besteht er letztlich auf der Unvergleichbarkeit christlicher *pneuma*-Phänomene: „If Glossolalia is, as G. Dautzenberg suggests, the peculiarly Christian form of the virtually universal phenomenon of ecstatic speech, then it must be emphasised that this peculiarly Christian form is very peculiar indeed” (S. 317). Forbes kommt auch bezüglich der Prophetie zu einem ähnlichen Ergebnis: „Christianity had an implicit definition of ‘the prophetic’ which was lacking in the wider world, and that definition seems to have been restricted to the reception and proclamation of verbal messages” (S. 319). Auch die jüdisch-christlichen und hellenistischen *pneuma*-Konzepte ließen sich als sehr unterschiedlich erweisen (ebd.). In der Tendenz geht diese Arbeit von einem ‘unvergleichbaren’ Gründungsereignis des Christentums aus (‘Pfingsten’), rechtfertigt paulinische Sichtweisen, indem ein Paulus dargestellt wird, der seine Gegner in einer Weise belehrt, die auch Forbes selbst billigt und erklärt genau, warum die Sichtweisen seiner Gegner und der Nichtchristen falsch sind. Weitere Beispiele aus der gegenwärtigen Paulusforschung liefert Gerd Lüdemann, *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart 1995, S. 14 i. V. m. Fußn. 38. Zurecht bemerkt Lüdemann dazu: „...es ist schlechterdings ein Gebot geschichtlicher Gerechtigkeit, zunächst allen aus der Anfangsphase des Christentums erhaltenen Schriften das gleiche Recht zuzugestehen und nicht von vornherein geschichtliches Verstehen durch die dogmatische Setzung einer heiligen Schrift zu verhindern bzw. einzuschränken. Das ist aber heute leider der Fall, da die zeitgenössische theologische Literatur zum großen Teil parteilich, d. h. kirchlich bzw. klerikal orientiert ist.” Zur Kritik an der Relativierung religionsgeschichtlicher Parallelen im Falle des ‘Herrenmahls’ vgl. Klauck (1982) S. 372.

⁷⁶ Neuerdings fragt Graf (2004, S. 236) im Blick auf die Leistungsfähigkeit postmoderner Religionswissenschaft und deren Suche nach dem angemessenen Beobachterstandpunkt: „Wer verwaltet die Definitionsmacht über Unterscheidungen wie ‘global’ und ‘lokal’, ‘oben’ und ‘unten’, ‘Zentrum’ und ‘Peripherie’, ‘Identität’ und ‘Differenz’? Wenn alle Begriffsbildung standortbedingt ist, muß auch das Denken über die perspektivische Relativität unserer Begriffe selbst positionell, standortbedingt sein. Dann gibt es keine allgemein gültigen Gründe dafür, eine bestimmte, als solche immer partikuläre Perspektive zu privilegieren.“ Doch darf das „Eigenrecht des Normativen“, welches Graf in Schutz nimmt m. E. auch nicht über allgemein anerkannte Grundsätze der Wissenschaftlichkeit gestellt werden.

Werk, dieser Geist ist hier wie dort derselbe. Die Bestimmung des irdischen Geistes ist die Vollendung zum absoluten, dem göttlichen Geist" (Klatt 1969, S. 33f.). Scherzhaft bezeichnete Gunkel sich nach einer Mitteilung seines Sohnes als „letzten Hegelianer" (zit. n. Klatt 1969, S. 34, Fußn. 27, vgl. S. 96). Das auch im Rahmen religions- und kulturwissenschaftlichen Forschens relevante methodisch-kritische Potential der Pneumatologie-Forschung der RGS konnte so nur ansatzweise und normativ verzerrt zur Geltung kommen⁷⁷ bzw. nicht zur Grundlage religionstheoretischer weiterführender Schlußfolgerungen werden. Aus der gleichzeitigen Tätigkeit der Religionsgeschichtler im Wissenschaftssystem und im Religionssystem resultierte ein permanenter Konflikt zwischen der religionsgeschichtlichen Erforschung der Entstehungsbedingungen des Christentums ('Genese') und der aktuellen Geltung des traditionellen Christentums. Herausgekommen ist dabei die Dichotomisierung der Theologie in „wissenschaftliche“ und „unwissenschaftliche“ Theologie, die auf Wrede und Troeltsch zurückgeht (vgl. Murrmann-Kahl 1992, S. 386). Historische Exegese und Religionsgeschichte sind eben in erster Linie Theologie und erst in zweiter Linie Wissenschaft.⁷⁸ Die Dominanz der 'unwissenschaftlichen' Theologie verhinderte das Zustandekommen des Projektes eines religions- und kulturwissenschaftlichen Vergleiches und machte die vorhandenen Ansätze hierzu zu einem gegenüber theologischen Interessen sekundären Anliegen. Der historische Vergleich wurde durch die Zumutung belastet, im Interesse der „allgemeinen Theorie der Religion" (vgl. Fußn. 75) die normative Geltung des Christentums zu beweisen. Einen wesentlichen Anteil an der Entstehung dieses Problems hatte der in der protestantischen Theologie um 1900 in Blüte stehende normative Historismus, der den Geltungserweis für das Christentum durch historische Rekonstruktion seines 'Wesens' zu erbringen versuchte. Damit ergab sich die normative Zumutung an die Historie, Ewiges von Zeitlichem zu trennen mit dem Ziel, aus den vielen Einzelfakten der Religionsgeschichte das Allgemeine herauszufiltern. Man meinte, das Christentum würde seine Absolutheit in der Geschichte erst zur Erscheinung bringen können, wenn geschichtlich *zufällige* Dogmen und Theologien abgestreift würden, so daß nur noch das geschichtlich *Notwendige* am Christentum übrig bliebe (Problem vollständiger Induktion⁷⁹). Diese Aufgabe vertraute man dem historischen Religionsvergleich an, mit dessen Hilfe die formale Höchstgeltung des Christentums erwiesen werden sollte (vgl. Murrmann-Kahl 1992, S. 358).

⁷⁷ Ein Beispiel dafür, welche Konsequenzen für einen Religionsgeschichtler der Versuch haben konnte, rein wissenschaftlich zu arbeiten, ist der berufliche Werdegang Hermann Gunkels. Die historische Ermittlung ekstatischer Phänomene am Beginn des Christentums hat Gunkel die Anerkennung seines Lehrers Harnack gekostet und war womöglich für einen Karriereknick verantwortlich (Regner 1977, S. 149, Fußn. 8; vgl. Klatt 1969, S. 40f; zum beruflichen Werdegang von Theologen der RGS allgemein: Dahms 1987).

⁷⁸ Vgl. als Beispiel Troeltschs Position: Metaphysik und Historie verquicken sich bei ihm, wie er selber zugibt. Den Kern seiner Bemühungen bezeichnet er als „Religionsphilosophie“, die von der exegetischen Unternehmung zu unterscheiden ist. Letztere wird für die normative Fragestellung funktionalisiert: „Natürlich aber war *mir* alle diese Historie zuletzt doch *nur ein Mittel*, in den Kern des religiös-metaphysischen Bewußtseins einzudringen" (1922 bzw. 1921, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 4, S. 5; Hervorhebungen von mir). Er teilt das historische Erkenntnisziel der Exegeten nicht, sondern subordiniert es seinen normativen Absichten. „Die Hauptfrage aber nach der *Geltung des Christentums* selbst ist keine rein historische, sondern eine ... *religionsphilosophische*, die in wissenschaftlichem Sinn nur von einer *allgemeinen Theorie der Religion* ... aus erfaßt werden kann" (1908 bzw. 1909, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 2, S. 223; Hervorhebungen von mir). Vgl. zur Verhältnisbestimmung von „Christentum und Religionsgeschichte“ schon ders., *Christentum und Religionsgeschichte*, 1897, GS Bd. 2, S. 328-363, bes. S. 353.

⁷⁹ „Die Wesensbestimmung wächst aus Methode und Geist der empirisch-*induktiven* Geschichtsschreibung heraus, aber sie ist doch eine Aufgabe *höherer Ordnung*; sie liegt an dem Punkte des Übergangs der empirisch-induktiven Geschichte zur *Geschichtsphilosophie*" (Troeltsch, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 2, S. 398; Hervorhebungen von mir). Der Historismus teilt also nicht den Anspruch der Exegese auf Wissenschaftlichkeit (siehe oben). Zu geisttheoretischen Grundlagen von Troeltschs Begriff des Wesens der Religion vgl. Witsch 1997, S. 45-64.

Die grundsätzliche Preisgabe der Kanongrenze im Rahmen der historischen Exegese (s. o.) machte diese andere Begründung der Geltung des Christentums erforderlich.

Um 1910 zeichnet sich für die Religionsgeschichtler, zu nennen sind vor allem Troeltsch (auf dessen Arbeit zur Absolutheit des Christentums ich weiter unten noch einmal zu sprechen kommen werde) und Bousset, die Erkenntnis ab, daß die Geschichtswissenschaft den Geltungserweis für das Christentum auf wissenschaftlicher Grundlage nicht erbringen könne⁸⁰, was sich in der Trennung von Exegese und systematischer Theologie niederschlug. Der historischen Exegese und der theologischen Systematik lagen von nun an erklärtermaßen voneinander abweichende Erkenntnisinteressen und eine je differente Anschlußrationalität zugrunde: auf der einen Seite wissenschaftliche Fragestellungen, auf der anderen Seite Glaubensfragen. Das führte dazu, daß Exegese und Systematik heute als getrennte Arbeitsgebiete gesehen werden, was sich in der strengen Ausklammerung normativer Fragen in exegetischen Arbeiten äußert.⁸¹

Aufgrund des Vorranges der Systematik konnte es nicht zu einer Ergänzung der exegetischen Forschung um religionstheoretische Aspekte, bzw. zur Ausdifferenzierung eines religionstheoretischen Geist(wesen)verständnisses kommen. Der Religionsbegriff (der im Rahmen gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Arbeitens ein Theoriebegriff ist) wurde als Glaubensfaktum aufgrund der vorbezeichneten Trennung den normativen Fragen zugeordnet und aus der exegetischen Untersuchung ausgeklammert.⁸² Ansätze religionstheoretischer Forschung gab es wohl: Etwa hatte man so etwas wie Tiefenstrukturen differenter pneumatischer Erscheinungen entdeckt (dazu am Beispiel Gunkels sogleich). Doch hatte man diese sofort – bedingt durch die Dominierung und Zurechtstufung der historischen Exegese durch die Systematik – mit konkurrierenden Religionsbegriffen in Verbindung gebracht, die auch im Hintergrund des *pneuma*-Begriffs bzw. seines Kontextes deutlich wurden:

⁸⁰ Vgl. auch Mommsen 1997, S. 33f, 39 Ein Symptom war die völlige Neukonzeption der RGG (Hübinger 1994, S. 203). Zu rasch zerstörte die Erfahrung des Weltkrieges den Glauben an die positive Zielgerichtetheit und Sinnhaftigkeit der Geschichte. Ernst Troeltsch erkannte 1922 dann als erster Historiker mit einigem Erschrecken die endgültige Obsoleszenz des normativen Historismus. Vgl. ders., *Die Kritik des Historismus*, in: *Die neue Rundschau* 33 (1922), S. 572-590. Revisionen, die Troeltsch in diesem und anderen Aufsätzen an seiner historistischen Betrachtungsweise des Christentums vorgenommen hat, muß ich jedoch nicht berücksichtigen, da es hier um das Spektrum der Spiritualität *um 1900* geht. Zudem kam es zu keiner eindeutigen Rücknahme seiner historistischen Arbeiten, etwa der Absolutheitsschrift.

⁸¹ Auch für gegenwärtige Arbeiten zur paulinischen Pneumatologie gilt diese Feststellung noch. So äußert Samuel Vollenweider (1995, Sp. 149f.) in seiner Rezension zu Horn (1992) sein „Bedauern darüber ..., daß es der Vf. gerade bei diesem Thema in gar keiner Weise unternimmt, Aspekte paulinischer Pneumatologie im Verhältnis zu heutigen systematischen Fragestellungen zu diskutieren...“ Aus religionswissenschaftlicher Sicht muß sich das Bedauern jedoch nicht auf das Fehlen systematischer Fragestellungen beziehen, sondern auf die durch die Dominanz der systematischen Theologie bedingte Ausklammerung der religionstheoretischen Fragestellungen.

⁸² Damit soll – in Bezug auf diese bis heute geübte Forschungspraxis – die Berechtigung ‘unwissenschaftlicher’ Theologie nicht bestritten werden. F. W. Graf (2004, S. 10) ist Recht zu geben, wenn er sagt, die Binnenperspektive der gelebten Religion und die religions- bzw. kulturwissenschaftliche, „Objektivität, analytische Distanz und Werturteilsfreiheit“ beanspruchende Blick aus der Außenperspektive auf das religiöse Bewußtsein ließen sich nicht gegeneinander ausspielen oder je für sich verabsolutieren. Es sei „nur naiver Dogmatismus, für eine einzige Perspektive ausschließlich oder von vornherein überlegene Wahrnehmungsfähigkeit zu beanspruchen“ (ebd.). Es geht mir also mit meiner Feststellung nicht darum, der Theologie „die Deutungshoheit über das religiöse Bewußtsein und seine komplexen symbolischen Welten“ streitig zu machen, bzw. allein der religionswissenschaftlichen Perspektive zuzusprechen.

d) *Pneuma im Kontext verschiedener Religionsbegriffe bei Gunkel*

Bei Gunkel finden sich im *historischen* Untersuchungskontext zunächst zwei Verstehensweisen von 'Religion':

1. urchristliche *Religion* als Ursprung populärer Vorstellungen über die Geistwirkungen,
2. das religiöse Grundphänomen als Erfahrung *sui generis*, das den Kern der urchristlichen Religion ausmachte und sich vor allem in spektakulären pneumatischen Erfahrungen äußert.

Gunkel leitete „die Frage, was allen diesen Geisterscheinungen gemeinsam gewesen sei...“, die er im Corpus Paulinum und der Apostelgeschichte gefunden hatte (S. 5). Solche Erscheinungen habe es nicht nur in Israel gegeben, „und nicht nur in der christlichen Kirche; es giebt kaum ein Volk und eine Religion, wo nicht ähnliche Erscheinungen zu finden wären“ (Vorwort zur zweiten und dritten Auflage, S. V). Gunkel meint, damit gleichsam die *ursprüngliche Religion* des Urchristentums wiederentdeckt zu haben („Reste uralter Religion“, ebd. S. VII), die aller späteren christlichen Theologie vorgelagert sei. Die verschiedenen Phänomene wie Glossolie, Ekstase, Heilungen schildert Gunkel als Varianten des religiösen Primärphänomens.

Im historischen Untersuchungskontext wird der Begriff 'Geist' gleichsam einseitig über ekstatische Erscheinungen definiert. Und mehr noch: 'Geist' (die dahinter stehende Erfahrung) und 'Religion' sind hier weitgehend identisch, wenn nicht nur das *pneuma*, sondern auch Religion weitgehend über Erleben definiert wird. Ein Typus ekstatischer Frömmigkeit wird mit Religion an sich gleichgesetzt. Daß es sich bei dieser Bestimmung der 'ursprünglichen Religion des Urchristentums' um ein wirklich wissenschaftliches Anliegen handelt und nicht einfach um die Postulierung eines religiösen Apriori, zeigt der Kontext der Gunkelschen Untersuchung.

In einem anderen, auf die Gegenwartsgeltung bezogenen Argumentationskontext identifiziert Gunkel 'Religion' hingegen mit 'Sittlichkeit'. Auf dieser nicht mehr historischen, sondern die Moderne betreffenden Untersuchungsebene sind „*pneuma* und Religion nicht identisch; in den großen Grundgedanken der Bergpredigt hören wir vom *pneuma* nichts und Paul Gerhard war kein Pneumatiker“ (Vorwort zur zweiten und dritten Auflage, S. VIII; vgl. 2. Aufl. 1899, S. XI). Wir müssen also, wie oben schon gesagt, auf der gegenwartsbezogenen Ebene bei Gunkel mit einem stark an idealistischen Vorstellungen orientierten, auf 'Sittlichkeit' bezogenen Geistbegriff rechnen.

Eine Analogie hierzu bietet die Prophetenforschung. Auch auf diesem Gebiet war es Hermann Gunkel, der in Abgrenzung zu Ansichten älterer idealistischer Theologen, die auf den Empfang des Geistes Gottes gerichtete *Ekstase* als das „Gründerlebnis“ der Prophetie entdeckt zu haben glaubte. Sie sei ein für den modernen Menschen schwer verständlicher „Zustand des Bewußtseins“ (Einleitungen zu *Die großen Propheten*, SAT II/2, 2. Aufl., S. IX-LXX, 1923, hier XXI). Plötzlich und ohne erkennbaren Grund spielt Gunkel aber die Bedeutung seiner Entdeckung des Ekstatischen herunter und erklärt sie, die er vorher selbst „Gründerlebnis“ der Prophetie nennt zur „Außenseite“ der Religion (ebd. S. XXXV). Dies ist ein Beispiel dafür, wie je nach Interessenlage Zentrum und Peripherie biblischer Schriften wechseln konnten (siehe schon oben). Das Beispiel Gunkels steht repräsentativ auch für andere Theologen. Das, was vorher als prophetisches Selbstverständnis erkannt wurde, wird relativiert. Der 'Kern' der Religion liege in den nicht zeitgebundenen, ewigen „Gedanken ihres Gottes“ (ebd.). Als Neuerung der Schriftpropheten wird „der fromme und sittliche Charakter“ identifiziert, der mit ihnen in die Prophetie eintritt (ebd.). Es geschieht hier dem Prinzip nach dasselbe, was in Bezug auf die paulinische Pneumatologie schon früher geschehen ist: Hier werden ausgerechnet die Züge, die man auf der historischen Untersuchungsebene als charakteristischste *pneuma*-Phänomene bezeichnet, in Bezug auf systematisch-theologische

Fragestellungen relativiert. Die Religionsgeschichtler leitete dabei die doppelte Frage nach dem allgemeinen, transhistorischen 'Wesen' der Religion und dem Geltungsanspruch der historisch-konkreten Religion des Christentums. Da kanongeschichtliche Implikationen zur Bestimmung von Zentrum und Peripherie des Christentums (wie sie von nicht religionsgeschichtlich arbeitenden Theologen noch zugrundegelegt wurden, vgl. Smith 1990, z. B. S. 38, 40, 43) nicht in Frage kamen, mußte ein neuer Maßstab für die Bestimmung des christlichen Zentrums (christlicher Religion) gefunden werden (vgl. oben das Stichwort 'normativer Historismus').⁸³ Das Beispiel Gunkels zeigt, daß dieser Maßstab sehr stark von eigenkulturellen Interessen abhängig war. Die systematische Theologie nach dem 1. Weltkrieg, die dies Problem erkannt hatte (vgl. Sinn 1991), lehnte die Relativierung des Kanons und christlicher Dogmen dann wieder ab, weil der geschichtliche Erweis der Geltung des Christentums gescheitert war.

Schon die Andeutungen des vorangegangenen Abschnittes zeigen, wie vielfältig die impliziten Vorverständnisse sind, wenn Exegeten urchristlicher Pneumatologien die betreffenden *pneuma*-Verständnisse auslegen. Diese Implikationen sollen im Folgenden systematisiert werden, ohne daß damit der Anspruch auf die vollständige Darstellung des Problems erhoben werden kann.

⁸³ Das in diesem Kontext bemühte Modell vom 'Kern' und 'Schale' (vgl. Bousset; Was wissen wir von Jesus?, Halle 1904, S. 62-69, vor allem S. 64ff) ist keine historische Argumentationsfigur, sondern unterstellt einen ewigen, unwandelbaren Kern, der in verschiedenen historischen, zeitlichen Gewändern soll auftreten können. Dies Modell ist eindeutig als Substanzmodell zu dechiffrieren und damit eo ipso das Ende jeder historischen Verstehensbemühung. Es ist der Versuch des Historismus, die Historie mit der Einführung von 'Konstanten' an einem ahistorischen Ort stillzustellen.

3. Implizite Geistverständnisse der Exegeten um 1900

3.0 Allgemeines

Universitätstheologische Forschungseinsichten implizieren sehr häufig zeittypische Vorverständnisse von ‘Geist’⁸⁴, die im Vergleich sichtbar gemacht werden können (siehe zum Stichwort ‘Vergleich’ die Methodendiskussion der Einleitung). Bestimmte wissenschaftliche Erkenntnisse sind nur unter spezifischen kulturhistorischen Bedingungen möglich. So konnte die Fremdheit der urchristlichen pneumatischen Erfahrungen lange nicht ins wissenschaftliche Bewußtsein treten. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts ließen sich die traditionellen Geist(wesen)vorstellungen in einem nie gekanntem Maße als Erscheinungen einer fremden, vormodernen Zeit erkennen. Eine Parallele zur Entdeckung von Aspekten des kulturell Fremden läßt sich zur gleichen Zeit in Bezug auf die Wertung der griechischen Kultur feststellen (s. o.) – ein Beleg dafür, daß es sich im Falle der Gunkelschen Untersuchung um eine zeittypische Wahrnehmungsweise und nicht nur um einen Einzelfall handelt. Während in der Zeit des deutschen Idealismus das Hellenentum noch in ethisch-moralischer Hinsicht Vorbildfunktion besaß – die Antike-Rezeption des Idealismus und frühen Historismus richtete sich nach dem ‘Ideal der Humanität’ aus, dessen zentrale Kategorien, in der neuhumanistischen Tradition Winkelmanns und W. v. Humboldts, Individualität, Freiheit und Schönheit waren –, betonte man gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts verstärkt die ‘vorsokratischen’ rauschhaft-ekstatischen, fremdartigen Aspekte der griechischen Kultur, die sich aus idealistischer Sicht nicht als moralisches Vorbild eigneten. (Dieser Umstand klang schon oben im Referat von Erwin Rohdes Studie *Psyche* an.) Von einer harmonisierenden Sichtweise gelangte man zu einer Differenzen betonenden Sichtweise. „Je weiter ... die Mechanisierung der Natur und die Disziplinierung des individuellen Lebens voranschritten, um so größer wurde die Empfänglichkeit im Bürgertum für innere Differenzen im antiken Vorbild“ (Kippenberg 1997, S. 161; vgl. auch Nipperdey 1988, S. 131). Gleichwohl blieb die antihistoristische Rezeptionslinie eine sich außerhalb der bis in das späte 19. Jahrhundert dominierenden historistischen und neuhumanistischen Bildungsdiskurse etablierende Minderheitenposition, die sich erst verspätet im 20. Jahrhundert durchsetzen sollte.⁸⁵ Darauf wird noch zurückzukommen sein.⁸⁶ Theologen und andere intellektuelle Religionsforscher sind in ihrer Arbeit außerdem vielfach stark durch ihre persönliche Religiosität, z. B. ein religiöses Glaubensbekenntnis oder eine zivilreligiöse Überzeugung, sowie durch ihre Hoffnungen und Wünsche geprägt. Wie weit die Verbindung zwischen der Methodik der Geist(wesen)forschung und der Religiosität des Forschers in der RGS gehen bzw. nicht gehen konnte, kam bereits im letzten Abschnitt zur Sprache. Das Verhältnis von wissenschaftlicher Methodik und Religiosität des Forschers wurde bereits von einem der Lehrer Hermann Gunkels in Göttingen, Paul de Lagarde, thematisiert. Dieser projizierte eine Intellektuellenreligiosität, deren wesentlicher Inhalt die rein geschichtswissenschaftliche Beschäftigung mit Quellentexten der Theologie sein sollte. Die Trennung von Exegese und Systematik war de Lagarde fremd. Die Beschäftigung mit einer so verstandenen Theologie sollte gleichsam in der Zukunft eine neue Religion aus der Mitte wissenschaftlicher

⁸⁴ Der allgemeine Sprachgebrauch des deutschen Wortes ‘Geist’ um 1900 kann hier nicht dargestellt werden. Ich verweise auf die entsprechenden Abschnitte des Artikels in Grimms *Deutschem Wörterbuch* IV 1,2 (1897) von Spalte 2623 bis 2741. Vgl. zur Wortgeschichte im 19. Jahrhundert jetzt auch Sawicki 2002, S. 13-20.

⁸⁵ Vgl. Landfester 2002, S. 89-111. ebd. S. 110: „Der Historismus hat sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nie wirklich vom Klassizismus gelöst“.

⁸⁶ Ich verweise außerdem auf eine geplante Einzelveröffentlichung zu diesem Thema.

Gemeinschaften hervorgehen lassen.⁸⁷ Nun haben wir gesehen, daß die Religionsgeschichtler in systematischen Kontexten anderer Auffassung über die Möglichkeit waren, Theologie zur reinen Wissenschaft zu transformieren, als Lagarde. Dieses Beispiel zeigt bereits, auf welche Differenzierungen wir zu achten haben. Gleichwohl kann man die bei der Arbeit über diverse Pneumatologien von Exegeten der RGS und von verwandten oder weniger verwandten Forschungsrichtungen vorausgesetzten Modelle, Konzepte usw. historisch-epistemologisch untersuchen (s.o.); das heißt: stillschweigend vorausgesetzte theologische Geistverständnisse können mit nichttheologischen Mitteln expliziert und reformuliert sowie mit zeitgleichen nichttheologischen Äquivalenten für ‘Geist’ verglichen werden. ‘Geist’ wird so als historischer Begriff sichtbar, der zeit- und kulturabhängig mit verschiedenen Inhalten gefüllt war.

In einem zweiten Schritt sollen dann anhand ausgewählter Beispiele die Ergebnisse der *pneuma*-Forschungen um 1900 innerhalb der geistesgeschichtlichen Wandlungsprozesse des 19. und frühen 20. Jahrhunderts verortet und die geistige Lage um 1900 in die gesamt-kulturelle Lage eingebettet werden, um so die Positionalität der RGS und die gegenwartsbezogenen Subtexte vermeintlich historischer Forschungen sichtbar zu machen. Ich gehe damit von der Geist(wesen)forschung zu den Geist(wesen)vorstellungen um 1900 über. Auf den ausufernden Forschungskomplex zur ‘Moderne’ kann dabei im Abschnitt 5a nur am Rande eingegangen werden.⁸⁸ Die Frage, die uns zunächst beschäftigen wird, lautet: im Rahmen welcher Modelle zur Zeit der RGS über ‘Geist’ gearbeitet wurde und wie sich diese von anderen zeitgleich gebräuchlichen Modellen unterscheiden. Auf der Seite der RGS müssen wir bei jedem Exegeten, der sich mit einer antiken Pneumatologie beschäftigt, mit einem impliziten *religiösen* Geistverständnis rechnen, dessen *zeittypische Bezüge* ihm nicht völlig klar sind.

Religionsgeschichtliche Schule und liberalprotestantisches Milieu

Zuvor muß ich noch einige Hinweise zur sozialen Verortung der Religionsgeschichtler geben. Ihre Geistverständnisse verweisen auf *bürgerliche* bzw. differente bürgerlich-protestantische Formen der Frömmigkeit, die man nur dann adäquat versteht, wenn man den sozialen Kontext

⁸⁷ Vgl. Robert Hanhart, *Paul Anton de Lagarde und seine Kritik an der Theologie*, in: Moeller 1987, S. 271-305, hier S. 288-304.

⁸⁸ Aus gliederungslogischen Gründen ist es zweckmäßig, die gesamt-kulturellen und gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozesse des 19. Jahrhunderts erst unmittelbar vor den Abschnitten über Zivilisationskritik und alternative Spiritualität abzuhandeln, da der in philosophischen Diskursen und zivilisationskritischen Bewegungen wahrgenommene Bewußtseinswandel der Moderne nur auf Grundlage der Darstellung umgreifender Veränderungsprozesse verständlich gemacht werden kann, auf die von diesen Bezug genommen wird. Zur Verortung meiner Belege in der geistig-kulturellen und gesellschaftlichen Lage des Kaiserreichs vgl. als erste Übersicht: Hans Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3: *Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1949*, München 1995; desgl. Wolfgang J. Mommsen, *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im Deutschen Kaiserreich*, Frankfurt a. M. 1990 sowie Hans Peter Ullmann, *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Frankfurt a. M. 1995. Speziell zum Problem der ‘Moderne’ und ihrer Reflexion in der Kultur und in der Religionsgeschichte vgl.: Art. *Modern, Modernität, Moderne*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, 1978, S. 93-113; Rüdiger vom Bruch/Graf/Hübinger (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1989; Detlev J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989; F. H. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen 1989; Antony Giddens, *Konsequenzen der Moderne* (englisch 1990), Frankfurt a. M. 1995; August Nitschke u. a. (Hgg.), *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880-1930*, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1990 sowie Graf 2004. Der Variantenreichtum der Probleme, die der Begriff ‘Moderne’ mit sich führt, wird sichtbar im Vergleich folgender Arbeiten: Richard Münch, *Die Kultur der Moderne*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1993; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 2001 (8); Niklas Luhmann, *Beobachtung der Moderne*, Opladen 1992 (v. a. Kap. I). Zur Religion im Kaiserreich allgemein vgl. Nipperdey 1988; Olaf Blaschke/Frank Michael Kuhlemann (Hgg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996.

kennt, dem sie entstammen. Dieser ist gekennzeichnet durch die Zugehörigkeit zu mehreren sich überlagernden sozialen Systemen.⁸⁹ Neuere Forschungen zur Religionsgeschichte um 1900 bringen den Milieubegriff ins Spiel, wenn es darum geht, diese Zugehörigkeiten näher zu bestimmen. Ein sozialmoralisches Milieu ergibt sich aus dem Ineinandergreifen unterschiedlicher Lebenssphären. Der Milieubegriff bezeichnet „soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen gebildet werden“ (Lepsius 1973, S. 68).⁹⁰ Ein Milieu läßt sich also begreifen als „ein sozio-kulturelles Gebilde, das durch eine spezifische Zuordnung solcher Dimensionen auf einen bestimmten Bevölkerungsanteil bestimmt wird“ (Hübinger 1994, S. 3, 22 mit Bezug auf Lepsius 1973, S. 68). Die Zugehörigkeit zu bestimmten Milieulebenswelten impliziert nach Erkenntnissen der neueren Sozialforschung das Einverständnis mit vorgängigen, nur wenig reflektierten Mentalitäten, die als untergründige Einflußfaktoren in Argumentationskontexten die expliziten Normen- und Wertesysteme mitbestimmen.⁹¹ Die emotionale Bindung an ein Sozialmilieu disponiert das Denken von zugehörigen Gruppenmitgliedern im Sinne einer Sozialmoral ohne es zu determinieren.⁹² Hinsichtlich des Protestantismus „ist der Milieubegriff in seiner strengen Rückführung auf gemeinsame sozialmoralische Standards *allein* nicht anwendbar...“ (Kaiser 1996, S. 259). Die Problematik des Milieubegriffs (besonders die mangelnde Klarheit seiner Definition) erfordert eine beschreibende Darstellung der jeweiligen Verhältnisse.

In Bezug auf die Religionsgeschichtler wären fünf Aspekte ihrer Milieuzugehörigkeit zu nennen: Ihre familiäre Abstammung verweist meist auf ein bürgerliches Basismilieu, auf das man nicht primär durch seine Konfessionszugehörigkeit, sondern durch personale Bindungen verwandschaftlicher und freundschaftlicher Art bezogen war. Konstitutiv für die Mentalitätsbildung im Bürgertum wirkte sich die ablehnende Haltung gegenüber Instanzen normativer Kontrolle aus. Das bürgerliche Selbstbewußtsein präferierte das Ideal einer autonomen Persönlichkeit, die dazu in der Lage ist, sich selbst zu beherrschen. So verstandene Autonomie wird als Bedingung der Übernahme leitender Funktionen in der Gesellschaft verstanden (politischer Führungsanspruch) und ist Zielpunkt bürgerlicher Erziehung und Bildung. Auswirkungen zeigte das bürgerliche Autonomieverständnis auch im Blick auf die religiöse Sozialisation und die Haltung gegenüber kirchlicher Autorität. Typisch bürgerlich war ein pragmatisches Religionsverständnis, welches die Bedeutung der Religion für die

⁸⁹ Ich beziehe mich im Folgenden auf Angaben in den Biographien von Gunkel (Klatt 1969), Bousset (Verheule 1973) und Troeltsch (Dreschner 1991). Vgl. ferner Lüdemann 1987 und 1990; allgemein zu Faktoren religiöser Sozialisation jetzt auch Hölscher, 2005, S. 281-314.

⁹⁰ Vgl. dazu die wichtige idealtypische Unterscheidung von vier im wilhelminischen Bürgertum dominanten Sozialmilieus bei Lepsius 1973, die die Bezüge von Teilkulturen zur Moderne differenziert erfaßt: katholisches, konservatives, bürgerlich-protestantisches und sozialistisches Milieu. Lepsius ist allerdings auf das liberal-protestantische Milieu weit weniger eingegangen als auf die übrigen Milieus; vgl 1973, S. 70f.

⁹¹ Zur Diskussion dieser Begriffe im Kontext der Religion in Deutschland um 1900 vgl.: Olaf Blaschke/Frank Michael Kuhleemann, *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*, in: dies. (Hgg.); *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen (Religiöse Kulturen der Moderne Bd. 2)*, Gütersloh 1996, S. 7-56. Darüber hinaus: Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Frankfurt a. M. 1995.

⁹² Zum Problem der Disposition und damit einhergehenden situativ möglichen Einschränkungen von „Auffassungs- und Handlungsweisen“ in Milieulebenswelten vgl. Blaschke/Kuhleemann 1996, S. 15-24. Weiteres zur religiösen Dimension des Milieubegriffs: S. 45-56. Die liberal-protestantische Richtung läßt sich als ein spezifisches „sozialmoralisches Milieu“ gegenüber anderen Sozialmilieus (z. B. ‘katholisches Milieu’) verstehen, ebd. S. 24-40 – eine Aussage, die durch die Beiträge des Sammelbandes allerdings relativiert wird. Das liberal-protestantische Sozialmilieu in seiner Beziehung zur ‘Moderne’ untersucht Hübinger 1994, vgl. S. 4.

Werteentwicklung der Kinder betonte und im übrigen Religion im Verhältnis zu kirchlichen Autoritäten als Privatsache definierte. Religion wurde also durch ein vorrangiges Bildungs- und Lebensideal instrumentalisiert.⁹³ Ein weiteres Merkmal bürgerlicher Religiosität war die Bereitschaft, seine religiösen Überzeugungen dem wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt anzupassen (vgl. Hölscher 1993, S. 214). Um 1900 war 'Bürgerlichkeit' eine generalisierbare Verhaltensoption, die nicht mehr auf einen speziellen sozialen Schwerpunkt, die alten bürgerlichen Eliten, bezogen war. Das Bürgerideal wurde nunmehr auch von vorher unbürgerlichen Gruppen geteilt, wie sich überhaupt in dieser Zeit neue bürgerliche Submilieus gebildet hatten und die ehemalige Homogenität des Bürgertums geschwunden war. Die Bindung der Religionsgeschichtler an das bürgerliche Milieu war zumeist eine familiengeschichtlich-traditionelle, aus der man einen Teil seines *überkonfessionellen* Selbstverständnisses bezog.

Diese Bindung kann zweitens näher spezifiziert werden als Zugehörigkeit zu einem *protestantischen* Bürgertum, einer konfessionellen Variante des Bürgertums. Es zeichnete sich aus durch „ein aufgeschlossenes Verhältnis zu den Fortschritten von Wissenschaft, Kultur und Ökonomie sowie durch die resolute Übernahme neuer Partizipationschancen unterhalb der Ebene der 'großen Politik', vor allem aber ein positiv in die Zukunft blickendes *Lebensgefühl*, das zunehmend zu einem Bestandteil protestantischer Identität wurde...“ (Kaiser 1996, S. 258). Besonders auf das *liberale* Lager im Protestantismus, in dem auch die Religionsgeschichtler verortet werden können, trifft diese Kennzeichnung zu.

Viele Religionsgeschichtler stammten als Pastorensöhne aus dem Milieu des evangelischen Pfarrhauses, womit ich zu einem dritten Differenzierungsmerkmal ihrer Milieuzugehörigkeit komme.⁹⁴ Ihre Sozialisation erfuhren sie damit in einem spezifischen berufsständischen Sozialmilieu, das sich dem Bürgertum zuordnen läßt, wenn auch in besonderer Art und internen Differenzierungen.⁹⁵

Wichtiger für die Bestimmung der Milieuzugehörigkeit der Religionsgeschichtler ist ein viertes Differenzierungsmerkmal, ihre Zugehörigkeit zur theologischen Fakultät. Alle Religionsgeschichtler fanden sich, nach teilweise unterschiedlicher bürgerlicher Sozialisation⁹⁶, an der damals als liberal geltenden theologischen Fakultät Göttingen wieder. Das spezifische Profil liberaler Theologen an den Hochschulen bildete sich im Kontrast zum vorherrschenden positiv-konservativen Protestantismus. Es lag ein tiefer Graben zwischen

⁹³ Vgl. Hölscher 1990 und 1993.

⁹⁴ Eine wichtige Ausnahme hiervon war Ernst Troeltsch, der als Sohn eines Arztes geboren wurde, der wiederum aus einer alten Kaufmannsfamilie stammte, vgl. Drescher 1991, S. 22. Seine religiöse Sozialisation läßt sich daher in den eben dargestellten liberal-bürgerlichen Mustern beschreiben, ebd. S. 22f, 26f (bildungsorientierte Religiosität, Interesse an modernen Wissenschaften), vgl. 28f. (Kritik an der konservativ-dogmatischen Ausrichtung des Theologiestudiums in Erlangen). Wilhelm Heitmüller stammt aus einer Bauernfamilie. Zum familiären Hintergrund und zur Sozialisation der Religionsgeschichtler vgl. die biographischen Abrisse bei Verheule 1973, S. 314-352. Vgl. auch ebd. S. 40 die Äußerung Boussets über sich und seine Kollegen (Protokolle der Landessynode, Hannover 1906, S. 462: „Denn wir sind ... Söhne orthodoxer Pfarrhäuser. Wir haben alle innerlich in uns den schweren Kampf erlebt, mit lieben Angehörigen um die Fundamente unseres Lebens streiten zu müssen.“

⁹⁵ Vgl. Oliver Janz, *Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 382-406. Janz betont, mit überzeugenden Argumenten wie ich meine, eine historisch ab ca. 1850 zu beobachtende Differenzierung zwischen bildungsbürgerlich orientierten liberalen Geistlichen und eher bildungsfeindlichen konservativ-neopietistischen Geistlichen. Beide Gruppen verband ein, wenn auch unterschiedlich ausgelegter, Glaube an einen besonderen Kulturauftrag des Protestantismus.

⁹⁶ Wilhelm Bousset etwa stammt aus einem als eher konservativ-protestantisch charakterisierbaren Lübecker Pfarrhaus, vgl. Verheule 1973, S. 6f. Sein Wunsch, von der streng konservativen theologischen Fakultät Erlangen in das liberale Göttingen zu wechseln, stieß auf den Widerstand seines Vaters; ebd. S. 9.

dem, was die liberale Theologie an den Universitäten lehrte und der konservativen Gemeindeftheologie, die die Mehrheit der evangelischen Geistlichen vertraten. Der historisch-kritische Ansatz, den die Religionsgeschichtler vertraten und sein Potential zur Ausdifferenzierung einer spezifischen themenzentrierten Intellektuellenreligiosität von Religionsforschern, wurde oben bereits dargestellt. Der Konservatismus mußte diesen Ansatz (wonach Religion sich historisch entwickelt und ein Beharren auf ewig gültigen Dogmen unsinnig erschien) ablehnen und einen stärkeren Gegensatz von Religion und Moderne betonen. Die Einrichtung eigener Predigerseminare und die Einführung des Lehrvikariats waren Reaktionen des konservativ-protestantischen Lagers, mit denen das Monopol der akademischen Pfarrerausbildung durchbrochen und der Einfluß der modernen Wissenschaft, insbesondere der philologisch-historischen Bibelkritik zurückgedrängt werden sollte.⁹⁷ Die Konservativen drängten zudem die zuständigen Kultusverwaltungen, bei Lehrstuhlbesetzungen vermehrt ihnen genehme Bewerber zu berücksichtigen. Daraus resultierten in den theologischen Fakultäten je differente Beziehungen zum evangelischen Bekenntnis. Auf der anderen Seite erlebte die theologische Fakultät, insgesamt gesehen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert einen Bedeutungsverlust. Die Zahl der Theologen im Verhältnis zu anderen Geisteswissenschaften sank.⁹⁸

Das universitäre Milieu der RGS wäre allerdings nur unvollständig umschrieben, wenn es auf den Gegensatz von liberaler und konservativer Theologie reduziert bliebe. Es ist bereits angeklungen: Die „kleine Fakultät“ in Göttingen wurde von jungen liberalen Theologen einer *gemeinsamen Generation* gebildet, die um Anerkennung durch die Lehrstuhlinhaber der älteren Generation rang. Zu dieser älteren Generation gehörten konservative, aber auch liberale Theologen (wie Harnack), die den neuen religionsgeschichtlichen Impulsen teilweise heftigen Widerstand entgegensetzten und damit den Statuswechsel der Religionsgeschichtler vom Privatdozenten zum Lehrstuhlinhaber erschwerten. Es handelt sich beim Phänomen der RGS also auch um eine Art „Generationenkonflikt“, in dem es nicht nur um eine Konfrontation von liberalen und konservativen Theologen ging. Der hier thematische Diskurs um den Geist war im Großen und Ganzen schon vor dem Ersten Weltkrieges abgeschlossen. Als ein symbolisches Datum für das Ende des Diskurses ließe sich der Wechsel von Ernst Troeltsch von einem theologischen auf einen philosophischen Lehrstuhl im Jahr 1915 ansetzen. Dieser Lehrstuhlwechsel eröffnete die zumindest potentielle Möglichkeit (und dies ist unter historisch-epistemologischen Gesichtspunkten relevant), außerhalb des theologischen Systems ein ausschließlich wissenschaftliches Geistverständnis zu entwickeln. Als ein so verstandenes Generationenphänomen, welches die Unterscheidung liberal/konservativ noch übergreift, läßt sich die RGS also in etwa der Zeit zwischen 1888 und 1915 zuordnen.⁹⁹

Fünftens ist im Blick auf die Milieuverortung der Religionsgeschichtler ihre Beziehung zu dem für das 19. Jahrhundert so typischen Geflecht von Vereinen, Verbänden und Organisationen anzuführen. Man kann geradezu sagen, daß im 19. Jahrhundert das „Vereinsprinzip zum Strukturprinzip der bürgerlichen Gesellschaft“ geworden ist. Die Vereinsstrukturen mit ihren jeweiligen Kommunikationsorganen erleichterten die Vernetzung

⁹⁷ Vgl. Graf 2004, S. 255f. Zwischen der eben beschriebenen Bildungsfeindlichkeit konservativer Geistlicher und der Klerikalisierung der evangelischen Pfarrerausbildung ab ca. 1850 besteht ein enger Zusammenhang.

⁹⁸ Vgl. Reinhard Riese, *Die Hochschule auf dem Wege zum wissenschaftlichen Großbetrieb*, Stuttgart 1977, S. 341.

⁹⁹ Die Anregung für diese Differenzierung verdanke ich einem Hinweis von Christoph Auffarth.

der (religiösen) Intellektuellen im Kaiserreich.¹⁰⁰ Besonders hervorzuheben ist der Bezug vieler Religionsgeschichtler zum Naumann-Kreis, einem personenzentrierten Milieu und sozialen Netzwerk aus protestantisch geprägten, intellektuell tätigen und liberal gesinnten Personen.¹⁰¹ Der gemeinsame Nenner, der die im Naumann-Kreis zusammengeschlossenen Personen verband, war ein kritisches Bewußtsein gegenüber den gängigen Gesellschaftskonzeptionen, eine zwar skeptische, aber tolerante Haltung gegenüber Katholizismus und Sozialdemokratie, die Ablehnung der Untertanenmentalität, in diesem Zusammenhang das Ziel, die Bürger des Reiches politisch mündig zu machen sowie die gemeinsame bewußtseinsbildende Komponente einer Frontstellung gegen den (protestantischen) Konservatismus.¹⁰²

Diese Hinweise zur Milieuzugehörigkeit der Religionsgeschichtler können natürlich genaue biographische Untersuchungen zu den jeweils in Arbeiten zur Geist(wesen)problematik vorausgesetzten Vorverständnissen nicht ersetzen.¹⁰³ So weit es möglich ist, soll das implizite *pneuma*-Verständnis der Exegeten in den folgenden Abschnitten im Rahmen der allgemeineren Analyse aus ihren diskursiven Äußerungen gewonnen werden. Die Auswirkungen der schlechten Forschungslage zu den Vorverständnissen der Exegeten auf die Untersuchung bleiben allerdings gering, da die Bestimmung protestantismusinterner Beziehungen (ebenso wie sozialpsychologische Nachfragen) dem Untersuchungsziel einer historisch-epistemologischen Bestimmung der Position religionsgeschichtlicher Diskurse über Geist im gesamten Spektrum der Geist(wesen)vorstellungen um 1900 nachgeordnet sind (vgl. die Einleitung). Das Problem, das z. B. von Gunkel mit dem christlichen Begriff 'heiliger Geist' umschrieben wird, gehört zu einem Spektrum einer Mehrzahl von relevanten Geistmodellen um 1900, aus dem zunächst diejenigen Aspekte herausgegriffen werden sollen, die – mit Ausnahme des ersten Punktes – in einer Nähebeziehung zum *akademisch-theologischen* Umfeld der RGS stehen:

3.1 Das Spektrum theologischer und religionswissenschaftlicher Geistmodelle um 1900

a) Heiliger Geist und Spiritualität

In der durchschnittlichen protestantischen Theologie war 'heiliger Geist' um 1900 ein Frömmigkeitsbegriff, bzw. Erfahrungsbegriff persönlicher Religiosität. Der Begriff 'Spiritualität' war in der protestantischen Theologie um 1900 als Element eines Begriffsfeldes

¹⁰⁰ Vgl. Gangolf Hübinger, *Die Intellektuellen im Wilhelminischen Deutschland. Zum Forschungsstand*, in: ders./ Wolfgang J. Mommsen, (Hgg.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Frankfurt a. M. 1993, S. 198-210 und Christophe Charle, *Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1997.

¹⁰¹ Vgl. Lüdemann 1987, S. 336-338.

¹⁰² Vgl. Ursula Krey, *Von der Religion zur Politik. Der Naumann-Kreis zwischen Protestantismus und Liberalismus*, in: Blaschke/Kuhleemann 1996, S. 350-381, bes. S. 354, 361, 370, 372, 374f.

¹⁰³ Leider ist z. B. die Gunkel-Biographie von Klatt nicht sehr ergiebig in Hinsicht auf die religiöse Bildungsgeschichte des jungen Gunkel. Die Frage, in welchem kirchlichen Milieu Gunkel groß geworden ist und wie er gegenüber der Frömmigkeitspraxis konkreter Gemeinden eingestellt war bleibt unbeantwortet. Auch erfahren wir nicht, wie geartet sein späteres Verhältnis zu protestantischen Gemeinden war, so daß keine direkten Rückschlüsse von Gunkels kirchlicher Frömmigkeit auf sein universitätstheologisches Bewußtsein möglich sind. Besser steht es um die Erforschung der Frömmigkeitsentwicklung von Troeltsch: vgl. Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, München, Paderborn und Wien 1978; deutlich im Widerspruch zu Apfelbacher allerdings: Hartmut Ruddies, *Mystische Theologie? Bemerkungen zur Troeltsch-Interpretation Karl-Ernst Apfelbachers*, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 2 (1983), S. 95-108.

zwar in Gebrauch¹⁰⁴, hatte sich aber noch nicht als ein theologischer Hauptbegriff durchgesetzt (so fehlt er etwa noch als Stichwort in der ersten Auflage des Kompendiums *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*). Im Bereich der katholischen Theologie spricht man um diese Zeit sehr viel häufiger von ‘Spiritualität’.¹⁰⁵ An letzterem Begriff läßt sich sehr schön der Unterschied zum protestantischen Verständnis des Geistwirkens verdeutlichen. Es kommt eine elementare konfessionelle Differenz zum Ausdruck: Der Spiritualitätsbegriff geht über das protestantische Verständnis hinaus, indem er Frömmigkeitsübung und *Lebensgestaltung in der Gemeinschaft* mit dem biblisch verankerten Glauben in einer spezifischen Lebensform zusammenschließt (vgl. Barth, a. a. O.; Ruhbach 1996, S. 19 spricht von Spiritualität als „Wir-Frömmigkeit“). Der Begriff integriert die ekklesiologische Dimension der Pneumatologie. ‘Heiliger Geist’ als protestantischer Frömmigkeitsbegriff beruht dagegen auf einem eher individualistischen Verständnis des Glaubensbegriffes.¹⁰⁶ Als Folge reformatorischer Impulse war ‘Geist’ von den heiligen Schriften, Gegenständen, Handlungen, Institutionen etc. in die Kategorie der Glaubens- und Frömmigkeitserfahrung verlegt worden. In Bezug auf das Verständnis der biblischen Schriften bedeutete dies z. B. die Umwandlung eines Konzeptes des ‘Geistes in der Schrift’ in ein Konzept des inspirierten Interpretieren der Schrift.¹⁰⁷ Nicht mehr die Schrift allein galt als inspiriert, sondern die Situation zwischen ihr und dem Leser. ‘Heiliger Geist’ war also so etwas wie ein Vermittlungs-

¹⁰⁴ Belege weisen z. B. für Ernst Troeltsch die Register der *Kritischen Gesamtausgabe* seiner Werke aus (2001ff).

¹⁰⁵ Zur außertheologischen Wurzel des Begriffes vgl. das in der Einleitung Gesagte. Innerhalb des Katholizismus kam der Begriff ‘spiritualité’ zuerst im Rahmen der dominikanischen Ordenstheologie Frankreichs im 19. Jahrhundert auf (Gerhard Ruhbach, *Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag*, Gießen u. a. 1996, S. 17f; vgl. auch Anton Rotzetter (Hg.), *Geist wird Leib. Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens* (Seminar Spiritualität; 1), Köln 1979). Er ist im deutschen Sprachgebrauch innerhalb protestantischer Kreise dann bedeutungsverwandt mit dem protestantischen Begriff ‘Frömmigkeit’ geworden und steht ebenso wie dieser in enger Beziehung zum Begriff ‘Heiliger Geist’, insofern als Spiritualität als Werk des Geistes nicht steuerbar sei. (‘Frömmigkeit’ wurde im Bereich der protestantischen Theologie lange Zeit zur Übersetzung des katholischen Spiritualitätsbegriffes herangezogen. Beide Begriffe schließen die persönliche Beteiligung des Menschen ein. In Verbindung mit dem Attribut ‘persönlich’ sind Spiritualität und Frömmigkeit synonym. Vgl. dazu Hans-Martin Barth, *Spiritualität*, Bensheimer Hefte, 74, Ökumenische Studienhefte 2, Göttingen 1993, S. 10f und 51; vgl. auch die Studie *Evangelische Spiritualität, Überlegungen und Anstöße zu einer Neuorientierung, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hrsg. von der Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1980 (2), S. 10ff sowie Karl Friedrich Wiggermann, Art. *Spiritualität* in TRE 31 [2000], S. 708-717.) Aufgrund seines moralisierenden Ansatzes verhindert der letztgenannte Artikel allerdings eher das kulturgeschichtliche Verstehen der vielfältigen begrifflichen Dimensionen des Wortes ‘Spiritualität’. (vgl. z. B. S. 709: „Der postmoderne Begriff ‘Spiritualität’ gibt oft noch dem flachsten Bestreben den ‘Heiligen’-Schein des Bedeutsamen.“ vgl. auch S. 712) Weitere Informationen zum Begriff bieten Christian Schütz (Art. *Spiritualität*, in: ders. [Hg.] *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg, Basel, Wien 1992 [1988], Sp. 1170-1216), Art. *Spiritualität*, (in: Ritter, Joachim [Hg.], *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt 1995, Sp. 1415-1422), Manfred Jossutis (*Spiritualität in wissenschaftlicher Sicht*, VuF 47 [2002] 1, 70-89) und Peter Zimmerling (*Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen 2003). Heute ist ‘Spiritualität’ der „gängige Begriff“ für religiöse Praxis geworden; dies stellt Walter Sparr in seinem Artikel *Frömmigkeit* in der 4. Auflage der RGG (Art. Frömmigkeit II. Fundamentaltheologisch, Bd. 3, 2000, S. 389f) fest. Einen Überblick über die gesamte Bandbreite der Phänomene, die der Begriff ‘Spiritualität’ abdeckt (Gerhard Ruhbach spricht von einem „Container-Begriff“), gibt das mehrbändige Werk *World of Spirituality* (seit 1985; vgl. besonders Bd. 18: *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modernity* und Band 22: *Spirituality and the Secular Quest*).

¹⁰⁶ Vgl. dazu z. B. Wolf-Dieter Hauschild, Art. *Geist IV. Dogmengeschichtlich*, in: TRE 12 (1984), S. 196-215, hier S. 215.

¹⁰⁷ Zum Schrift- und Inspirationsverständnis im konservativen Protestantismus des 19. Jahrhunderts vgl. Holthaus 1993, S. 140-236; Witsch 1997, S. 25f und allg. Helmut Burkhardt, *Die Inspiration Heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, TVG, Giessen/Basel 1988, S. 1f; Smith 1990, S. 55, 40 u. ö. Partikuläre protestantische Verständnisse (Gemeinschaftsbewegung) behandelt Lange 1979, S. 135-138.

begriff zwischen dem Göttlichen und dem einzelnen Gläubigen geworden. Im Vertrauen auf die Leitung des Geistes, das *testimonium Spiritus sancti internum*, beanspruchten die Reformierten seither in Glaubensdingen unabhängig von institutionalisierten kirchlichen Autoritäten selbständig urteilen zu können. Besondere Belebung erfuhr das protestantische Geistverständnis durch den Pietismus. Die Beschäftigung des einzelnen Gläubigen mit der Bibel war außerhalb des Predigtgottesdienstes, der von den hauptamtlichen Geistlichen dominiert wurde, im 17. Jahrhundert unüblich geworden. Diese zeitweilige Erstarrung des Luthertums versuchte der Pietismus unter Berufung auf „vergessene“ Auffassungen Luthers durch die Wiederbelebung der „apostolischen Art der Kirchenversammlungen ... wo nicht einer allein auftritt zu lehren“ zu überwinden (vgl. Lange 1979, S. 19f). Daß jedes einzelne Gemeindeglied „den Geist besitzt“, wird hiernach besonders betont. Bis in die Gegenwart gibt es innerhalb des Protestantismus diese pietistische Linie.¹⁰⁸ Die persönliche Inanspruchnahme des Geistes bzw. die (Re-)Spiritualisierung der individuellen Religionspraxis im Dienst der Rechtfertigung von Autoritätskritik ist auch neben dem Pietismus geradezu Proprium des Protestantismus geworden.¹⁰⁹ Kirchengeschichtlich zeigte sich dieses individualistische Verständnis, neben der Relativierung von Kirche, Amt und Buchstaben, besonders deutlich in der bis in die Reformationszeit zurückreichenden Ablehnung von monastischen Lebensformen. Das Klosterleben wurde als eine krasse Form von ‘Werkgerechtigkeit’ empfunden. Man sah in ihm – auf der Linie eines spezifisch protestantischen Verständnisses der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft – ein viel zu deutliches Moment des Mitwirkens menschlicher Gemeinschaften am ‘Werk des Geistes’. Luther verlegte das Zentrum des christlichen Glaubens daher vom Kloster in die *Familie* (vgl. dazu E. Rosenstock, *Luthers Volkstum und die Volksbildung*, in: ders./J. Wittig, *Das Alter der Kirche. Kapitel und Akten*, Bd. 2, Berlin 1928, S. 685ff). Die traditionelle protestantische Frömmigkeit sah seitdem – neben dem Berufs- und Gemeindeleben – vor allem die Privatheit der Familie als Verwirklichungsfeld des Geistes an – ein wichtiger Schritt in Richtung auf das Hervortreten einer mit Innerlichkeit assoziierten Vorstellung protestantischer Spiritualität.¹¹⁰ Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert tritt die fiktive autonome Persönlichkeit verstärkt neben die Familie als Bezugspunkt des protestantischen Frömmigkeitskonzeptes.¹¹¹ Dennoch wahrte der Protestantismus bei aller

¹⁰⁸ Zum Pietismus: Erich Beyreuther, *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart 1978; Johannes Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen 1993(4), S. 147-151.

¹⁰⁹ Trat diese Tendenz zunächst besonders deutlich im „linken“ Flügel des Protestantismus hervor, bei den sogenannten ‘Schwärmern’, so bestimmte das Geistvertrauen seit der Aufklärungszeit den gesamten Protestantismus. Vgl. dazu Robert Emmet McLaughlin, Art. *Spiritualismus* in: TRE 31 (2000) S. 701-708, hier S. 703-705. Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zeichnete sich zudem eine allgemeine Subjektivierung der religiösen Sprachen ab (vgl. Graf 2004, S. 171).

¹¹⁰ Vgl. auch Graf 2004, S. 86: Vor allem im protestantischen Bürgertum wurde das Christentum seit dem 18. Jahrhundert prononciert zu einer Familienreligion. Als ein Indiz für diesen Trend vgl. das von Luther autorisierte Klugsche Gesangbuch von 1529, welches schon die gleichzeitige Bestimmung für Gottesdienst und Privatgebet erkennen läßt. dazu: Alexander Völker, Art. *Gesangbuch*, in TRE 12 (1984), S. 547-565, S. 549 und Martin Rößler, *Das Gesangbuch – Fundament und Instrument der Frömmigkeit*, ZThK 79 (1982), S. 107-126. Mit Johann Arndt (1555-1621) artikulierte sich dann als Folge eines im 17. Jahrhundert immer noch weit verbreiteten Unbehagens an der dominierenden Frömmigkeit eine Spiritualität, die ein von der Mystik beeinflusstes „verifiziertes, erfahrenes, verinnerlichtes Christentum“ mit dem „Vorrang christlichen Tuns und Lebens vor bloßem Wissen“ im lutherischen Raum proklamierte (Martin Brecht, Art. *Pietismus*, TRE 26, 1996, S. 606-631, hier S. 610).

¹¹¹ Das hängt auch mit der Umgestaltung Deutschlands in einen Sozialstaat unter der Kanzlerschaft Bismarcks zusammen, womit sich die Funktion der Familie als Solidargemeinschaft in anonyme Institutionen der Sozialversicherung verlagerte. Allerdings wirkte sich diese Neuerung im ‘Bürgertum’, da zunächst nur Arbeiter sozialversicherungspflichtig waren. Vgl. dazu Andreas Gestrich, *Geschichte der Familie im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1999 und Gerhard A. Ritter, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, München 1991 (2).

Individualisierung der Frömmigkeitserfahrung das spezifisch evangelische Profil der Konzeption des 'heiligen Geistes', und zwar durch seine Kopplung an biblisch fundierte theologische Grundbegriffe. Dabei wird vorausgesetzt, daß Gott nicht direkt durch seinen Geist, sondern durch sein 'Wort' mit den Gläubigen in Kontakt treten will. Eine weitere konfessionsspezifische Bindung des Geistkonzeptes ist durch die Sündenlehre gegeben. Vorbei an der 'Sünde' vom Geist zu reden erweckte schon Luthers Verdacht gegenüber den Spiritualisten (vgl. WA TR 1, 147, 10f), die die sündenbefreiende Wirkung des Geistes betonten. Wer den Geist hat, bleibt dennoch Sünder – *simul iustus et peccator*. Daher die strikte Bindung des heiligen Geistes an das biblische Wort und Sakrament in Unterscheidung zu den 'Schwärmern' und den römischen Theologen (man denke an die Problematik des Sündenablaß). In der Auseinandersetzung deutscher Theologen mit englischen Lehren vollständiger Sündenbefreiung durch den Geist als Wirkung der Bekehrung (vgl. Lange 1984, S. 211, 214, 216 dazu unten) spielten diese Fragen auch um 1900 noch eine Rolle. Die reformatorische Bindung des Geistes an das 'Wort' teilten im großen Ganzen noch die Theologen der RGS. Hermann Gunkels Sichtweise der theologischen Leistung des Paulus hebt die Ethisierung der „populären Vorstellungen“ vom heiligen Geist hervor (vgl. a. a. O. S. 69ff, vgl. auch den Abschnitt *Pneuma im Kontext verschiedener Religionsbegriffe bei Gunkel*). Pneumatische Frömmigkeit als Form gelebter Religion wird in Gunkels Dissertation zwar tendenziell in einen Gegensatz zu geschichtlichen Phänomenen wie Theologie, Lehre und Dogmen gebracht. Der Begriff 'Religionsgeschichte' wendet sich ja gegen eine an Dogmen und Lehre orientierte Geschichtsschreibung wie z. B. Ritschl und Harnack sie vertraten. Theologie gewinnt den Status sekundärer Rationalisierung (Systematisierung) pneumatischer Erfahrungen. Damit werden Religion (hier: Geist) und Theologie aber nicht abstrakt voneinander getrennt. Religiöse Erfahrung weist für sich ein Wahrheitsdefizit auf (so eine Promotionsthese Heinrich Hackmanns; vgl. Renz 1982, S. 305). Kanonische Texte bleiben daher immer noch bedeutsam als Ausdruck gelebter Frömmigkeit – obgleich sie nicht mehr als normativ gelten. Die Lehre, die religiöse Überzeugung, verstehe man erst, wenn man wisse, wie sie aus dem Grunde des inneren Lebens hervorgegangen sei, meint Gunkel (1913, S. 25, vgl. 29, 37). Auf dieser Linie liegt auch sein Kollege Wilhelm Bousset: „Jede lebendige Religion ist mit bestimmten Vorstellungen und Begriffen *unlösbar* verbunden, daher das Interesse, das eine kräftige religiöse Gemeinschaft an Dogma und Spekulation hat“ (19. Promotionsthese; vgl. Renz 1982, S. 298). Gegen eine abstrakte Trennung von 'Geist und Buchstabe' wendet sich auch Wrede: „Eine objektive und allgemeingültige Abgrenzung zwischen Religion und Theologie kann es *nie* geben“ (15. These; vgl. ebd. S. 301). Religiöse Erfahrung ist somit für die RGS das primäre Phänomen *sui generis*, doch Theologie zugleich notwendiger Ausdruck gelebter Religion. Wohl für die Mehrzahl der Religionsgeschichtler standen 'gelebte Frömmigkeit' und 'theologische Lehren' in einem *unauflösbaren* Spannungsverhältnis, weswegen für sie weder die Reduktion auf bloße Religion, noch auf Theologie (wie bei Harnack) in Frage kam. Wie wir weiter unten sehen werden (Abschn. 3.1 d), war das Theologieverständnis der RGS eng mit den damaligen Auffassungen über ein fiktives Evangelium Jesu korreliert.

Im Hinblick auf die Bedeutung des Geistbegriffes für das Leben in protestantischen Gemeinschaften um 1900 müssen wir allerdings deutliche Differenzierungen vornehmen. Der Begriff des 'heiligen Geistes' spielte im durchschnittlichen protestantisch-landeskirchlichen Gemeindeleben und in der Pastoral-Theologie um 1900 im Sinne pneumatischen *Erlebens*, so wie Gunkel es für die urchristliche Zeit entdeckt haben wollte, keine herausragende Rolle. Das traditionelle protestantische Verständnis vom Geist als individuelles Proprium der Gläubigen war in der durchschnittlichen protestantischen Gemeinde mehr Theorie als Modell

für die Gestaltung des Gemeindelebens.¹¹² Die Mehrheit der in den Gemeinden tätigen Theologen vertraten eher vage „modernisierte“ Vorstellungen vom Geist Gottes als sittlicher Kraft – zumal die unter dem Einfluß Ritschls stehenden Theologen. Eine idealistisch gefärbte Auslegung neutestamentlicher Geist-Konzepte ohne direkten Bezug zu Fragestellungen des Gemeindelebens war in der gegenwartsbezogenen Theologie der Landeskirchen die Regel. In dieser Hinsicht unterschied sich die Position der Religionsgeschichtler nicht von dem im Rahmen der Landeskirchen Üblichen. Ausnahmen bildeten pietistische und dem Pietismus nahestehende Gemeinschaften. Diese Kreise vertraten die Auffassung, die Lehre vom Geist sei in der reformatorischen Kirche in ihrer Beziehung auf das Gemeindeleben „stiefmütterlich“ behandelt worden (Lange 1979, S. 104, Drechsel 1984, S. 111ff). Ein kirchengeschichtlicher Exkurs kann diese nur abstrakt darstellbaren theologischen Positionen weiter verdeutlichen:

Wirkungen des heiligen Geistes in der protestantischen Landeskirche?

Im Jahr 1907 mußte sich die hessische evangelische Landeskirche mit dem Phänomen der ‘Rückkehr des heiligen Geistes’ und, in diesem Zusammenhang, mit Erfahrungen der Trance und des Zungenredens beschäftigen, die in einigen Gemeinden in und um Kassel aufgetreten waren. Wie kam es dazu? In den 1880er Jahren breitete sich in Kreisen des konservativ-protestantischen Deutschland die Hoffnung auf eine religiöse ‘Erweckung’, auf Massenkonzersionen zum Protestantismus, aus¹¹³ – in der Zeit also, als Hermann Gunkel seine Entdeckung einer fremdartigen pneumatischen Religion im Urchristentum machte, in der die Vorstellung der Bestimmung des menschlichen Ich durch die übernatürlich-allgemeinere Größe des *pneuma* zentral war. Diese Bewegung auslösende Impulse kamen aus Amerika und England. Von Gruppen an einer ‘inneren Mission’ interessierter Protestanten wurden ‘Erweckungsbewegungen’ gestartet. In diesem Kontext bildete sich die deutsche evangelische Gemeinschaftsbewegung, eine Vorläuferform des evangelikalen Christentums.¹¹⁴ Es handelte sich dabei um eine organisierte Form der Massenreligiosität, ähnlich wie man sie im katholischen Deutschland schon längere Zeit kannte.¹¹⁵ Die protestantische ‘Erweckung’ wurde institutionell initiiert und gefördert von der sogenannten ‘Gemeinschaftsbewegung’.¹¹⁶ Dazu

¹¹² Man stand hiermit in lutherischer Tradition. Schon Luther lehnte Gemeinschaften ab, die versucht hatten, die ‘Geistesgaben’ der Apostelzeit für ihre Gegenwart zum Zwecke von Gemeinschaftsbildungen neu zu beleben. Vgl. Luthers Haltung gegenüber Kaspar Schwenckfeld. Der Hauptstrom des Protestantismus stand dem vom ‘linken’ Flügel der Reformation vertretenen Verständnis von ‘Geist’ fremd gegenüber.

¹¹³ Im Begriff der ‘Erweckung’ bzw. ‘Bekehrung’ wird zwischen dem Eintritt in die Kirche durch Taufe und einer späteren Konversion als eigentlichem Beginn des Lebens als Christ unterschieden. Vgl. zu Perspektiven der Konversionsforschung auch unten den Abschnitt *Pneumatische Selbstdefinitionen in der Gemeinschafts- und in der Pfingstbewegung*.

¹¹⁴ Vgl. unten den Abschnitt zur deutschen Pfingstbewegung. Aus gliederungslogischen Gründen behandle ich Aspekte des Gemeindeverständnisses dieser Bewegung noch nicht an dieser Stelle, sondern erst weiter unten im Zusammenhang mit der Thematisierung pneumatologischer Selbstverständnisse in Freikirchen. Eine erste Übersicht gibt das Kapitel *Religion und Spiritualität* in: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hgg.) *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1930*, Wuppertal 1998, S. 495-609 sowie Hölscher 2005, S. 347-351.

¹¹⁵ Vgl. Drechsel 1984, S. 166f. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kannte der Katholizismus Heiligenkulte und spezifische Formen der Buß- und Sakramentsfrömmigkeit, z. B. die ‘Herz-Jesu-Bewegung’, die von kirchlichen Funktionselementen organisiert worden waren; vgl. Michael N. Ebertz, *Die Organisierung der Massenreligiosität in 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte der Frömmigkeitsforschung*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* N. F. 2 (1979), S. 38-72; zum Herz-Jesu-Kult: Norbert Busch, *Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen-Jesu*, in: Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 136-165.

¹¹⁶ Zur Gemeinschaftsbewegung: Dieter Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und*

gehörten mehrere Teilorganisationen: 1883 wurde der ‘Deutsche Evangelisationsverein’, 1886 in Bonn eine Evangelistenschule gegründet, die später nach Barmen verlegt wurde. Die Beschäftigung mit Themen der neutestamentlichen Pneumatologie bekam in dieser Zeit in der protestantischen Kirchenöffentlichkeit großen Auftrieb.¹¹⁷ Die Bewegung breitete sich durch Pastoren und Laienprediger aus, unterstützt von einem vielfältigen Traktatschriftentum. Nach dem Selbstverständnis der Bewegung war die Entwicklung der Gemeinschaften ein pneumatisches Geschehen.

Die Bewegung war von Anfang an offen für pneumatische und chiliastische Einflüsse. Sie hat dies gemeinsam mit einer früheren Phase der pietistischen Erweckung zwischen 1800 und 1840. Christian Gottlob Barth, ein württembergischer Pfarrer, bezeichnete 1819 „die durchgängige Annahme des Chiliasmus als eines der Hauptkennzeichen der Pietisten seiner Heimat“ (Sawicki 2002, S. 152). Das Trauma der Revolution und der Napoleonischen Kriege deuteten weite Teile der südwestdeutschen Pietisten im Sinne chiliastischer Zukunftshoffnungen und Heilserwartungen als den Beginn der entscheidenden endzeitlichen Auseinandersetzung zwischen den ‘Kräften des Lichts und der Finsternis’. Zu den damals in dafür empfänglichen Milieus verbreiteten religiösen Erwartungshaltungen gehörte die Hoffnung auf eine endzeitliche ‘Ausgießung des heiligen Geistes’. Beziehen konnte sich diese Erwartung auf die Apostelgeschichte 2, 17f: *Und so soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, ich will ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch; und euere Söhne und eure Töchter werden weissagen, und euere Jünglinge sollen Gesichte sehen, und eure Ältesten sollen Träume haben; und auf meine Knechte und auf meine Mägde will ich in denselben Tagen von meinem Geist ausgießen und sie sollen weissagen.*¹¹⁸ Ähnlich beliebt waren die Weissagungen im dritten Kapitel des Buches Joel, auf die sich auch die eben zitierte Stelle bezieht. Im Württembergischen Pietismus etablierten sich damals Kulte um somnambule Seherinnen, die sich auf diese Stellen bezogen (vgl. Sawicki ebd., vgl. S. 185), punktuell beobachtbar war ein Geister-, Teufels- und Dämonenglaube (ebd. S. 164), Fälle von ‘Geistheilung’ (S. 135, 137) und Phänomene, die man als Fälle dämonischer Besessenheit deutete (S. 185). Anders als um 1900 erweckte diese Bewegung auch das Interesse von Gebildeten und Angehörigen der Oberschicht. Namen wie Lavater, Oberlin, Jung-Stilling und Justinus Kerner gehören in ihren Umkreis.

Eine von chiliastischen Erwartungshaltungen genährte Stimmung machte sich nun seit den letzten beiden Jahrzehnten vor 1900 auch in Teilen der Gemeinschaftsbewegung wieder breit. Leitfiguren der Bewegung wurden charismatische Evangelisten wie der amerikanische Fabrikant Robert Pearsall Smith, der schon in den Jahren 1874/75 einige der späteren führenden Köpfe der Gemeinschaftsbewegung mit seinen chiliastischen Erwartungen und seiner Vorstellung von der ‘Taufe mit dem heiligen Geist’ bekannt gemacht hatte und der

Pfingstbewegung, Giessen 1979 (zum Folgenden vgl. bes. S. 29-96); Jörg Ohlemacher (Hg.); *Die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Quellen zu ihrer Geschichte 1887-1914*, Gütersloh 1977; ders.; *Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Göttingen 1986; Joachim Drechsel, *Das Gemeindeverständnis in der Deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Giessen, Basel 1984 sowie die Artikel von Gustav Adolph Benrath, *Erweckung/Erweckungsbewegung I*, in: TRE 10 (1982), S. 205-220; Joachim Cochlovius, *Gemeinschaftsbewegung*, in: TRE 12 (1984), S. 355-368.

¹¹⁷ Vgl. die Titel der Veröffentlichungen zur Lehre der Gemeinschaftsbewegung in Ohlemacher (Hg.) 1977, S. 16. Die Übersicht der Themen auf den Gnadauer Pfingstkonferenzen bis 1898 bestätigt diesen Eindruck; vgl. Lange 1979 S. 85-112 (vgl. z. B. S. 106: „Der Heilige Geist ist ausgegossen. ... es kommt darauf an, daß wir uns von ihm durchdringen lassen“), Drechsel 1984, S.38, 46f, 51.

¹¹⁸ Vgl. die in pietistischen Kreisen verbreitete Schrift Johann Friedrich von Meyers: *Die Weissagungen und Verheisungen der Kirche JESU Christi auf die letzten Zeiten der Heiden gegeben. Nach den Werk des Pater Lambert auszugsweise für Christen aller Confessionen bearbeitet und mit Zusätzen und Anmerkungen begleitet*, Nürnberg 1818.

Waliser Prediger Evan Roberts, der in nahezu prophetischem Bewußtsein für sich beanspruchte, unter dem Einfluß des heiligen Geistes zu stehen, wenn er seine Hörer ansprach.¹¹⁹ Die Teilnehmerscharen der Evangelisationen hofften auf Erlösung von ihren Sünden durch Jesus und 'Wiedergeburt im heiligen Geist', also auf eine durch das Medium des göttlichen Geistes bewirkte Glaubens-Konversion. In manchen protestantischen Gebetsversammlungen trat seit 1905 der Pastor so in den Hintergrund, daß nach der Selbsteinschätzung dieser Gruppen der heilige Geist die Leitung übernehmen konnte. Die Situation geriet jedoch aus Sicht landeskirchlicher Beobachter außer Kontrolle – mit Folgen, die für die Landeskirchen, für die Mehrheit der evangelischen Gemeinschaftsbewegung und die „gebildete Öffentlichkeit“ untragbar waren. Einige Vorkommnisse im Rahmen der Evangelisationsbewegung trugen besonders dazu bei, daß die Grenze des für diese Kreise Tolerierbaren bei weitem überschritten wurde¹²⁰:

1907 erreichte die Pfingstbewegung die Gegend um Kassel.¹²¹ Auch diesmal orientierte man sich im Zusammenhang mit den Ereignissen an den Modellen relevanter Textstellen des Alten und Neuen Testaments. Wo die freie Reflexion über Bibeltexte in den Bibelkreisen der Erweckungsbewegung sich mit Stellen wie Joel 3; Apg 2,5-13.17f; 1 Joh 4,2 oder 1 Kor 12,3/1 Kor 14 beschäftigte, konnte es zu der Frage kommen, ob die dort als eine Wirkung des heiligen Geistes und als Zeichen chiliastischen Geschehens beschriebene Glossolie nicht auch in der eigenen Zeit noch auftreten könne und so die 'Bekehrung' und das 'Erfülltsein' einer Person mit dem Geist durch ein äußeres Zeichen manifestiert werden könne (vgl. Goodman 1991, S. 92, Lange 1979, S. 170, 173, 177). Die dann tatsächlich eingetretenen Fälle von Glossolie waren u. a. auf diese „kulturelle Erwartungshaltung“ (ebd. S. 93, vgl. Ribbat 1996, S. 134, Lange 1979, S. 164) zurückzuführen und bestärkten die Zeugen dieser Ereignisse gleichzeitig in ihrer Überzeugung, als endzeitliche Missionare tätig werden zu müssen (ebd. S. 96). Das kulturelle Potential der biblischen Texte konnte noch nach fast 1900 Jahren wiederbelebt werden, so wie es vorher schon viele Male in der Geschichte des Judentums und Christentums vorgekommen war. Auf die Schilderung des Kasseler Zungenredens von 1907 kann hier verzichtet werden, da bereits Lange (1979, S. 172-192) und Ribbat (1996, S. 132-151) eine ausführliche Darstellung der Vorkommnisse geben.¹²² Hier soll es zunächst darum gehen, diesen kurzen Einbruch „urchristlicher“ Religiosität in den landeskirchlichen Protestantismus in Beziehung zu den obigen Aussagen über Vorstellungen

¹¹⁹ Vgl. zum sukzessiven Aufbau endzeitlicher Erwartungen und, in diesem Zusammenhang, bzw. zur Bitte um Rückkehr des göttlichen Geistes in der Gemeinschaftsbewegung: Ohlemacher (Hg.) 1977, S. 8f; 89ff; Lange 1979, S. 34ff, 50f, 80, 97, 164.

¹²⁰ Die Vorgeschichte schildert Lange 1979, S. 162-177. Dort Hinweise auf Robert Evans und die Anfänge der charismatisch-pneumatischen Phase der deutschen Erweckungsbewegung.

¹²¹ Die Anfänge der Pfingstbewegung werden dargestellt bei: Paul Fleisch, *Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland von 1900-1950*, Marburg 1983; Felicitas D. Goodman, *Ekstase, Besessenheit, Dämonen: Die geheimnisvolle Seite der Religion*, Gütersloh 1991, S. 92f, 96f (weitere Literatur dort); Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*, Göttingen 1997, S. 31-38; zur Reise des Zungenredens nach Deutschland vgl. die Dissertation von Christoph Ribbat, *Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich*, Frankfurt a. M., New York 1996, S. 132-134 (mit weiteren Literaturangaben); vgl. ders. 2005 (der Aufsatz bietet allerdings gegenüber der Dissertation von 1996 nichts Neues).

¹²² Auf relevante Forschungen zum Komplex der veränderten Bewußtseinszustände und ihre Beziehung zu religionswissenschaftlichen Fragestellungen gehen die Dokumentatoren der deutschen Zungenbewegung allerdings nicht ein und versäumen es somit, ihre Forschungsergebnisse an gegenwärtig diskutierte Problematiken kultureller Bewußtseinsforschungen anzuschließen. Im Abschnitt zur alternativen Spiritualität um 1900 werde ich im Kontext der außerkirchlichen Pfingstbewegung auf diese Fragen noch einmal zurückkommen.

vom heiligen Geist zu setzen.¹²³ Das Kasseler Zungenreden war schnell beendet. Das zuständige Konsistorium der hessischen Landeskirche schritt relativ zügig ein, die Polizei und die Kasseler Stadtverordnung sorgten für den Abbruch der Versammlungen (Lange 1979, S. 179, 182; Ribbat 1996, S. 142f). Und auch die Gemeinschaftsbewegung samt den Missionaren, die für die Verbreitung des Zungenredens im Deutschland verantwortlich waren, rückte mit wenigen Ausnahmen nach einiger Zeit von diesen Phänomenen ab und verurteilte das Geschehene (Ribbat 1996 S. 145-148). Die kritische Distanz der liberalen und orthodoxen Protestanten zu spektakulären pneumatischen Phänomenen war in etwa gleich (ebd. S. 28). Die Vorkommnisse um 1907 machen deutlich, daß der Protestantismus sich nicht nur theologisch (in Bezug auf systematische Fragen der Gegenwartsgeltung des Christentums), sondern auch praktisch in Bezug auf die Gemeindeftheologie von dem distanzierte, was im Rahmen historisch-kritischen Forschens als ein wesentlicher Aspekt der urchristlichen Religiosität erkannt worden war. Bemerkenswert ist, daß die Protagonisten der Gemeinschaftsbewegung völlig unabhängig vom zeitgleichen akademischen religionsgeschichtlichen Diskurs über die urchristliche Pneumatologie urteilten und argumentierten. Die erhaltenen Dokumente der Gemeinschaftsbewegung messen das Zungenreden fast ausschließlich an biblischen Maßstäben.¹²⁴ Die evangelische Theologie befand sich in einer Situation, in der die liberale und die konservative Richtung des Protestantismus kaum mehr miteinander kommunizieren konnten.

Äußerungen evangelischer Pfarrer der 1880er und der folgenden Jahre über Formen kirchlicher und freikirchlicher Religiosität, die an die 'Wirkungen des heiligen Geistes im apostolischen Zeitalter' erinnern, wie Gunkel sie erforscht hatte, können wir entnehmen, wie befremdlich Sprache und Rituale dieser Art auf durchschnittliche Pastoren wirkten. Sie begegnen den Pneumatikern ihrer Zeit teilweise wie zeitgenössische Ethnologen unbekannte Stammesreligionen erforschten – doch ohne hermeneutisches Wohlwollen. Was z. B. neapostolische Prediger als geistgelenkte Rede betrachteten, kritisierten evangelische Pfarrer dagegen als ungewöhnlich *geist/loses* Sprechen (vgl. Ribbat 1996, S. 82), evangelische Vikare äußern sich mit Verwunderung und Unverständnis über den 'Geisterglauben' masurischer Arbeiter im Ruhrgebiet (ebd. S. 95f), die Mehrheit der evangelischen Pastorenschaft reagierte auf Prediger wie Ernst Modersohn und Martin Girkon, die im Rahmen der Gemeinschaftsbewegung 1905/06 Erweckungsveranstaltungen im Ruhrgebiet geleitet hatten oder Jonathan Paul, die Leitfigur der späteren Pfingstbewegung, mit Befremden. Die Kritiker des Zungenredens innerhalb der Gemeinschaftsbewegung störten sich am Kontrollverlust der ekstatischen Zungenredner (Lange 1979, S. 180) und stellten angesichts der „wogenden, bald jammernden, bald jauchzenden, zum Teil ihrer selbst nicht mehr mächtigen Menge“ (Heinrich Dallmeyer, *Sonderbare Heilige*, zit. n. ebd. S. 198) „die Ausschaltung des vernünftigen Denkens und die Unterordnung ... unter die Herrschaft bestimmter Parolen und Anschauungen fest (Theodor Haarbeck, zit. n. ebd. S. 200). „Intensive, unreflektierte Religiosität blieb – mit wenigen Ausnahmen – auf Teile der Arbeiterschaft und des Kleinbürgertums beschränkt“ (Ribbat 1996, S. 130). Der 'durchschnittliche Pastor' versteht diese Welt nicht – ganz so als wären auch die neutestamentlichen Texte, auf die all diese Personen sich beziehen, für sie Zeugnisse einer fremdartigen Stammeskultur.¹²⁵

¹²³ Auf das Problem der spektakulären pneumatischen Erfahrung gehe ich erst unten ein, da ich es im Zusammenhang mit stabilen Gruppenbeziehungen und den sich daraus ableitenden Selbstbeschreibungen behandeln möchte.

¹²⁴ Die Bewegung stand der historisch-kritischen Methode ablehnend gegenüber und erkannte die vollständige Bibel als Wort Gottes an. Vgl. Lange 1979, S. 26f, 49, 197 (biblische Berichte als einzige Maßstäbe kritischer Beurteilung des Zungenredens).

¹²⁵ Auf die Frage der adäquaten Auslegung der neutestamentlichen Texte zur Pneumatologie (mit der sich z. B. Horn 1992 beschäftigt), kann ich hier natürlich nicht eingehen.

Das läßt im Bereich der Gemeindeftheologie auf eine unbewußte Anpassung der biblischen Vorlagen an die nüchterne, wortbezogene protestantische Gemeindefkultur schließen. Im universitätstheologischen Diskurs hatten Gunkel und Johannes Weiß (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892) die idealistischen Umdeutungen neutestamentlicher Pneumatologie zurückgenommen, die frühere Forschergenerationen durchgeführt hatten – um ihre eigenen Forschungsergebnisse dann in Bezug auf Gegenwartsfragen des Protestantismus schnellstens wieder zu relativieren. Die Entdeckung der pneumatischen Frömmigkeit des Urchristentums in der akademischen Theologie und das Wiederaufleben der Pfingstbewegung im religiösen Alltagsleben trafen gleichermaßen auf Ablehnung in protestantischen Lebenswelten. Wir erinnern uns, wie Gunkel seine Forschungsergebnisse kommentiert hatte: „Die Geistesgaben der apostolischen Zeit sind verschwunden, wenn auch in einzelnen christlichen Kreisen vielleicht Ähnliches bis heute beobachtet werden mag. Aber wir können diese wunderbaren Gaben auch entbehren. Denn noch heute erfahren wir täglich andere Geistesgaben in unserem Leben“ (S. 76).¹²⁶ Die zeitgenössische ekstatische Religion wurde nicht anders bewertet als Gunkels Entdeckung. 1909 mahnt Gunkel im Vorwort der dritten Auflage seiner Dissertation (wohl in Anspielung auf die Vorkommnisse von 1907 und der Folgejahre) zu einer vorsichtigen Bewertung von Formen pneumatischen Erlebens, die im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder einmal neu entdeckt worden seien: „Eine moderne Strömung ... ist in der Freude der ersten Entdeckung in der Gefahr, diese Dinge bei weitem zu überschätzen. ... Der Historiker, der ein großes Material kennt, wird derartige Erscheinungen *als solche* sicherlich nicht hoch achten: sie haben vielfach den religiös wertlosesten Inhalt und sie sind oft genug von Krankheit kaum zu unterscheiden“ (S. VIII). Liberale Zeitschriften, an denen auch Religionsgeschichtler mitarbeiteten, nahmen ebenfalls ablehnend zu den Vorfällen Stellung – so das liberale *Protestantenblatt*¹²⁷ und die *Christliche Welt*.¹²⁸ Eine direkte Kommunikation zwischen liberaler Theologie und der Evangelisationsbewegung über die Vorkommnisse fand indes nicht statt. Da so wenige explizite Aussagen zu den Ereignissen von 1907 vorliegen, müssen wir uns auch an Texte zur Bewertung der ‘urchristlichen Religion’ halten, wenn wir die Haltung der religionsgeschichtlichen Richtung in der liberalen Theologie ermitteln wollen: Wilhelm Bousset schrieb in einer Rezension über Weinels *Wirkungen des Geistes und der Geister* übereinstimmend mit Gunkel über Formen ekstatischer Religion: „Es sind ..., wenn man das Christentum mit der umgebenden Welt vergleicht, ... jene ekstatischen Wirkungen des ‘Geistes’ keineswegs etwas dem Christentum eigentümliches, oder auch in ihm besonders stark hervortretendes. Vielmehr bewegt sich die ganze absterbende Frömmigkeit des Hellenentums bis zu ihrer letzten Konzentration im Neuplatonismus in eben dieser Richtung. Wunder und Orakel, Heilungen, ein atavistischer Geister- und Gespensterglaube, Visionen, Ekstase, wilde Verzückungen, – das sind die Charakteristika der dekadenten Religion des Hellenentums. Hier, und wir fügen hinzu, in der Schätzung des Sakramentalen in der Religion liegt gerade das verbindende Band zwischen der Frömmigkeit des Christentums und der es umgebenden Welt des römischen Kaisertums.“ An anderer Stelle dieser Rezension heißt es: „Die in Betracht kommenden religiösen Äußerungen sind doch hüben wie drüben Krankheitserscheinungen und Verzerrungen, im besten Falle

¹²⁶ Wir wissen nicht, auf welche Ähnlichkeiten sich Gunkel an dieser Stelle bezieht. Möglich wäre eine Anspielung auf ekstatische Phänomene im deutschen Pietismus, auf das Zungenreden der hugenottischen ‘Camisarden’, das in den Anfang des 19. Jahrhunderts datiert (vgl. Emmanuel LeRoy Ladurie, *Die Bauern des Languedoc*, Stuttgart 1983, S. 308-317; vgl. Clarke Garret, *Spirit Possession and Popular Religion. From the Camisards to the Shakers*, Baltimore 1987), auf die Glossolalie bei den schottischen Apostolikern um 1830 oder auf pneumatische Erlebnisse im Rahmen der englischen Erweckungsbewegungen der 1870er Jahre.

¹²⁷ Art. *Religiöses Fieber* (ohne Verfasserangabe), in: *Protestantenblatt* 35 (1907), Sp. 834.

¹²⁸ Vgl. Rudolf Mühlhausen, Art. *Von der schwärmerischen Bewegung in Kurhessen*, in: ChW 21 (1907), Sp. 844ff, und Emil Fuchs, *Der moderne Enthusiasmus*, in: ChW 21 (1907), Sp. 973.

Außendinge und Hüllen echten religiösen Lebens. – Es sind hier wie dort gleichsam Fiebererscheinungen der Religion.”¹²⁹ (Vgl. das Schema von ‘Kern und Schale’.) Ähnlich äußert sich Harnack, dem die Beschäftigung mit den von Gunkel und Weinel verursachten Fragen „geradezu ein körperliches Mißbehagen“ verursacht. Er sieht in der Geschichte des Christentums den Logos wirken. „Die Geschichte der Theologie und des sittlichen Lebens bleiben als Geschichte der Glaubenserkenntnis und der christlichen Lebensgestaltung doch die vornehmsten Stücke der Kirchengeschichte”.¹³⁰ Kaum anders sind auch solche Ansätze zu werten, die den Begriff des Pneumatikers – oft in pejorativem Sinne (von Ausnahmen wie A. Schweitzer abgesehen) – mit der Vorstellung der Krankhaftigkeit in Verbindung bringen.

Diese Fremdheitswahrnehmungen lassen sich nicht nur als theologische Differenzen zwischen unterschiedlichen christlichen Gruppierungen verstehen. Sie sind zu einem guten Teil sozial bedingt wie Ribbat (1996, S. 28) richtig bemerkt. Die Kritiker der „religiösen Erregung“ um 1900 kommen aus dem bürgerlichen Milieu, während die modernen Ekstatiker überwiegend aus der Arbeiterschicht oder dem Kleinbürgertum stammen. Zudem übernahmen, entgegen den bürgerlichen Normen, oft Frauen und Jugendliche führende Rollen in den Erweckungsveranstaltungen (ebd. S. 149). In der Kritik überformen also auch bürgerliche Wertvorstellungen der Art, wie sie oben skizziert wurden, die theologischen Urteile. Ob die Kritiker konservative Theologen der Gemeinschaftsbewegung waren, die im übrigen ein supranaturalistisches Weltbild vertraten, liberale Religionsgeschichtler oder andere ‘Gebildete’, spielte in dieser Hinsicht keine Rolle. Die Zurückweisung expressiver Frömmigkeitsstile durch die Gebildeten und Wohlhabenden ist ein konfessionsübergreifendes und überhaupt religiöse Orientierungen nicht berührendes Phänomen, das in Beziehung auf populäre katholische Kulte ebenso zu beobachten ist (vgl. z. B. zu bürgerlichen „Kultverweigerern“ in der Herz-Jesu-Bewegung: Busch 1996, S. 159 i. V. m. S. 162-164) wie in Bezug auf die oben referierten Beispiele pneumatischer Religiosität.¹³¹ Ein integrales Moment bürgerlicher Frömmigkeit war die Ansicht, daß die innersten Empfindungen eines Menschen nicht ausdrückbar seien und daß man nüchtern, vernünftig und selbstbeherrscht zu sein habe. Das wird im nächsten Abschnitt noch deutlicher werden. Viele Aspekte der bürgerlichen Kritik und viele Sichtweisen der pneumatischen Frömmigkeit sind durch ein prinzipielles Überlegenheitsgefühl gegenüber den Unterschichten motiviert. (Vgl. auch die Einschätzung von Gunkels „populären Vorstellungen“ im Muster der „antiintellektualistischen“ Volksreligiosität.) Die kulturellen Vorurteile der Bürger, manche von ihnen ausgesprochen traditionsbeladen, waren den Bürgern und den bürgerlichen Theologen nicht bewußt, weil sie in der Latenz des kulturellen Unbewußten nisten. Nach diesen Vorverständnissen ist Schriftkultur mündlicher Kultur überlegen, Selbstbeherrschung der Entgrenzung, bzw. dem Verlust der Selbstkontrolle, vorzuziehen, Innerlichkeit ist besser als Oberflächlichkeit, Körperlichkeit und Emotionalität bedürfen des Regiments der Rationalität.

Historisch-epistemologische Analyse: Der kognitive Gehalt der Konzeption ‘heiliger Geist’

Die vorangegangene Gegenüberstellung zeigt, welche praktisch-theologischen Konnotationen mit dem Begriff ‘heiliger Geist’ in der protestantischen Theologie um 1900 verbunden waren. Aus Sicht einer historischen Epistemologie kann man die landeskirchliche Auseinandersetzung mit den Vorkommnissen in Kassel als eine Art ungewollten „Selbsttest“ des pro-

¹²⁹ Rezension Weinel, 1899, in: Gött. Gel. Anz. 1901, S. 753-776, hier S. 763f, 765.

¹³⁰ Adolf Harnack, Rezension von Weinel 1899, in: ThLZ 24 (1899), Sp. 513-515, hier Sp. 515.

¹³¹ Das relativiert übrigens die von Oliver Janz in einem anderen Zusammenhang vorgetragene These von der Distanz evangelischer Pastoren gegenüber dem Bildungsbürgertum (vgl. ders. *Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850-1914*, Berlin/New York 1994). In der Beziehung auf die hier in Rede stehenden Verhältnisbestimmungen unterschieden sie sich in keiner Weise vom übrigen Bürgertum.

testamentarischen Frömmigkeitskonzeptes auf die Grenzen seiner Belastbarkeit deuten. Dieser Test zeigt uns, welche Nähe zwischen konservativem und liberalem Frömmigkeitsstil (zumindest im Hinblick auf Formen spektakulären pneumatischen Erlebens) letztendlich bestand. In der Beurteilung von Phänomenen, die dem Teil der Gemeinschaftsbewegung zuzuordnen waren, aus dem später die Pfingstbewegung hervorging, war man sich unausgesprochen einig. In Bezug auf die dort propagierten Formen pneumatischer Frömmigkeit, die man als urchristlich deuten konnte, wird eine in etwa gleich große Distanz deutlich, die die Differenzierung des Protestantismus in konservative und liberale Frömmigkeitsstile und Auffassungen über das, was Religiosität bedeutet, als *graduelle* Differenzen erscheinen läßt. Allerdings gab es unabhängig von diesem Punkt erhebliche Unterschiede im Geistverständnis: Die Trennungslinie zwischen liberalen und konservativen Theologen und Pastoren markiert vor allem die Zustimmung zu einem oder die Ablehnung eines supranaturalistischen Geistverständnisses sowie unterschiedliche Beurteilungen in der Frage der Bekehrung und des dadurch bedingten pneumatischen Gemeindeverständnisses. Hier sollen zunächst Merkmale eines landeskirchlich-protestantischen Frömmigkeitskonzeptes dargestellt werden, das gewisse Grade der Offenheit zu bürgerlichen Milieus aufweist¹³²:

Der 'heilige Geist' als ein protestantisches Frömmigkeitskonzept bewegt sich nach dem Verständnis der RGS im Spannungsfeld zwischen dogmatischem und ethisch indifferentem Begriff. Das Konzept steht dabei kognitiv in Beziehung zu diversen anderen christlich-theologischen Grundunterscheidungen. Zu nennen ist die Bindung an das Dual 'Freiheit' und 'Knechtschaft'. Das Konzept 'Heiliger Geist' ist damit einerseits reformatorischen Freiheitskonzepten verpflichtet, die, wie gleich zu zeigen sein wird, auf der Grundlage zeittypischer kognitiver Prämissen oder Vorverständnisse modifiziert werden. Andererseits legt die Beziehung auf Duale wie 'Gut' und 'Böse', 'Moral' und 'Sünde', 'Strafe' und 'Belohnung', 'Heil' und 'Verderben' den Begriff auf traditionelle dogmatische Grundsätze fest. Das Spannungsverhältnis zwischen Geist Gottes und Geist des Menschen kommt durch den Bezug auf Unterscheidungen wie 'Schöpfer' und 'Geschöpf', 'Ewigkeit' und 'Zeit', 'Jenseits' und 'Diesseits', 'Himmel' und 'Erde' zum Ausdruck (vgl. oben den Abschnitt *Der Interessenkonflikt zwischen 'wissenschaftlicher' und 'normativer' Theologie*).

Im Kern steht aber, und damit komme ich wieder zur Beziehung des Konzeptes zum Dual 'Freiheit' und 'Knechtschaft' zurück, ein Zug zur Verinnerlichung und Individualisierung der Konzeption des Geistes. Damit einher geht die Abstraktion des Geistes von medialer Körperlichkeit und – im begrenzterem Umfang – auch von ritualistischen Handlungen: Seit der Aufwertung der Schrift im Protestantismus (auf Grundlage der Erfindung des Buchdrucks) löste sich 'Geist' von der Person des Priesters. Personal gebundener 'Geist' wurde gleichsam entkörperlicht, wurde zu Sinn. Unter typologischen Gesichtspunkten war das von Gunkel beschriebene frühchristliche *pneuma hagion* ein Ensemble von Bewußtseiskonzepten mit kognitivem Gehalt, welches theoretisch in eine Mehrzahl von Konzepten auflösbar ist (u. a. Geist, Geistwesen, Geistbesetzung- und Austreibung, Geistheilung, Seele). Der Aspekt der Geist(wesen)besetzung, der religionsgeschichtlich von zentraler Bedeutung war, wird in Kreisen der RGS aufgrund seiner supranaturalistischen Bezüge als nicht modernitätskompatibel aufgegeben. Die Umwandlung des Besetzungs- und Inspirationsmodells in ein Sinnkonstrukt ermöglichte das beschriebene kognitiv freiere, kritische Verhältnis zur Dogmatik.¹³³ Die implizite Theologie des Begriffes 'Heiliger Geist' reflektiert dabei einige für

¹³² Die Spiritualität der Gemeinschaftsbewegung nehme ich hiervon aus. Auf das Verhältnis der Landeskirchen zur Gemeinschaftsbewegung gehe ich im Abschnitt über freikirchliche Spiritualität ein.

¹³³ Vgl. Graf 2004, S. 249: „Seit dem frühen 18. Jh. formulierten protestantische Universitätstheologen eine zunehmend radikale Kritik der Heiligen Schriften und überlieferten kirchlichen Bekenntnisse. Gegen Buchstabenglauben und Dogmenzwang verschafften sie der Autonomie des mündigen christlichen Subjekts Geltung und führten alle kirchliche Positivität auf die produktive Tätigkeit des religiösen Bewußtseins zurück. Sie ent-

liberale Theologen des 19. Jahrhundert spezifische Begrifflichkeiten wie ‘Selbstgewißheit’, ‘Gewissen’¹³⁴, ‘Innerlichkeit’, ‘Identität’, ‘Individualität’. Der Aufbau subjektiver Plausibilitätsstrukturen in Glaubensfragen, z. B. im Hinblick auf Dogmen, die sich kognitiv dissonant zu modernen Erfahrungswelten verhalten, ist Kennzeichen dieses privaten oder innerlichen Christentums.¹³⁵ Konfessionelle Besonderheiten akzentuieren dieses Verständnis noch. Zum Bedeutungsgehalt des katholischen Begriffes ‘Spiritualität’ gehört, im genauen Gegensatz zum protestantischen Geistverständnis, die Verkörperung von Geist in Gruppen und ihren Ritualen. Erst in jüngster Zeit gewinnt der Kommunitätsgedanke in evangelischen Kreisen wieder an Boden (siehe auch das oben zum Stichwort ‘Kloster’ Gesagte).¹³⁶ Die Befürwortung gemeinschaftlicher Frömmigkeitsrituale in der Tradition der Exerzitien des Ignatius von Loyola¹³⁷ – Atemübungen, rituelle Körperhaltungen, Meditationen –, als Formen gegenwartskompatibler Religiosität, wäre für protestantische Theologen um 1900 unvorstellbar gewesen. Die Betonung der Gemeinschaftsfrömmigkeit im Katholizismus erschwerte dort andererseits gerade die Entwicklung eines kognitiv freieren Verhältnisses zur Dogmatik. Die Kritik des idealistischen Geistverständnisses seit Gunkel hat dagegen das Potential zu einer modernitätskompatiblen Definition von ‘Geist’. Die Veränderungen der Moderne gefährdeten die Autonomie der Persönlichkeit ebenso wie in früheren Zeiten die Dogmatik die Entfaltung der christlichen Freiheit. Die RGS verarbeitete die Veränderungen der Moderne auf ihre Weise: Wenn ein unwandelbarer geistiger Kern ganz eigener Art das wahre Selbst des Menschen ist und nicht seine Leiblichkeit oder Formen des gemeinschaftlichen Lebens, dann haben religiöse Menschen die Chance, daß ihre Individualität zwischen den Mühlsteinen der Moderne nicht zerrieben wird. Besonders in der Kategorie der Erlösungsreligion und der dionysischen Ekstase fanden die Kollegen Gunkels später das Moment der selbstgewissen Widerständigkeit gegen die Zwänge der zivilisierten Welt verwirklicht (vgl. dazu Kippenberg 1997, S. 151f, 163-178 und Graf 2004, S. 134; Weiteres dazu unten). In Gunkels *Wirkungen des Heiligen Geistes* ist eine solche Auffassung potentiell schon vorgebildet. Ganz anders als seine idealistischen Vorgänger sah er das Weltbild der frühen Christen in Übereinstimmung mit seinem Kollegen Johannes Weiß ganz wesentlich eschatologisch bestimmt. Das Auftreten des Geistes sei Zeichen des anbrechenden Gottesreiches, welches im Gegensatz zu allen Reichen und Mächten der Zeit stehe (S. 58f) und gleichzeitig als ein Raum und Zeit umgreifender Kontrast von Pneumatischem und nicht Pneumatischem zu verstehen sei (S.

gegenständlichen alle dogmatischen Gehalte und setzten mit faszinierender intellektueller Konsequenz nicht nur die Denkrevolutionen des modernen Historismus mit in Szene, sondern analysierten durch theologische Reflexion auch selbstkritisch und radikaler als Vertreter aller anderen konfessionellen Deutungskulturen ihre eigenen religiösen Voraussetzungen und geschichtlichen Entwicklungen.“

¹³⁴ Gewissen verstehe ich hier als innere Instanz, vor der das autonome Subjekt sich selbst Rechenschaft ablegt, ohne daß äußere Autoritäten Herrschaft über es ausüben können. Zur Beziehung zwischen Gewissensbegriff und kollektiver Selbstrepräsentation protestantischer Religionsgemeinschaften: Heinz Dieter Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M., Leipzig 1991.

¹³⁵ Ein Ansatz bei den Institutionen erklärt nur sehr wenig oder gar nichts über dieses private oder innerliche Christentum, da es dabei vor allem um die „religionstheoretisch entscheidende Dimension subjektiver Gewißheit“ geht. Möglicherweise sind dazu vor allem Untersuchungen religiöser Biographien oder Autobiographien hilfreich.

¹³⁶ Es ließe sich darüber nachdenken, ob nicht die Realität einer gemeinsamen religiösen Erfahrung in neopietistischen Konventikeln dem nahe kommt. Doch handelt es sich hier um einen schriftbezogenen Frömmigkeitsstil. Dieser kann sehr wohl in ein gemeinsames Bewußtsein münden, den ‘Geist zu besitzen’. Doch zeigten sich oben die Grenzen des Bezuges auf dieses Dogma.

¹³⁷ Vgl. als Auswahl zu den *Exercitia spiritualia* des Ignatius: ders., *Geistliche Übungen*, hrsg. von Alfred Feder und Emmerich Raitz von Frenzt, Freiburg i. Br. 1957 (Einleitung); José R. de Rivera, *Kommunikationsstrukturen in den geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola*, Hamburg 1978; Lothar Lies, *Ignatius von Loyola: Theologie, Struktur, Dynamik der Exerzitien*, Innsbruck, Wien 1983 sowie Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991, S. 49.

71). Das Kommen des Geistes habe den ersten Christen als Beweis der schon mitten in dieser vergehenden Welt wirkenden Kräfte des künftigen Reiches gegolten (S. 70f). Das Christsein sei damit vor allem eschatologisch bestimmt (S. 71, vgl. S. 93). Das ewige Leben könne man schon im diesseitigen Christenleben als zunächst noch inneren, doch schon höchst realen Besitz des Geistes erfahren (S. 94). Auch Paulus spüre in der Bedrängnis der gegenwärtigen Welt schon ein neues geistiges Leben jenseits des leidenden Fleisches als Vorgeschmack des messianischen Reiches (S. 95 i. V. m. S. 93). Gunkel traf damit den Nerv der Zeit, ohne selbst, wie schon gezeigt wurde, diese Formen der Religiosität gutzubeißen. Analog gilt das auch in Bezug auf Haltungen der RGS gegenüber dem Problem des Intellektualismus. Hier zeigt sich eine Verbindung zu dem schon weiter oben behandelten Intellektuellen-Problem: Gunkels Definition der „populären Vorstellungen“ vom *pneuma* steht in einem Gegensatz zu literarischen oder intellektuellen Formen von Geistigkeit. Die verbreitete Neigung der Theologen um 1900 zur Einstufung des Christentums als antiintellektualistisch und die gleichzeitige implizite Ablehnung dieser Form der Religiosität sagt einiges über den Standort protestantischer Exegeten in Intellektuellen-Debatten der Epoche aus. Die Religionsgeschichtler waren als Träger reflexiver Deutungen von Religion selbst religiöse Intellektuelle im weiter oben angeführten Sinne.¹³⁸ Eine völlige Abwertung von Theologie und rationaler Lehre kam für sie schon deswegen nicht in Frage. Zudem markiert der Bezug auf Intellektualität eine wesentliche Differenz des bürgerlichen Selbstverständnisses gegenüber den als intellektuell tiefstehend charakterisierten Trägerschichten ekstatischer, emotions- und körperbetonter Religiosität der eigenen Zeit. Sowohl die negative Einschätzung des Urchristentums als Bewegung der ungebildeten Unterschichten als auch die Ablehnung exaltierter Religiosität der Gegenwart gründen auf der unreflektierten bürgerlichen Überlegenheitsideologie.

Andererseits macht die Entgegensetzung des ‘Menscheistes’ und des ‘Geistes Gottes’, die viel deutlicher ausfiel als noch zur Zeit der idealistischen Theologie, einen gewissen Zwiespalt der Religionsgeschichtler deutlich.¹³⁹ Die Entgegensetzung ist ein Teilaspekt der in der Epoche weit verbreiteten Tendenz, Religion als ein Feld nicht auf Rationalität reduzierbarer Erfahrung *sui generis* einzustufen und ist insofern weniger exegetischer Einsicht als Interessen der eigenen Zeit geschuldet. Der Zwiespalt liegt darin, daß das in dieser Sichtweise liegende gewaltige zivilisationskritische Potential nicht in der Weise ausgeschöpft wird, wie dies in anderen kulturellen Milieus vielfach geschah, wo man geradezu eine Erlösung vom Intellektualismus und von der „großen Krankheit des Denkens“ (Hans Paasche) herbeisehnte. Wenn sich das Christentum als Erlösungslehre in seinen Ursprüngen gegen den Intellektualismus stellte, wie die Exegeten ermittelt haben wollten, so hätte dieser Umstand Zivilisationskritik religionsgeschichtlich sanktioniert.¹⁴⁰ Ob die Zurückhaltung der RGS in punkto Zivilisationskritik symptomatisch für eine bestimmte Gruppe religiöser Intellektueller

¹³⁸ Religionsgeschichtler wie Eichhorn, Gunkel, Hackmann, Otto und Rahlfs traten als junge, gegen alte Autoritäten aufbegehrende Gelehrte in dieser Hinsicht in die Fußstapfen ihres Lehrers Paul de Lagarde, den Graf (2004, S. 145) als Beispiel für den Typus des religiösen Intellektuellen anführt.

¹³⁹ In der Entgegensetzung von ‘Menscheist’ und ‘Geist Gottes’ liegen übrigens die Wurzeln einer bis heute in der neutestamentlichen Exegese wirksamen Sichtweise von einer Grundverschiedenheit von *nous* und *pneuma*. Aus der Vielzahl der Belege vgl. neben Gunkel hier nur Otto 1963 [1917], S. 114f. Exemplarisch für die gegenwärtige Exegese sei genannt Axel v. Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens* (WUNT 2/22, Tübingen 1987, S. 45f): „...über den ... Terminus ... *nous* scheint ein Zugang [zum paulinischen *pneuma*-Verständnis, TA] nicht möglich zu sein. Trotz der ... gelegentlichen Nähe der beiden Termini handelt es sich im paganen Griechentum, im hellenistischen Judentum und frühen Christentum bei *pneuma* und *nous* um zwei grundverschiedene Seinsweisen und Wirkungsformen des Geistes.“

¹⁴⁰ Zu Formen protestantischen Zivilisationskritik: Graf 2004, S. 155f.

um 1900 ist, kann allerdings erst nach Analysen weiterer intellektueller Milieus geklärt werden.

Überhaupt sind als Grundlage genauerer vergleichender Aussagen nun zunächst weitere Beschreibungen von Geist(wesen)konzeptionen um 1900 nötig. Denn seit ungefähr 1890 wurden konfessionelle Sprachgrenzen schnell „von religionssemantischen Neologismen überlagert, die in allen Konfessionen ... eine intensivierete Auseinandersetzung mit beschleunigter sozialer wie kultureller Modernisierung reflektierten“ (Graf 2004, S. 171). Der Bedeutungsgehalt des katholischen Wortes ‘Spiritualität’ etwa wurde in diesem Zuge von einem Spiritualitätsbegriff mit einem anderen kognitiven Gehalt überlagert, aus dem das gegenwärtige Begriffsverständnis hervorgegangen ist (vgl. den in der Einleitung kurz angerissenen Ausschnitt dieses historischen Begriffswandels). Wir müssen diese Neologismen erfassen, um eine Ahnung vom gesamten Spektrum der Geist(wesen)vorstellungen der Epoche im Allgemeinen und von der Spiritualität der Religionsgeschichtler im Besonderen zu bekommen. Einer dieser neuen, bzw. neu verstandenen Begriffe heißt ‘Mystik’.

b) *Mystik*

Einige Aspekte der paulinischen Pneumatologie wurden in der liberalen Theologie um 1900 als spezifische Formen einer individualistischen ‘Mystik’ gedeutet.¹⁴¹ Auch bei der Rekonstruktion des gemeinsamen Hintergrundes religiöser Pneumatologien des Hellenismus wird in dieser Zeit auf Mystik rekurriert.¹⁴² Doch heißt dies ebenfalls noch nicht, daß man als religionsgeschichtlich arbeitender Theologe diese *antike* Form der Mystik für einen gegenwarts kompatiblen Religionstypus hielt. So wurde der protestantische Frömmigkeitsbegriff von Theologen der RGS – ohne Bezug auf die Entdeckungen im Bereich der historischen Forschung – im Blick auf die Religiosität der Gegenwart zusehends zu einem Konzept der ‘(Persönlichkeits)mystik’ weiterentwickelt. Geblieben ist dabei die individualistische Färbung. Das Spezifikum des religiösen Geistes wurde im Gegenüber von primärer religiöser Erfahrung und sekundärer rationaler Verarbeitung (Dogma, Lehre etc.) zu erfassen versucht. In diesem Kontext bekommen die Metaphern von ‘Kern’ und ‘Schale’ usw. (siehe oben) oft eine „spiritualistische“ Dimension. ‘Schale’ sind die religiösen Lehren, ‘Kern’ dagegen das religiöse Erleben: Die Unterscheidung eines Bereiches religiöser Institutionen und eines Bereiches religiöser Innerlichkeit, wobei der ‘Geist’ auf der letztgenannten Seite verortet wird, ist letztlich modernen Bedingungen verpflichtet. Die Ansicht, daß die innersten Empfindungen eines Menschen nicht ausdrückbar seien, gehört zu den Grundtatsachen bürgerlichen Bewußtseins im 19. Jahrhundert. Auf religiösem Gebiet äußert sich dies in der Betonung der unsagbaren Eigenart der individuellen Religiosität. So ist etwa in Troeltschs Systematik mit

¹⁴¹ Ich beschränke mich hier darauf, den Sachverhalt kurz anzureißen. Weitergehende Stellungnahmen behalte ich späteren Kapiteln vor: Für Weinel (*Biblische Theologie des Neuen Testaments – Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tübingen 1911, S. 277) ist die paulinische Lehre psychologisch zu verstehen „als das zu einer Theologie erhobene Bekehrungserlebnis des Paulus, ...“ und damit zugleich der Beginn der paulinischen Christusbewusstheit. Mystik und Lehre sind für ihn im pneumatischen Erleben der Vision gleichursprünglich. Wilhelm Bousset meint: Die Christus-Mystik, „das intensive Gefühl der persönlichen Zugehörigkeit und geistigen Verbundenheit mit dem erhöhten Herrn“ ist das Zentrum der paulinischen Religion und bringe „eine ganz neue Note“ gegenüber dem Kyrioskult der hellenistischen Gemeinde (1965 [1913], S. 104). Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang noch Albert Schweitzers Versuch einer Korrektur der in der RGS verbreiteten individualistischen Vorstellungen über die paulinische Mystik: *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930 (vgl. dazu Sinn 1991, S. 162f).

¹⁴² Vgl. z. B. Leisegang 1922, S. 61, dem „die Begriffe und Bilder des Mythos als Ausdrucksformen eines an sich unbeschreibbaren Erlebens“ gelten; siehe besonders ebd. S. 67: „... religiöse Erfahrung als Mythen und Systeme bildende Kraft...“

‘Mystik’ ein Gottesbewußtsein, die individuelle Gewißheit in Beziehung zu Gott zu stehen, gemeint. Die Betonung liegt hier auf der unmittelbaren, religiösen Erfahrung, unabhängig von der Vermittlung durch Institutionen.¹⁴³ Schon ein akademisches Vorbild Troeltschs, der Philosoph Hermann Lotze, meinte in seinen *Grundzügen der Religionsphilosophie* (Leipzig 1882, S. 96f), die primäre religiöse „Verbindung des Einzelnen mit Gott“ ergebe sich nicht auf der Ebene der Glaubenssätze, deren theoretische Ausdrücke sämtlich unadäquat seien, sondern in der Mystik, die „sich ausschließlich auf die eigene innere religiöse Erfahrung“ gründet und „zunächst auch keine andere Geltung als die für das persönliche Subject“ beansprucht. Begründet wird diese Gotteserkenntnis „in einem persönlichen Erleben und Erfahren, in persönlicher Eigengewißheit“ jenseits aller historischen Vermittlungen, der gegenüber die jeweilige Gestalt der Kirche beliebig und austauschbar ist.¹⁴⁴ Pendant dieser Mystik unmittelbarer Erfahrung ist in der religionsgeschichtlichen Forschung die Hochschätzung der Apokryphen und Pseudepigraphen als Belege einer lebendigen, erfahrungsbegründeten Volksreligiosität, auf die diese Schriften als ein viel bedeutsameres Ungeschriebenes zwischen den Zeilen verweisen (vgl. Kippenberg 1997, S. 169). Allgemein gesprochen läßt sich für die Jahrhundertwende „die These wagen, daß religiöse Sprache zunehmend subjektiviert wurde. Die ‘Selbsterfahrung’ des Individuums galt jetzt als entscheidender Ort der Explikation religiöser Gehalte und Gewißheiten“ (Graf 2004, S.171). Begriffe wie ‘Erlebnis’, ‘Gefühl’, ‘Leben’ und ‘Selbstgewißheit’ rückten damit in den Vordergrund (vgl. ebd). Das gilt nicht nur für Deutschland. Dem deutschen Mystik-Begriff verwandte semantische Bezüge besaß um 1900 im angelsächsischen Sprachraum der Begriff ‘spirituality’. Er war eng verbunden mit einem Konzept religiöser Erfahrung, in dessen Mittelpunkt der unvermittelte Zugang zu einem postulierten unwandelbaren Kernbestand der Religion stand, welches sich somit von konfessionellen, dogmatischen und kontingenten historischen Bezügen der Religion abgrenzte. Im Hintergrund der Verwendung des Wortes ‘spirituality’ standen damit, ähnlich wie im Falle der deutschen Begriffe ‘Mystik’ und ‘Spiritualismus’, die Bedingungen der modernen Religionsgeschichte (vgl. dazu Bochinger 1995, S. 385-388).

Schon die Andeutungen des obigen Abschnitts wiesen auf Merkmale des Typus der Mystik hin. Mittels Privilegierung der Mystik, verstanden als individuelles Gottesbewußtsein, werden der Kirchen- und Sektentypus zu abgeleiteten Größen herabgesetzt. Bei Gunkel fand sich in Argumentationskontexten mit Bezug auf die Gegenwartsgeltung ein mit Sittlichkeit identifizierter Religionsbegriff, der aus der Abgrenzung gegen die urchristliche Pneumatologie gewonnen wird (dies ein allgemeines Phänomen, welches auch mit dem damals verbreiteten Antipaulinismus zusammenhängt¹⁴⁵) und in mindestens zweifacher Bezogenheit akzentuiert werden kann:

¹⁴³ Siehe Arie L. Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh 1996.

¹⁴⁴ Zu dieser „Deutschen Mystik“, der ‘Offenbarung Gottes in der Seele’, vgl. Kippenberg (1997, S. 252f) mit Hinweis auf A. Weeks, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History*, Albany 1993. Vgl. auch Moritz Baßler/Hildegard Châtellier (Hgg.), *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Straßburg 1998.

¹⁴⁵ Zum Antipaulinismus, besonders der Religionsgeschichtler, vgl. Regner 1977. Ein beredtes Beispiel hierfür ist Wredes *Paulus* von 1904, in dem Wrede die negativen Stimmen seiner Zeit zu Paulus zustimmend in dem Satz zusammenfaßt: „Man kann lesen, daß es einen Christen, der wirklich wie Paulus denke, heute nicht gebe und nicht geben könne...“ (zit n. Regner, S. 157). Schon in *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897 arbeitet Wrede mit der Unterscheidung von ‘Theologie’ und ‘Religion’. Religion ist für Wrede ein bestimmtes Bewußtsein des Frommen von sich selbst vor Gott (S. 76). „...[D]as eigentliche Religiöse in der Religion, wie es dem Bewußtsein jedes wirklich Frommen entspricht, ist der Gedanke, daß der Mensch Gott gegenüber ganz der Empfangende, Gott allein der Gebende ist.“ Wrede spielt Religion in den Gefühlsbereich des Menschen hinüber. Die Gedanken sind demgegenüber immer das Zweite,

- in der systematisch-theologischen Weiterbearbeitung historischer Forschungsergebnisse bei Ernst Troeltsch als Begriff für die moderne Form des „Spiritualismus“, der unter neuzeitlichen Bedingungen zur kritischen Eliminierung des ‚Kirchentypus‘ dient: „In dieser romantischen Religiosität, in dem mit der künstlerischen Differenzierung und dem philosophischen Immanenzgedanken verbundenen *Spiritualismus*, wurzelt dasjenige, was der *moderne Deutsche der Bildungsschicht* vom Protestantismus sich aneignen kann. ... Es ist die *heimliche Religion der Gebildeten*. Die ganze mystisch-spiritualistische Literatur feiert darum heute ihre Auferstehung. Vor allem ist dazu der Boden des Luthertums veranlagt, das von Hause aus auch in seiner echten Gestalt damit Beziehung hat ” (Troeltsch 1912 = *Gesammelte Schriften* Bd. 1, S. 931).¹⁴⁶ Auf die sehr variantenreiche Ausdifferenzierung des Mystikbegriffes außerhalb des Protestantismus, wie Troeltsch sie andeutet, kann ich hier noch nicht eingehen.¹⁴⁷

- Zweitens kann der auf der Kontrastfolie der „populären“ urchristlichen Pneumatologie gewonnene und auf Sittlichkeit bezogene Religionsbegriff akzentuiert werden als Verkörperung historischer Höchstentwicklungsformen der Religion in ‚großen Persönlichkeiten‘ oder als (Persönlichkeits-)Mystik.¹⁴⁸ Das Verständnis der ‚(sittlichen) Persönlichkeit‘ lehnt sich eng an den Kultur- und Persönlichkeitsbegriff des 19. Jahrhunderts an (vgl. dazu Graf 1989, S.

das Vermittelte, Reflektierte. Deshalb hat die Religion selbstverständlich die Dominanz vor der Theologie. Bei Paulus vermag er Religion in diesem Sinne nicht mehr zu finden. Bei Paulus steht im Mittelpunkt der „Glaube an ein System erlösender, zugleich im Himmel und auf Erden geschehener Thatsachen“ (ebd. S. 66f). Schon um 1894 soll Wrede ausgesprochen haben: Paulus sei der „Verderber des Christentums“ (vgl. Regner S. 154). Auch Paul Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, 1897 kommt mit klarer exegetischer Einsicht zu dem Ergebnis, „daß der theoretische Paulinismus für uns unbrauchbar wird.“ Man spürt wie alle Aussagen zur Mystik Kontrastfolien sind, die über Aspekte besonders der paulinischen Pneumatologie (und gleichzeitig über ein fiktives Jesusbild, vgl. Abschn. c-d)gelegt wurden. Aus der Abgrenzung gegen die Dogmatik bei Paulus ergibt sich der Erfahrungsbegriff als Bestimmungsmerkmal der Mystik.

¹⁴⁶ Troeltsch hat sich noch in weiteren Beiträgen mit diesen Fragen beschäftigt: *Religiöser Individualismus und Kirche* (1910/11) und *Die Kirche im Leben der Gegenwart* (1911). Zur Korrelation von Kulturprotestantismus und Bildungsbürgertum im Allgemeinen vgl. Hübinger 1994, S. 17f. „Der Begriff Spiritualismus bezeichnet eine theologische Haltung, die eine unmittelbare Beziehung zu Gott durch den Geist in den Vordergrund stellt und eine äußere, dingliche Vermittlung etwa durch Sakramente, die Bibel oder das geistliche Amt abwertet oder ausschließt“ (Robert Emmet McLaughlin, Art. *Spiritualismus* in: TRE 31, 2000, S. 701-708, Zitat S. 701; vgl. auch z. B. S. 703: Ablehnung der äußeren Sakramente und der sichtbaren Kirche sowie der Kultbilder; Entgegensetzung von innerem und äußerem Wort oder Geist und Buchstaben). Das hierbei zugrundegelegte Geistverständnis hat zwar biblische Bezüge, wird jedoch nicht in einem dogmatischen Sinne verstanden, sondern dient im Gegenteil als Medium religiöser Erneuerung (vgl. ebd. S. 702-705: Berufung auf die innerliche Seite der Religion als Emanzipationsmittel). Zu Troeltschs ‚spiritualistischer Mystik‘ i. Z. m. dem *Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt in Berlin 1910* vgl. auch Hübinger 1994, S. 259f i. Z. m. S. 258: Troeltsch stellt die spiritualistische Mystik als eigenständigen modernen Vergesellschaftungstyp neben Kirchen und Sekten (Lit. in Fußn. 32). ebd. S. 260, Fußn. 33: Verschwisterung von moderner wissenschaftlicher Bildung und Spiritualismus. Vgl. dazu auch Trutz Rendtorff „*Meine eigene Theorie ist spiritualistisch*“. *Zur Funktion der ‚Mystik‘ als Sozialform des modernen Christentums*, in: Ernst Troeltschs Soziallehren, hg. v. F. W. Graf und T. Rendtorff, Gütersloh 1993 (Troeltsch-Studien, Bd. 6), S. 178-192. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnte der Begriff ‚Spiritualismus‘ auch als Synonym für den Spiritismus Verwendung finden (Belege bei Linse 1996, S. 74, 80, 189 u. ö.; Sawicki 2002, S. 19).

¹⁴⁷ Vgl. den Abschnitt *Der Spiritualismus der Freireligiösen Bewegung in Deutschland*. Einen speziellen Fall stellt die jüdische Mystik um 1900 dar. Auch hier ist von einer innerlichen Einswerdung der Seele mit Gott, dem inneren Erlebnis einer Unmittelbarkeit zu Gott und subjektiver Evidenz die Rede, jedoch in anderer Akzentuierung als im Protestantismus oder auch im Katholizismus (dazu, im Kontext von Bubers *Konfessionen*: Graf 2004, S. 166-168).

¹⁴⁸ Zum Historismus-Problem in diesem Kontext vgl. Hübinger 1994, S. 260 (Hermann Cohen: Ist nicht eher das Judentum gemessen an „sozialer Sittlichkeit“ und „weltbürgerlicher Humanität“ ... Hort des religiösen Fortschritts?).

103-132; Hübinger 1994, S. 170f, 307). Die Persönlichkeit galt in enger Verbindung mit dem Bildungsbegriff als Träger von kulturellen Werten.

Historisch-epistemologische Analyse

Kognitiv wie sozial ist der Begriff 'Mystik' beschränkt auf eine enge Nische in der intellektuellen Ökologie der Zeit um 1900: auf das Milieu des Bildungsbürgertums. Im Blick auf den Zusammenhang von religionsgeschichtlicher Pneumatologie-Forschung und den impliziten (oder mit den historischen Forschungsergebnissen kontrastierenden) Geistverständnissen der Exegeten wird der allgemein bürgertumsideologische Zuschnitt dieser Vorverständnisse deutlicher. Sie führen zuerst Aspekte eines (im weitesten Sinne) bürgerlichen Bewußtseins und dann erst Aspekte eines liberal-theologischen Bewußtseins mit sich. Die Begrifflichkeit der Mystik gibt, wie potentiell auch die Geistbegrifflichkeit der RGS im Kontext neutestamentlicher Pneumatologie-Forschungen, Bestrebungen der Rettung des 'wahren Selbst' vor modernen Konformitätszwängen einen Namen¹⁴⁹, Bestrebungen wie sie vor Troeltsch schon Rohde propagierte (Kippenberg 1996, S. 152). Das Ideal der überlegenen Persönlichkeit, das es hier zu verteidigen galt, ist bürgerlich. Der weitere Gang der Untersuchung wird zeigen, daß klischeehafte Ängste vor einer Herrschaft des organisierten „Proletariats“, welches schon im frühen 19. Jahrhundert die bürgerliche Welt in Frage stellte, mitursächlich für Empfindungen der Bedrohtheit der bürgerlichen Persönlichkeit gewesen sind, welche auch im Begriff der Mystik mitschwangen. Bleiben wir beim Vergleich des allgemeineren protestantischen Geistverständnisses und des Mystikbegriffes. Auch im Falle des letzteren Begriffes ermöglicht der ebenfalls individualistische Zuschnitt und der damit gegebene Bezug zu protestantischen Freiheitskonzepten und subjektiven statt autoritätsvermittelten religiös-weltanschaulichen Gewißheiten ein kritisches Verhältnis zur Dogmatik. Aber auch hier sind dem Individualismus enge Grenzen gesetzt. Dogmatik und Innerlichkeit stehen ebenfalls in einem Spannungsverhältnis. Dahinter steht die Einsicht, daß reiner religiöser Individualismus zur Atomisierung der religiösen Subjekte in ihrer Selbstgewißheit führen kann, wenn das der rein inneren Überzeugungskraft subjektiven Erlebens überlassene Verständnis von Christlichkeit von jedem Gedanken einer religiösen Gemeinschaft, von jedem Gedanken eines Kultus absieht. „Restbestände alter Kirchengdogmatik“ Graf (2004, S. 108) bleiben auch im Mystikverständnis protestantischer Theologen noch prägend, wenn auch die Synthese von Altem und Neuem auf höherer Ebene angestrebt wird. Ernst Troeltsch schwebte die „Verbindung von Persönlichkeit und Gemeinschaft des corpus mysticum Christi“ vor (*Religiöser Individualismus und Kirche* (1911), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 109-133, Zitat S. 133).

Auch in der Haltung gegenüber dem Intellektualismus lassen sich Parallelen zu den obigen Feststellungen ziehen. Die neue mystische Religiosität schottet sich gegen ein kognitives Verständnis ab. Das ist die Wurzel für phänomenologische Tendenzen, die die religiöse Erfahrung nicht bloß als Bereich verstehen, der hermeneutisch entschlüsselt sein will, sondern der in eine ganz eigene Wirklichkeit hineinführt. Ein Zugang zu dieser Wirklichkeit ist nur als Religionsausübung möglich, nicht durch kognitives Verstehen. Die atmosphärische Präsenz des Leibes Christi, von der Troeltsch redet, ist für die 'Persönlichkeit' kognitiv unter diesen Umständen dann fast gar nicht und emotional nur ansatzweise erfahrbar. Schon 1895 hat Ernst Troeltsch in seinem Aufsatz *Die Selbständigkeit der Religion* (in: *ZThK*, Bd. 5) Religion als eine völlig unabhängige geistige Provinz definiert und ihr damit Unverwechsel-

¹⁴⁹ Im Fall der jüdischen Mystik geht es wohl eher um Wahrung der jüdischen Identität, um deren Schutz vor einem Aufgehen in der Masse. Vgl. dazu Graf 2004, S. 166f.

barkeit zugesprochen.¹⁵⁰ Die Untersuchung dieser Strategie im intellektuellen Diskurs wird noch Gegenstand des historisch-epistemologischen Gesamtvergleiches sein. Protestantische Theologen propagierten mystische Religiosität allerdings ohne dabei antiintellektualistisch in einem zivilisationskritischen Sinne zu sein.¹⁵¹ Auch hier also wieder eine Parallele zu den obigen Feststellungen. Die Persönlichkeit blieb Träger anerkannter kultureller Werte. Ziel und Sinn des Lebens war in der bürgerlichen Bildungsschicht der Epoche in diesem Sinne vor allem die allseitige Entfaltung der individuellen Persönlichkeit, das Forschen, Streben und Schaffen, die nützliche Tätigkeit. Von hier ergibt sich der unmittelbare Übergang zum nächsten Punkt:

c) Der geschichtstheologische Geistbegriff der RGS, der Hegel-Baursche 'Geist'-Begriff und die Jesulogie

In engem Zusammenhang mit dem eben Gesagten spielt ein geschichtstheologischer Geistbegriff eine wichtige Rolle, eine Variante des Hegelianismus, die schon bei Ferdinand Christian Baur (1792-1860) vorkam¹⁵², aber in der RGS im Sinne des Historismus neu formuliert wurde. Die auf Baur folgende Forschergeneration modifizierte den Hegel-

¹⁵⁰ Vgl. dort die Behauptung, das Gefühl des Unendlichen oder Absoluten sei nicht „von uns der Wirklichkeit entnommen und von der Phantasie dem Wunsch geliehen, sondern ... ein unwillkürliches, in allem religiösen Gefühl mitgesetztes Urdatum des Bewußtseins ...“ (S. 406).

¹⁵¹ So erkennt Ernst Troeltsch 1922 eine „allgemeine heutige Rebellion gegen die Wissenschaft ..., in der sich die Enttäuschung einer leidenden, dem intellektuellen Fortschritt nicht mehr trauenden Menschheit Luft macht.“ Bemerkt dann aber kritisch: „... Wie freilich das Leben ungeheurer Massen ohne die Mittel der Wissenschaft sich gestalten soll, darüber macht man sich keine Gedanken. Da gibt es prachtvolle poetische Bilder neuer Ursprünglichkeit und Lebensfrische oder mystischen Erkenntnisersatzes, indessen die Lehrer und Diener der 'alten' Wissenschaften durch ihre fortwährende Arbeit dafür sorgen, daß die Welt an dieser Romantik und Mystik nicht allzusehr leidet...“ (*Die Kritik des Historismus*, in: *Die neue Rundschau* 33 (1922), S. 572-590, Zitat S. 572f).

¹⁵² Baur machte im Kontext seiner idealistischen Definition des Christentums als reine Geistreligion auf die Bedeutung der Berufung des Paulus für die Entstehung des Christentums aufmerksam und argumentierte auf der Grundlage seiner Geistmetaphysik, Paulus habe Jesus 'besser' verstanden als die Jünger, weil er anders als die Jünger 'bekehrt' wurde. In der 'Bekehrung', verstanden als pneumatische Erfahrung göttlichen Offenbarungsempfangs, erkennt Baur die Entfaltung des Geistes Gottes, von Jesus 'gesetzt' und von Paulus 'ausgesprochen'. Das Christentum sei mithin durch den pneumatischen Vorgang der Berufung des Paulus hindurchgegangen und dieser Vorgang habe es einschneidend verwandelt; auf Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie verstand Baur die Theologie des Paulus als Moment der dialektischen Entfaltung des absoluten Geistes und der Korrelation von subjektivem und absolutem Geist (*Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*; hrsg. v. Ferdinand Friedrich Baur, Leipzig 1864, Nachdruck mit einer Einf. von Werner Georg Kümmel, Darmstadt 1973, S. 128ff). Es ging bei dieser Sichtweise noch entscheidend um die Wesensbestimmung des Geistes, nicht die historisch-exegetische Bestimmung seiner Wirkungen. Baur betont dabei die Kontinuität zwischen Jesus und der paulinischen Theologie mittels einer Geist-Metaphysik. Derselbe göttliche Geist wie bei Jesus weht auch noch bei Paulus. Die Geist-Metaphysik spricht aus, was von Anfang an das Christentum ausgemacht hat: die ideale Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist (ebd. S. 62-69). Baur definiert Religion mithin als „Einheit mit Gott“ und zwar insofern als er als Geist zum göttlichen Geist gehört (ebd. S. 133, 132-134; S. 174-177, 199f), Religion besteht in einem Verhältnis der *dikaiosyne* des Menschen vor Gott. Über den teleologischen Geschichtsidealismus bei Hegel selbst, der in der Weltgeschichte das „Geschäft des Weltgeistes“ sah, einer sich selbst verwirklichenden „Vernunft“, immerzu fortschreitend zum „Höheren“ vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955, §§ 344-347, und ders., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, nachgeschrieben von P. Wannemann, hrsg. von C. Becker u. a., Bd. 1: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Hamburg 1983, § 164, S. 257.

Baurschen *pneuma*-Begriff in ‘Geistigkeit’¹⁵³ „wonach Geist die sogenannten geistigen Betätigungen des Menschen in Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst ... bezeichnet” (Sinn 1991, S. 166).¹⁵⁴ Die beiden Modelle ‘Mystik’ und ‘Geschichtstheologie’ treffen sich im Fokus der Begriffe ‘Persönlichkeit’ und ‘Geschichte’. In den innerlichen Frömmigkeitserfahrungen von ‘großen historischen Persönlichkeiten’ – Gunkel nennt diese Erfahrungen „das geheimnisvolle Innenleben, das sich der Außenwelt offenbart, indem es sich ausspricht” (1913, S. 12), tritt der biblische heilige Geist geschichtlich in Richtung auf ein Ziel der Religionsgeschichte in Erscheinung – so lautet die immanente, dabei vorausgesetzte Grundannahme.¹⁵⁵ Eschatologische Gedanken im Sinn eines apokalyptischen Weltgerichts spielen allerdings keine Rolle mehr.¹⁵⁶ Insofern verbinden sich hier das Anliegen historistischer Geschichtsforschung: die geschichtsphilosophische „Zusammenfassung und Wertung, wobei von vorneherein nur die Höhepunkte der geistigen Bewegung unmittelbar in Betracht kommen” (Troeltsch 1998 [1902/1912], S. 171) und das Anliegen der Jesulogie. ‘Geist’ wurde damit zu einem Begriff kultureller Entwicklung, die von zivilisatorischer Entwicklung getrennt verlaufen konnte.¹⁵⁷ Die evangelisch-theologische Fakultät versteht sich in diesem Konzept als zentraler Ort der Begründung ethischer Kulturwerte und die Persönlichkeit Jesu bezeichnete den sittlichen Höhepunkt der Geschichte (noch über anderen „großen Personen der Religion“; für Gunkel vgl. Klatt 1969, S. 269). In Jesus sah man gleichzeitig die Verwirklichung dessen, worauf die Entwicklung der Religion überhaupt zulaufen könne: auf eine Entwicklung vom Sinnlichen zum Sittlichen, vom Natürlichen zum Geistigen/Persönlichen (vgl. Bousset 1904(2) [1903], S. 26). Jesus habe die Aspekte, die man unter dem Begriff ‘Persönlichkeit’ subsumierte, in der Kultur zur Geltung gebracht. Nur deswegen habe das Christentum einen Anspruch auf Geltung. Seine Botschaft stelle „den endgültigen und zusammenfassenden Durchbruch ... zur Gestaltung einer prinzipiell universalen, ethischen, rein geistigen und Persönlichkeit bildenden Erlösungsreligion dar” (Troeltsch 1925, S. 2).¹⁵⁸ Troeltsch sieht in Jesus Individualisierung und Humanisierung der Religion verwirklicht und hypostasiert damit unter Bezug auf Jesus als dem grundlegenden Propheten des Christentums im Gegensatz zu den methodischen Einsichten der Exegeten die ‘Persönlichkeit’ zum Quellgrund der Religion. Die Wissenschaft zeige den Unterschied zwischen naiver (Jesus) und künstlicher (Kirche) Absolutheit (Troeltsch 1998 [1902/1912], S. 212, 219f; 230-232, 234f). Das moderne Persönlichkeitsverständnis wird auf die Gestalt Jesu

¹⁵³ In dieser Ausdrucksweise besitzen wir ein Beispiel dafür, wie der deutsche Begriff ‘Geist’ im Kultur- und Wissenschaftsbetrieb seit dem 19. Jahrhundert in verschiedensten Diskursen Verwendung fand.

¹⁵⁴ Zur Baurschen Geistmetaphysik, der Auffassung von neutestamentlicher Theologie als „Darstellung des Selbstverständnisses des Geistes, der im geschichtlichen Prozeß zu sich selber kommt“; vgl. auch Conzelmann 1967, S. 21.

¹⁵⁵ Klatt 1969, S. 264 konstatiert bei Gunkel die „Annahme einer den religiösen Entwicklungen der Geschichte ihren Sinn gebenden Weltvernunft.“ Nicht blinder Zufall, sondern „Ordnung und Gesetz“ walten im Weltgeschehen, hervorgebracht von einem ewigen Geist, der „das Niedere zum höheren Sein [leitet]“ (ebd. S. 269, die letzten beiden Zitate nach Gunkel).

¹⁵⁶ Vgl. Lucian Hölscher, *Weltgericht und Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart 1989 und ders. 2005, S. 329.

¹⁵⁷ Zur Dichotomie von Kultur und Zivilisation vgl. Hübing 1997, S. 9. Die dichotomische Auffassung bildet die Voraussetzung für Zivilisationskritik bei gleichzeitiger positiver Wertung von ‘Kultur’.

¹⁵⁸ Ganz Ähnliches hören wir aus dem Mund von Bousset. Elemente, die die Geltung des „einfachen Evangelium Jesu” ([1903] 1904, S. 216) konstituieren sind für ihn: die Befreiung von nationalen Beschränkungen, Individualismus („Befreiung des einzelnen”), reine Innerlichkeit, Einheit von moralischer und Erlösungsreligion („wunderbare Verbindung zwischen Religion und Moral”) und Kulturfreundlichkeit: „Die Ethik des Evangeliums ist nicht asketisch, kulturfeindlich. Sie bejaht im Prinzip das menschliche Leben und seine Arbeit, weil sie das darin sich offenbarende Sittliche nach allen Kräften bejaht (ebd. S. 196-214).

zurückprojiziert, um sie von dort als normatives Ideal aus der Geschichte zu entnehmen. Der Kern der Religionsgeschichte steht normativ schon fest.

Die Anknüpfung an Hegel geschieht nicht unkritisch und ist – in Anknüpfung an das Beispiel von Troeltschs Absolutheitsschrift – genauer zu verdeutlichen. Troeltsch beschäftigte schon früh die „große Frage nach der Begründung der Geltung des Christentums inmitten des Flusses der allgemeinen religionsgeschichtlichen Entwicklung und gegenüber den ganz verwandten Geltungsansprüchen der anderen großen Religionen und philosophischen Weltanschauungen oder rational-autonomen Religionen“.¹⁵⁹ Diese Frage steht im Kontext der geschichtsphilosophischen Problemstellung, „wie überhaupt aus der Historie und ihrem alles Einzelne endlich bedingenden und relativierenden Zusammenhang ... absolute Normen gewonnen werden können“.¹⁶⁰ Der Begriff ‘Absolutheit’ in diesem Zusammenhang „bedeutet die vollendete Selbsterfassung der nach ihrer vollen Klarheit ringenden Idee, die Selbstverwirklichung Gottes im menschlichen Bewußtsein. Er ist der spekulative Ersatz des kirchlich-dogmatischen Supranaturalismus“ (1998 [1902/1912], S. 127). Nach Wertung der Möglichkeiten einer praktischen Durchführung einer solchen Geschichtsspekulation bleibt für Troeltsch „nur die idealistisch-evolutionistische Theorie als eigentlicher Gegenstand der Kritik und Besinnung übrig; sie ist ja selbst nichts anderes als der Versuch, unter Vermeidung all’ der miraculösen Isolierungsmittel auf rein historische Weise die Geltung und Bedeutung des Christentums in einem Sinne darzutun, der hinter der Selbstgewißheit der altkirchlichen Lehre zurückbleibt“ (ebd. S. 135). Dies Projekt betreibt Troeltsch in gleichzeitiger Anknüpfung an Hegels geschichtsspekulative Geistphilosophie bzw. seinen Begriff der ‘absoluten Religion’ und in kritischer Distanz hierzu. Den Erweis des Christentums als Zielpunkt eines linear-kausalen Stufenganges der Religions- und Geistesgeschichte im Sinne Hegels nach dem Muster von Stagnation und Fortschritt hält Troeltsch für nicht mehr leistbar (vgl. ebd. S. 137f). Die geschichtlichen Religionen ließen sich nicht mehr „in einem kausalen Stufenverhältnis“, sondern nurmehr „im Verhältnis eines Nebeneinander“ adäquat erfassen (ebd. S. 143). Hier meldet sich das gegenüber der Philosophie autonome historisch-kritische Geschichtsbewußtsein. Auch das Christentum ist „eine echt historische Erscheinung..., in allem Neuen, das es bringt, doch aufs tiefste und innerlichste bedingt durch die historische Situation und Umgebung, die es vorfand...“ (ebd. S. 144). Ja man ist berechtigt, den Ausdruck zu gebrauchen, „das Christentum ist eine relative Erscheinung“ (ebd. S. 166). Doch wird die geschichtsspekulative Suche nach absoluten Werten auch durch diesen Relativismus nicht verunmöglicht. Dabei kommt das Faktum einer individuellen Entscheidung ins Spiel: Der Begriff des Relativismus schließt nicht aus, „daß in ... individuellen Bildungen Werte von gemeinsamer Grundrichtung und der Fähigkeit der Auseinandersetzung mit einander auftreten, die in dieser Auseinandersetzung eine letzte, durch innere Wahrheit und Notwendigkeit begründete Entscheidung hervorbringen“ (ebd. S. 170). Und auch die geschichtsspekulative Metaphysik wird nicht verabschiedet: Der Gedanke „eines der Menschheit vorschwebenden, geltenden Zieles“, dem einzelne Individuen zustreben, „verlangt die *metaphysische Wendung*, die Zurückführung aller dieser Zielsetzungen und Kräfte auf eine mit dem geistigen Kern der Wirklichkeit zusammenhängende, vorwärtstreibende übersinnliche Realität. Die verschiedenen Erhebungen, Durchbrüche und Offenbarungen des höheren Geisteslebens sind begründet in einer gegen die bloße Natur aufstrebenden Zielrichtung dieser Kraft, die an verschiedenen Punkten aufstrebt, hier klarer und tiefer, dort schwächer und getrübt, bis sie ihren zusammenfassenden Ausdruck

¹⁵⁹ *Die Dogmatik der ‘religionsgeschichtlichen Schule’* (1913), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 500- 524, hier S. 504.

¹⁶⁰ *Moderne Geschichtsphilosophie* (1904), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 673-728, hier S. 676.

gefunden hat und dann von diesem aus weiterarbeitet zu den Zielen, die sich jedem Wissen und jeder Phantasie entziehen. Das ist der unvergängliche Kern des *Entwicklungsgedankens...*“ (ebd. S. 180f, vgl. S. 181). Auch das teleologische Moment der Hegelschen Philosophie übernimmt Troeltsch grundsätzlich: Der religiöse Gedanke „hat seine prinzipielle Klarheit im Anstieg gefunden.“ Von seinen „wenigen großen Durchbrüchen ist daher nicht auf ein zielloses Spiel der Varietäten zu schließen“ (ebd. S. 183f). Die höchsten religiösen Erhebungen werden auf dem Gebiet der „personalistischen Religiosität“ zu suchen sein (ebd. S. 195). Das Ergebnis der hierauf bezogenen Untersuchungen ist schließlich der Erweis der *Höchstgeltung* des Christentums: „Das Christentum ist ... unter den großen Religionen die stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität“ (ebd.). „So muß das Christentum nicht bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion gelten und darf daher im Vergleich zu den übrigen als die zentrale Zusammenfassung und als die Eröffnung eines prinzipiell neuen Lebens bezeichnet werden“ (ebd. S. 197) und dies „ohne jede Wahrscheinlichkeit einer Ueberholung und einer Loslösung von seinen historischen Grundlagen...“ (ebd. S. 210, vgl. S. 227f). An dieser grundsätzlichen Auffassung Troeltschs ändert auch seine in den zwanziger Jahren voll ausgebildete (Selbst-)Kritik am Historismus nichts. Noch 1924, lange nach seinem Wechsel auf einen philosophischen Lehrstuhl, sieht er das Christentum als bisherigen Höhepunkt der Religionsgeschichte.¹⁶¹ Dieses Ergebnis hat nicht den Status eines von Hegel angestrebten logischen Vernunftbeweises, sondern bleibt eine individuelle Glaubensentscheidung „und nur in diesem Sinne läßt sich die ‘Absolutheit des Christentums’ behaupten. Es ist eine Verbindung gegenwärtig absoluter Entscheidung und historisch-relativer Entwicklungskonstruktion, aus der das Urteil hervorgeht“ (ebd. S. 199, vgl. schon S. 170). Zu seiner vollen Erhebung kommt der Absolutheitsanspruch des Christentums durch den Individualismus und insbesondere die sittliche Größe des Evangelium Jesu: „[N]ur da, wo die Gottheit als ethischer Wille der Natur gegenübersteht“, geht eine die Welt gestaltende Kraft hiervon aus (ebd. S. 224f, vgl. S. 225-227). Die Jesusgestalt wird von Troeltsch in seine These vom Christentum als Konvergenzpunkt der Religionsgeschichte ausdrücklich eingetragen (dazu Claussen 1997, S. 166-176). Gleichwohl kann die wissenschaftliche Betrachtungsweise das Christentum „nur als Ausgangspunkt immer neuer historisch-individueller Formen betrachten und muß für Zeiten einer allgemeinen Durchsetzung wissenschaftlicher Denkgewohnheiten die Einsicht in den lediglich naiv die Gewalt der Sache einfordernden Charakter des Absolutheitsanspruches fordern“ (1998 [1902/1912], S. 228).

Historisch-epistemologische Analyse

Historisch-epistemologisch gesehen ist die protestantische Geschichtstheologie eine religionsproduktive Umformung christlich-antiker Konzepte. Die Antike kannte das Geistmodell des sich in der Geschichte, besonders der Geschichte von Schriftensammlungen offenbarenden Gottes, gleichsam eines ‘Geistes in der Schrift’: In monotheistisch machtbewußten Religionen wie dem Judentum und dem Christentum ist dies Modell an Prozesse der Kanonisierung gebunden. Als Gründe dafür, warum eine religiöse Auffassung sich gegen andere durchsetzen kann, führt man nicht soziologische Gesichtspunkte wie Mehrheitsbildungen oder Durchsetzung mittels Macht an (man erkennt sie vielleicht gar nicht als solche), sondern gibt einen transzendenten Geist in der Geschichte an, der sich in bestimmten Schriften offenbart und in anderen nicht. Die hierbei zugrundeliegende Zeitperspektive war eine heilsgeschichtliche. Diese wird in der Moderne aufgegeben, der zeitliche Rahmen der Entfaltung des

¹⁶¹ *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingel. und hrsg. von F. v. Hügel, Berlin 1924, S. 78.

Geistes neu bestimmt. Die Horizontabschließung aus christlicher Heilserwartung am Ende der Zeiten wird durchbrochen. Die Geschichte schreitet – mit den gezeigten Einschränkungen – von Höhepunkt zu Höhepunkt weiter fort in eine offene Zukunft. Das Aufwärtszeigen des Zeitpfeils ist in einer neuen Wahrnehmungsweise der Moderne begründet: „Die neueste Zeit, einmal aus der neuen Zeit hervorgetrieben, wurde zum progressiven Iterativ“.¹⁶² Den einzelnen Subjekten der Geschichte wird die besondere Pflicht auferlegt, im Interesse des Fortschritts gut zu handeln. Das kulturelle Ideal der tätigen Persönlichkeit ist auch von diesem Zeitverständnis her begründet. ‘Geschichtstheologie’ ist somit die Angleichung älterer heilsgeschichtlicher Begriffe an den neuzeitlichen Fortschrittsglauben, hier allerdings nicht auf Zivilisation, sondern auf Kultur bezogen.

Der geschichtstheologische Blick auf die Historie war auch in den Kulturwissenschaften außerhalb der Theologie nichts Ungewöhnliches (vgl. Graf 2004, S. 264f), wenn man z. B. bezogen auf die Geschichtswissenschaft bedenkt, daß fast alle bedeutenden deutschen Historiker des 19. Jahrhunderts (mit Ausnahme von Theodor Mommsen), ihre maßgeblichen wissenschaftsmethodischen Prägungen, vermittelt durch ihre als Pfarrer tätigen Väter, in den evangelisch-theologischen Fakultäten erhielten. In diesen Kreisen setzte man allerdings deutlichere nationalistische Akzente im Geschichtsbild. Gehörten für Bousset und andere etwa zu den die Geltung des „einfachen Evangelium Jesu“ begründenden Elementen die Befreiung von nationalen Beschränkungen sowie die Überwindung von Konfessionsgrenzen¹⁶³, mithin ein Moment der Grenzüberschreitung, so dienten die Geschichtsentwürfe deutscher Historiker oft der Sanktionierung eines protestantisch-nationalen quasi-religiösen Geschichtsverständnisses (vgl. ebd. S. 265). Auch die Konfessionsgrenzen werden dann stark betont.¹⁶⁴ Hier wird, historisch-epistemologisch betrachtet, eine neue Akzentuierung des protestantischen Geistbegriffes deutlich. Der Vergleich mit politischen Geistbegrifflichkeiten wird dies unten noch deutlicher zeigen. Soviel sei aber zum Verständnis des Sachverhalts schon angedeutet: Der auf die eigene Nation bezogene Geistbegriff stellt im Protestantismus den Gegenpol zur auf Verinnerlichung, Individualisierung und auf Wahrung von Identität unter den Bedingungen der Moderne bezogenen Betrachtungsweise von ‘Geist’ dar und bezeichnet in solcher Weise das im katholischen Spiritualitätsbegriff schon mitgegebene, im landeskirchlichen Protestantismus jedoch fehlende Moment der Verkörperung von Geist in Gruppen. Der auf religionsgeschichtliche Persönlichkeiten bezogene Geistbegriff entwickelt dagegen die intellektualistisch-innerlichen, dogmatismuskritischen Aspekte von Geistigkeit geschichtstheologisch weiter. Das bürgerliche Interesse an religiöser Selbständigkeit kann sich damit, um wieder auf die hier thematischen Beziehungen zur Jesulogie zurückzukommen, unmittelbar mit der Jesusgestalt identifizieren. Die Idealvorstellung ist dabei das sittlich-religiös sich seiner selbst gewisse Subjekt. Jesus wird damit gleichzeitig gegen das Judentum, den Supranaturalismus des Paulus und gegen die kirchliche Theologie abgegrenzt.

¹⁶² Reinhart Koselleck, *Wie neu ist die Neuzeit?*, in: *Historische Zeitschrift* 251 (1991), S. 539-553, hier 541; vgl. auch ders., *‘Neuzeit’. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1977, S. 264-299.

¹⁶³ Die ökumenische Annäherung zwischen den Konfessionen und der intensive Kontakt zu katholischen Modernisten verschiedener Länder spielte auch bei Harnack, Troeltsch und Eucken eine Rolle (vgl. Graf 2004, S. 159, Fußn. 78 und 79). Die Konzentration auf das „einfache Evangelium Jesu“ sollte den gemeinsamen Nenner bilden.

¹⁶⁴ Der *Evangelische Bund zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen* etwa, bzw. die in ihm vertretenen Theologen sahen im Katholizismus eine überholte Form von Religiosität und in der katholischen Kirche, aufgrund der Bindungen an Rom, eine national unzuverlässige Institution (vgl. Graf 2004, S. 158).

d) Eine Jesusfiktion aus liberalem Geist löst den pneumatischen Christus des Paulus ab. Wer stiftete das Christentum?

Wenn Jesus als Stifter des Christentums bezeichnet wird, so verbirgt sich dahinter eher ein forschungsgeschichtliches Problem. Seine Überbewertung ist normativ bedingt. Als religiöser Mensch tritt Paulus in diesem Konzept weit hinter Jesus zurück. Die Fremdartigkeit seiner Pneumatologie diente u. a. als Kontrastfolie. Am Beispiel von Gunkel (1888) läßt sich zeigen, welche diesbezüglichen impliziten Vorverständnisse auch in dieser Hinsicht seine Resultate verzerrt haben. Gunkel beschreibt zunächst „die Gefahr, welche die apostolische Anschauung vom Geiste in sich schloss...“: „Geistträger, welche nicht mit Sicherheit zu kontrollieren waren, ... ja wie Offenbarer Gottes sprechen durften“ waren eine Gefahr für den Bestand des Christentums als Institution und „historische Religion“ (S. 56). Das Verdienst, diese Gefahr gebannt zu haben, komme nicht Paulus als Schöpfer des Christus des Glaubens zu, sondern dem historischen Jesus selbst: „Nicht eine pneumatische Spekulation wie die des Paulus, sondern der unendlich imponierende Eindruck des historischen Jesus hat es bewirkt, dass das Christentum seinen historischen Charakter nicht eingebüßt hat. Das Andenken an Jesum hat die pneumatischen Erscheinungen des apostolischen Zeitalters hierin paralyisiert und nun schon um mehr als ein Jahrtausend überlebt“ (ebd.). Die abstrakte Allgemeinheit des vortheologischen Religionsbegriffs sollte also nicht in ganzer Schärfe gegen die Tradition ausgespielt, das Christentum nicht durch ‘Religion’ ersetzt werden. Jesus stand für die anschlussfähige Tradition. Die Christologie des Paulus wird als zeitbedingte Verfremdung des eigentlichen Evangeliums Jesu relativiert und im wesentlichen als pneumatische Spekulation des Paulus verstanden; der Auferstehungsglaube wird mit subjektiven Visionen (psychologischen Vorgängen) erklärt und seiner Einmaligkeit entkleidet.¹⁶⁵ Deutlich zeigt sich an diesem Beispiel, wie sehr der urchristliche Begriff *pneuma* um 1900 ein historischer Begriff ist: Unübersehbar liegt eine Umdefinition dessen vor, was die ältere Theologie seit der Reformationszeit als den pneumatologischen ‘Kern’ des Christentums verstand. Dieser wird nun zur ‘Schale’, wohingegen das neu entdeckte Phänomen ‘Religion’ als wirklicher pneumatologischer ‘Kern’ festgesetzt wird.¹⁶⁶ Auch als die Trennung zwischen Exegese und Systematik grundsätzlich etabliert ist, werden in die Arbeiten noch einzelne derartige Wertungen eingezeichnet. So etwa in Boussets *Kyrios Christos* (1965 [1913]). Dort kann man lesen: „...von dem Supranaturalismus der paulinischen Erlösungsreligion, von dem Satz, daß das Beste und Höchste dem Menschen [gemeint ist das *pneuma*; TA] erst von oben herab und von außen herein geschenkt werden müsse, daß das natürliche sinnliche Wesen davon nichts habe, findet sich [in Jesu Predigt] auch nicht die geringste Spur. Will man scharf formulieren, so könnte man sagen, daß das Evangelium Jesu die (ethische) Religion der Sündenvergebung darstellt, während erst Paulus das Christentum zu einer „Erlösungsreligion im supranaturalen Sinn ausgestaltet“ (S. 129f). Oder an späterer Stelle: „Es läßt sich ... nicht verkennen, daß der Apostel mit seiner Spekulation [gemeint ist die „mystische Spekulation“ über Adam und

¹⁶⁵ Die Festlegung auf einen subjektiven Visionsbegriff auf der Grundlage neurophysiologischer Annahmen über die Vision, statt auf ein objektives oder phänomenologisches Visionsverständnis, war in der RGS und Teilen der liberalen Theologie (Harnack, H.J. Holtzmann, Otto Pfleiderer, C. Weizsäcker, R. A. Lipsius) Forschungskonsens (vgl. bei Gunkel das Vorverständnis, wonach das Grundmoment der Religion das innere Erleben eines Individuums ist). Frühere Vertreter der subjektiven Visionsthese waren Strauß, Baur, Holsten.

¹⁶⁶ Vgl. dazu Lüdemann 1996, S. 13: Alle exegetischen Prinzipien werden in ihrer Schlagkraft durch ein eigentümliches Jesusverständnis und durch eine von den historischen Erkenntnissen seltsam abgehobene Hermeneutik gezähmt. Die synkretistischen Elemente des Christentums waren nur Schale. Der Kern sei vor allem in der ethischen Verkündigung Jesu zu finden. (Vgl. zum Stichwort ‘Kern’ und seinen unterschiedlichen Besetzungen auch ebd. S. 56, 57.) Dies währte, bis in der späteren (u. a. dialektischen) Theologie, das ‘Christusereignis’ dann wiederum in die pneumatologische Mitte des Christentums gerückt wird (s. o.).

Christus als ersten und zweiten Menschen (*anthropos pneumatikos*); TA] gefährliche Bahnen wandelt. Ein fremdes Element drängt sich hier an das Evangelium [gemeint ist das Evangelium des historischen Jesus; TA]: ein schroffer Supranaturalismus, ein trüber Dualismus und Pessimismus, der nicht aus der Welt des Alten Testaments und des Evangeliums stammt, Geist und Fleisch werden bei dem Apostel zu absoluten Gegensätzen. ... So tritt nun der Kyrios als *pneuma* in absoluten Gegensatz zu allem naturhaft menschlichem Wesen" (S. 143f). Implizit wird hier also gesagt: Beim historischen Jesus sind 'Geist' und 'Fleisch' kompatibel im Hegel-Baurschen Sinn (s. o.). Daß auch das „Beste und Höchste" des historischen Jesus, das 'Reich Gottes', gerade nicht ein gegenwärtiges und innerweltliches, sondern ein futurisches Teilhaben war, wie Weiß 1892 erwiesen hatte, ist in diesen Worten von 1913 vergessen. Die forschungsgeschichtlichen Hintergründe dafür, daß um 1900 meist Jesus im positiven Sinne als Stifter des Christentums bezeichnet wird, sollen im Folgenden etwas besser beleuchtet werden. Zunächst Einiges zur Paulusforschung um 1900. Forschungsgeschichtlich wurde die paulinische Pneumatologie in einen engen Zusammenhang mit der Christologie gebracht. Ich will mich dem Problem von zwei Seiten nähern; zunächst von der Seite der christologischen Frage 'der Gegenwart' in der protestantischen Theologie um 1900 (mit dem Schwerpunkt auf der RGS)¹⁶⁷ und mich sodann dem forschungsgeschichtlichen Verhältnis von Pneumatologie und Christologie in der historisch-kritischen Exegese der damaligen Zeit zuwenden.

- Paulus: Begründung oder Degeneration des Christentums?

Daß in der deutschen Theologie ausgerechnet die Christologie im Zentrum der Paulusforschung – nicht nur der Pneumatologie-Forschung – stand, war kein Zufall: Gerade die Christologie war *das* Unterscheidungsmerkmal und *der* Wertmaßstab in der durch Werturteile stark belasteten Diskussion 'Jesus und Paulus', bzw. 'Jesus *oder* Paulus'. Die Christologiedebatte leitete die Frage, in welcher Beziehung Paulus zu Jesus stand. Von der Erhellung der Herkunft und der Entstehungsumstände der paulinischen Christologie versprach man sich wichtige Erkenntnisse über die Kontinuität oder Diskontinuität zwischen beiden. Die Frage war nicht unbedeutend, ging es doch darum, wie das Christentum überhaupt entstehen konnte und wie es sich von allem Vorangegangenen unterschied – letztlich ging es aber auch darum, wie es in die Gegenwart hineinpaßte. In der Diskussion um divergierende theologische Auffassungen sahen die christozentrischen Ritschlianer auf der Linie Baur in der Christologie einen Beweis der Kontinuität zwischen Jesus und Paulus, während besonders die Religionsgeschichtler das Gegenteil annahmen. Wrede trat in seinem *Paulus* von 1904 (S. 103ff) mit der pointierten Behauptung auf, daß Paulus der zweite Stifter des Christentums gewesen sei – aber mit der polemischen Spitze, er habe damit die Person Jesu verdeckt. Deutlich ist bei Wrede der Einfluß seines Lehrers Paul de Lagarde spürbar, für den Paulus im Rahmen einer Argumentation, auf deren antipaulinische und antisemitische Hintergründe hier nicht eingegangen werden kann, der eigentliche Stifter des „Christentums“ war (1873, S. 28-30) aber auch sein „Verderber“. Wredes Position hat gleichsam exemplarischen Status. Für die Mehrheit der Religionsgeschichtler stand fest: Jesus war der Gründer der christlichen Religion und Paulus war der Gründer der Kirche – eine Unterscheidung, die im Kontext der latenten bis offenen kirchenfeindlichen Einstellung vieler Vertreter der RGS für Paulus wenig schmeichelhaft ist. Die Relevanz seiner Christologie für die Gegenwart, und dies ist der entschei-

¹⁶⁷ „(D)as christologische Problem der Gegenwart“ (Gunkel 1903, S. 95) wurde in der Forschungsgeschichte in Beziehung zu genetischen Fragen gesetzt: „Die Entstehung der paulinischen und johanneischen Christologie, das ist das Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung“ (ebd. S. 89).

dende Punkt, wurde folgerichtig verneint.¹⁶⁸ Dabei legte man die Unterscheidung von 'Religion' und 'Theologie' zugrunde. Bousset etwa meinte 1912 in seinem Vortrag *Religion und Geschichte* (S. 39, zit. n. Lüdemann 1996, S. 220): Die kultische Anbetung des Christus als Gott gehöre „nicht zu den ewigen Notwendigkeiten des religiösen Lebens“ sie sei „eine unlöslich irrationale Besonderheit der christlichen Religion“ und müsse daher klar von der notwendigen Sammlung um Jesus (Bousset spricht mißverständlich von 'Christus') „als anerkanntem Begründer unserer Religion“ unterschieden werden. Er fordert einen Kult, der ohne Verehrung Christi als Gott auskommt. Es ist also besonders die über die Pneumatologie definierte Christologie, die in Bezug auf die kirchliche Gegenwart das Unbehagen der Religionsgeschichtler am Christentum ausmachte. Schon Paul Wernle (*Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen/Leipzig 1901) wirft Paulus vor, alles Heil an die historisierte mythologische Geschichte eines himmlischen Christus gebunden zu haben. Er beurteilt das als jüdische Vergötterung der einmaligen Geschichtstatsache und schließt sich damit Lagarde an, dem Wegweiser so vieler religionsgeschichtlicher Auffassungen. Überdies habe Paulus den Zugang zum Heil durch die Bindung an 'Kirchenzugehörigkeit' und 'Bekenntnis' noch einmal verengt. Dabei wird von Bousset, Wernle und anderen vorausgesetzt, daß Jesus nicht historisch dachte, daß er keine Bindung an die Religionsgemeinschaft forderte. Jesus wird gleichsam im Kirchenkampf als protestantischer Zeuge gegen die „katholische“ Soteriologie und Christologie aufgerufen. Paulus wird dabei durchgehend am 'zeitlosen' und aus der religiösen Umwelt unableitbaren Evangelium Jesu gemessen. Jesus droht geradezu, in historische Isolation zu geraten.

Stets bildete das Berufungserlebnis des Paulus einen Haupt Gesichtspunkt der Argumentation. Wie stellte sich das christologische Problem dar, wenn es nicht um Geltungsfragen, sondern um seine historische Rekonstruktion ging?

- *Zur religionsproduktiven Kreativität in der paulinischen Berufungserfahrung: erfahrungsbezogene pneuma-Christologie oder religionsgeschichtlicher Christusmythos?*

Maßgeblich für die Verhältnisbestimmung von paulinischer Christologie und Pneumatologie blieb lange Zeit ein von Gunkel in seiner Dissertation von 1888 formuliertes Begründungsgefälle: „Die *pneuma*-Lehre ist nicht unter dem Einfluss seiner Christuslehre entstanden, sondern die Christuslehre ist der eigentümlich-paulinische Ausdruck dessen, was der Apostel in der Lehre vom *pneuma* mit Anlehnung an die Anschauungen der Gemeinde behauptet“ (S. 92). Seitdem wurde die Mitte der paulinischen Theologie oft im Anschluß an Gunkel als Geistchristologie profiliert und auf pneumatische Christuserfahrungen zurückgeführt.¹⁶⁹ Hierbei kam nun auch die Frage nach der religionsproduktiven Kreativität des Urchristentums ins Spiel. Gunkel selbst umriß 1903 (S. 89) die maßgebliche Position der Exegese seiner Zeit: „Die kritischen Exegeten der Gegenwart stimmen ... überein, dass diese Christologie im wesentlichen eine *Neubildung* des Paulus sei.“ Die Erfahrung bekam – wie oben dargelegt wurde – den Primat vor der begrifflichen Ausformulierung. Nur über Ort und Anlaß der für maßgeblich gehaltenen Erfahrung(en) herrschte Uneinigkeit. Für Gunkel war 1888 noch einleuchtend, daß das 'Bekehrungs'-Erlebnis des Paulus der alles erklärende Schlüssel sein

¹⁶⁸ Als Religionsgeschichtler war man, mit gewissen Ausnahmen, auf die ich noch zu sprechen kommen werde, 'Jesusaner'. „In der Religionsgeschichtlichen Schule kam es ... sowohl zu offenen Absagen an Paulus wie zu der Erklärung, nur 'mit Jesus' allein sehr wohl Christ zu sein und sein zu wollen“ (Regner 1977, S. 150). Nicht der Christus des Paulus, sondern Jesus sollte Geltung für die Gegenwart haben. Vgl. auch Murrmann-Kahl (1992, S. 371): „Die Religionsgeschichtler nehmen ... global für die Person des Menschen Jesus gegen die traditionelle Christologie Partei.“ Zu den diversen Positionen vgl. Regner 1977, S. 113, 119, 151, 155, 161, 166.

¹⁶⁹ Daß sich das Problem der paulinischen Pneumatologie nicht allein aus der vollständigen oder teilweisen (so Gunkel) Identität von Christus und *pneuma* erklären läßt, sei hier angemerkt. Hier geht es aber darum, das hinter der exegetisch-historischen Fragestellung liegende forschungsgeschichtliche Problem zu verstehen.

müsse: „Die erste pneumatische Erfahrung war eine Erfahrung von Christo. Fortan ist ihm Christus *to pneuma*“ (S. 91). Häufig schloß man sich in der Folgezeit Gunkel an und erklärte die Pneumatologie und die Christologie des Paulus aus diesem einen pneumatischen Erlebnis.¹⁷⁰ Für viele Exegeten blieben aber Fragen offen: Woher wußte Paulus, daß das *pneuma*, das er vor Damaskus erlebte der *Christus* war? War es eine unmittelbar einleuchtende Erfahrung – schon in seiner ‘Bekehrungsstunde’ – oder eine nachträgliche Deutung? Anders gefragt: Waren mit der Erfahrung schon rationale Erkenntnisse mitgegeben oder traten sie erst später in der Reflexion hinzu? *Woher* stammten die Deutungsmuster? Hat Paulus kulturell bereits wirksame mythologische Ideen auf Jesus übertragen? War ein einzelnes psychisches Erlebnis als Erklärung überhaupt hinreichend oder mußte man nicht vielmehr beim kollektiven kultischen Erleben ansetzen? Dies waren Fragen, die die Exegeten fortan beschäftigten. Für die liberale Theologie kann hier Holtzmann genannt werden. Der zweite Band seines Lehrbuches der neutestamentlichen Theologie gilt forschungsgeschichtlich als „der Höhepunkt und Inbegriff der liberalen Paulusforschung“ (Regner 1977, S. 142 mit Literaturangaben). Er stellte bei Paulus eine Identität von Christus und Geist fest und verwies dafür auf das Bekehrungserlebnis (1895 II, S. 88: „Nichts kennzeichnet die Christologie des Apostels so eigentümlich als diese, dem Geburtsmoment seines Christentums entsprechende, Verkettung der Christologie mit der Vorstellung vom Wesen des Geistes“). Daneben verwies er aber auch auf die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der jüdischen Theologie (1895 II S. 92). Bousset plädierte dann neben Heitmüller als erster Forscher entschieden für den Christus-Kult als Entstehungsort der paulinischen Pneumatologie. Auch er betont dabei den Stellenwert der persönlichen (aber nicht auf das Damaskuserleben beschränkbar) Frömmigkeitserfahrungen des Paulus und sieht in ihnen den primären Ausgangspunkt der paulinischen Pneumatologie. Hier wird auf Bousset hingewiesen, weil auch er die religionsproduktive Kreativität in hohem Maße auf Erfahrungen des Paulus und daneben auf kultische Erfahrungen christlicher Gruppen zurechnet. Eigentümlich ist neben diesen Aussagen, die den Erfahrungsbezug der Pneumatologie betonen, noch ein weiterer forschungsgeschichtlicher Befund. In Arbeiten, die den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Christologie thematisieren, wie Gunkels Arbeit *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis NT* (1903), war der Erfahrungsbezug des Damaskuserlebnisses nicht mehr maßgeblich. Betont wird jetzt die *anonyme* Kreativität der Religionsgeschichte und nicht mehr die von Paulus und der aktuellen Erfahrungssituation ausgehende Kreativität. Gunkels religionshistorische Genese überholt die Annahme, Paulus selbst habe die entscheidende Produktivität entfaltet. Zwar wird die Bedeutung der Damaskusvision „für Paulus und damit für die ganze Geschichte des Christentums“ (S. 91) voll anerkannt. Aber Gunkel will nun aus dem Damaskuserlebnis nicht mehr die entscheidenden Einflüsse auf die Theologie der *pneuma*-Christologie ableiten. So fragt Gunkel, „ob es wirklich erlaubt ist, eine geschichtliche Tatsache von so gewaltiger Bedeutung wie diese Christologie von dem einmaligen Erlebnis eines Einzelnen abzuleiten...“ (S. 91). Er habe in seiner Vision etwas gesehen, an das er vorher schon geglaubt habe (S. 90f). „Das Bild vom himmlischen Christus muss schon vor dem N.T. irgendwo bestanden haben“ (S. 93). Das, was im Christentum bedeutsam wurde, sei also eine religionsgeschichtliche Übertragungen von älteren Mythologien. „Die gewaltige Produktionskraft des Urchristentums“ (S. 88) geht zurück auf Vorstellungen einer im späten Judentum sich ausbildenden „synkretistischen Religion“ (ebd., vgl. S. 95).¹⁷¹ Bousset sieht es in seinem Vortrag *Die*

¹⁷⁰ Vgl. als ein Beispiel W. Olschewski, *Die Wurzeln der paulinischen Christologie*, 1909, S. 137f: „Hier in dem Damaskuserlebnis und nur hier allein haben wir den Prototyp jener innigen organischen Verschmelzung von Christologie und Pneumatologie.“

¹⁷¹ Auf die wechselvolle Rezeptionsgeschichte der in der neueren Exegese keinesfalls fraglos hingenommenen Synkretismusthese kann ich hier nicht eingehen (vgl. für die gegenwärtige NT-Forschung: Henning Paulsen, *Synkretismus im Urchristentum und im Neuen Testament*, Gütersloh 1990, S. 34-44; wieder abgedruckt in: ders.;

jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testamen ebenso: „Das Gehäuse ist fertig. Der Jesusglaube brauchte nur einzuziehen“ (Berlin 1903, S. 59).

Dennoch ist diese andere Position in der *Pneumatologie*-Forschung nicht wirksam geworden. *Hier* blieb es beim Primat der (Damaskus)erfahrung. Gunkel ließ 1909 seine Erstlingsarbeit unverändert abdrucken, ohne die neuen Erkenntnisse einzuarbeiten. (An der Grundanschauung halte er noch fest; Vorwort S. III) Man kann also von einer wirklichen Revision nicht sprechen und Gunkel *wollte* auch gar keine Revision (vgl. ebd.). Die Gründe hierfür liegen tief. Im Zusammenhang mit dem hier relevanten Problem soll nur auf einen Aspekt hingewiesen werden: das Verhältnis zwischen dem Konzept der Religionsgeschichte, das ja eigentlich im Sinne der RGS ein geschichtstheologisches Konzept ist, und dem am Phänomen der religiösen Erfahrung orientierten Religionsbegriff. Die Konzeptionen wurden oben beschrieben. Aus Sicht der Religionswissenschaft verursacht das Nebeneinander der beiden Konzepte einen Widerspruch, denn wo liegt denn nun eigentlich die „gewaltige Produktionskraft des Urchristentums“? Im Erfahrungsleben von *konkreten* Persönlichkeiten und *benennbaren* Erfahrungssituationen oder in der *anonymen* Kreativität der Religionsgeschichte? Was hier als Widerspruch herausgearbeitet wurde, hätte ein Religionsgeschichtler allerdings gar nicht als solchen anerkannt. Erst aus der Perspektive eines Religionswissenschaftlers, der mit einem Begriff der Religionsgeschichte im Sinne der Geschichtswissenschaft arbeitet – Geschichte wird hierbei ausschließlich als Verlauf immanenten und bedingt kausalen je unwiederholbaren Geschehens betrachtet, in dem ein Handeln Gottes nicht vorkommt –, müssen die Positionen der Pneumatologie-Forschung und der religionsgeschichtlichen Arbeiten als konträr erscheinen. Den Widerspruch lösen die Religionsgeschichtler durch einen übergeordneten Gedanken: Im Fall beider Konzepte wird die eigentliche Produktivität außerhalb von Geschichte und Kulturen verortet – nicht in der Menschenwelt, sondern bei Gott. In diesem Schnittpunkt außerhalb des geschichtlichen und natürlichen Weltzusammenhanges lösen sich die Widersprüche auf. Der religiöse Erfahrungsbegriff war in der RGS noch geschichtlich und teleologisch (in Hinsicht auf eine ethische Höherentwicklung) relativ offen: In den innerlichen Frömmigkeitserfahrungen von ‘großen’ historischen Persönlichkeiten sah man den biblischen Heiligen Geist in Richtung auf ein Ziel der Religionsgeschichte in Erscheinung treten. Die Erfahrung und das Zeugnis der Person ist der Ort, wo die religionsgeschichtliche Entwicklung spürbar wird: „Gottes Offenbarung erkennen wir in den großen Personen der Religion, die in ihrem tiefsten Innern das heilige Geheimnis erfahren und mit Flammenszungen davon reden“ meint Gunkel.¹⁷² Insofern kann Gunkel in Bezug auf ein Problem wie das Berufungserlebnis des Paulus (die Frage, ob seine Christologie aus der Erfahrung oder der ‘Geschichte’ entstanden ist) sagen, daß ein solches Erlebnis „nicht eine

Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums, WUNT 99, Tübingen 1997, S. 301-309 und Seelig 2001, S. 146f); zur historischen Kritik siehe das oben bereits Gesagte. Ich will nur auf eine systematische Implikation der These, Gunkels Position in der Frage ‘Jesus und/oder Paulus’, aufmerksam machen: Das Neue der Christologie konnte seines Erachtens nicht von Jesus und auch nicht von der Urgemeinde stammen (1903, S. 87). Gunkel schätzt die Wirkung des historischen Jesus auf die spätere Geschichte des Christentums nicht allzu hoch ein, so weit er historisch argumentiert (vgl. Klatt 1969, S. 94). Damit bildet er eine Ausnahme von der üblichen Sichtweise auf die paulinische Christologie. Denn er schiebt die Lösung des christologischen Problems (Jesus und/oder Paulus) noch hinaus (1903, S. 94f). Erst seien noch Forschungen nötig, die zeigen, wie sich Evangelium Jesu und Christologie unterscheiden (94). Aber unabhängig vom Ergebnis steht für ihn fest: Das christologische Problem der Gegenwart läßt sich nicht durch die geschichtliche Relativierung der paulinischen Christologie lösen (vgl. Klatt 1969, S. 96). Anders sieht es Regner (1977, S. 167): Daß Gunkel Paulus für nicht gegenwartskompatibel hielt, hält Regner für wahrscheinlich, auch wenn Gunkel es nicht ausspreche. Wenn ich auch Regner in diesem Punkt nicht uneingeschränkt folge, so ist doch der Befund eindeutig, daß Gunkel Jesus von seiner Synkretismusthese ausspart (S. 88) und man wird fragen dürfen warum.

¹⁷² *Israel und Babylonien*, 1903, S. 36; zit. n. Klatt 1969, S. 98. Vgl. Klatt 1969, S. 99: Geschichtstheologie und Persönlichkeitsmystik weisen bei Gunkel eine große Nähe auf.

wunderbare Projektion seiner subjektiven Erfahrungen sein [kann]“ (1903, S. 90) und gleichzeitig an seiner These vom Primat der Erfahrung festhalten.¹⁷³ Insofern löst sich auch der oft bei Paulus gesehene Gegensatz von begrifflicher Reflexion und Erfahrung auf, weil der wesentliche begriffliche Gehalt von Theologien (hier der *pneuma*-Christologie) der mythenproduktiven Kreativität anonymer religionsgeschichtlicher Entwicklungen (Übertragung alter nicht nur jüdischer Mythologien auf Jesus: Synkretismus) zugerechnet werden kann.¹⁷⁴

Gunkels Geschichtsbegriff und sein Erfahrungsbegriff sind theologisch bedeutsame, für göttliches Handeln offene Begriffe. Ohne seinen theologischen ‘Joker’ (die Verortung religionsproduktiver Kreativität bei einem intentional in der Geschichte wirksamen Geist) müssen wir die Frage nach der Produktionskraft des Urchristentums als Frage nach dem Verhältnis von menschlicher und kultureller Bewußtseinskreativität neu stellen. Ohne das Verbindungsglied der theologischen Grundannahme bleibt es bei zwei konträren Auffassungen, die mehr oder weniger schroff nebeneinander stehen. Genaugenommen überholt auch noch Bousset in seinem *Kyrios Christos* von 1913 seine These vom Primat kultischer Erfahrungen für die Entwicklung der Geistchristologie wieder dadurch, daß er Paulus in die hinter ihm stehende anonyme geschichtliche Bewegung einstellt, indem er nach dem religionsgeschichtlichen Leitbild für die kultische Identifikation von Kyrios und *pneuma* sucht. Er findet es in der anonymen Tradition, in der die hellenistischen Gemeinden schon vor Paulus standen und macht damit sowohl die paulinische als auch die Gemeindeerfahrungen eigentlich wieder zu etwas Sekundärem. Auch diesbezüglich bleibt die Frage: Wo liegt der wirkliche Primat? Zwar stehen im Hintergrund keine normativen Festlegungen. Spätestens seit Boussets *Kyrios Christos* von 1913 war die normative Frage grundsätzlich aus dem Feld der historischen Untersuchung ausgeklammert. Andererseits kursierten konzeptionelle Vorverständnisse, deren vielfältige Bedingtheiten (ich erinnere nur an institutionelle Bindungen) für die Forscher selbst nicht durchschaubar waren. Dazu gehörten, neben dem Geschichts- und Religionsverständnis, auch die hier in Rede stehende Frage nach der religionsproduktiven Kreativität. Es fehlte um 1900 noch eine Kulturtheorie (s. o), die es überflüssig machte, die Kreativität, die religiöse Vorstellungen hervorgebracht hat, entweder auf das ‘geniale Individuum’, in unserem Fall den historischen Jesus, oder bestimmten Sozial- oder

¹⁷³ Das Problem wurde damit anders gelöst, als noch von der liberalen Theologie. Gunkel machte 1903 keinen Unterschied zwischen der Theologie und der Religion des Paulus. Holtzmann dagegen – der wichtigste Vertreter der liberalen Paulusforschung – konnte den Paulinismus aufgrund einer strikten Trennung von Theologie und Religion als eine so phantastische Angelegenheit deuten (vgl. Regner 1977, S. 144), „daß er ihn nicht mehr ernst zu nehmen braucht“. Das schwierige paulinische System „fällt zur weiteren Verarbeitung der Wissenschaft von der Geschichte ... anheim“; es hat nurmehr „theologisch-wissenschaftliches ... Interesse“ (1895 II, S. 225). „Eine andere Sache ist es um die *rein religiöse* Auffassung der Stellung des Christus und der Christenheit zu Gott... Hier, wenn irgendwo, führt durch die verschlungenen Pfade der paulin. Dialektik ein Weg ins Freie der *unmittelbaren religiösen Empfindung*, wie sie Jesus seiner Gemeinde in das Herz gelegt hatte“ (ebd. S. 95). „Der Exeget darf das Gebiet der Theologie verlassen und in den Bereich der Religion vordringen. Dort findet er auch bei Paulus die „Resonanz des Ewigen auf menschlichen Seelengrund.“ In diesem Sinn spricht H. von „Religion“ (ebd. S. 225). Er reißt damit „Theorie und ‘Religion’ auseinander“ (ebd.). In der liberalen Theologie ist der Erfahrungsbegriff also längst nicht so offen für die Geschichtstheologie, wie bei Gunkel. Von Hegelianismus ist hier keine Spur mehr.

¹⁷⁴ Vgl. dagegen die in der vorigen Fußn. umrissene Position der liberalen Theologie, die allerdings auch viele Religionsgeschichtler teilten (vgl. Regner 1977, S. 186f). Wenn 1903 für Gunkel die Religion des Paulus eine mythologische Christologie im vorbezeichneten Sinn war, die im Damaskuserlebnis geschichtstheologisch bedeutsam wurde, dann war 1888 die Religion des Paulus noch wesentlich Pneumatologie. Gunkel erklärt Religion 1888 also noch nicht geschichtstheologisch, sondern eher als Erfahrungstatsache, weil ihm das Konzept der Religionsgeschichte noch fehlte. Gleichwohl fußte der Erfahrungsbegriff der Dissertation auf der ‘neuromantischen’ Überzeugung (Klatt 1969, S. 264; über Ritschls Beziehung zu Schleiermacher; ebd. S. 99), daß jeder Mensch über eine religiöse Anlage, ein ‘Empfangsorgan’ für den göttlichen Geist, verfügt.

Seinsstrukturen zuzuweisen. Die gegenwärtige neutestamentliche historisch-kritische Forschung sieht dieses Problem nicht, da sie die Frage nach der religionsproduktiven Kreativität aus dem eigenen Arbeitsbereich herausgetrennt und der systematischen Theologie zugewiesen hat.¹⁷⁵ Wir sind damit bereits inmitten historisch-epistemologischer Überlegungen.

Historisch-epistemologische Analyse

Um 1900 bildete eine zeittypische Geschichtstheologie die Folie, auf der sich, historisch-epistemologisch betrachtet, der Vergleich zwischen dem 'Supranaturalismus der paulinischen Erlösungsreligion' und dem 'Evangelium Jesu' abspielt: Die paulinische Geistchristologie diente im Vergleich mit Jesus als Kontrast zum privaten, innerlichen und individuell geistigen Christentum moderner Prägung. Daß dabei vormoderne Zustände zum Komparativ von modernen Zeiterscheinungen wurden, war über die RGS hinaus typisch in den Geschichtswissenschaften (siehe oben). Paulus steht in diesem Vergleich auf der Seite des Irrationalen, seine Theologie bildet die synkretistische Schale des Christentums (vertreten durch seine Pneumatologie); er repräsentiert Dogmen, die sich kognitiv dissonant zu modernen Erfahrungswelten verhalten. Wenn die neutestamentliche Geistchristologie als paulinische Neuschöpfung erwiesen wird, so erleichtert dies die Verneinung ihrer Gegenwartsbedeutung. Jesus steht dagegen für eine vernünftige und gegenwartskompatible Religion, repräsentiert 'ewige Werte' und den originalen Kern des Christentums. Beim historischen Jesus „bewegt sich alles um einen aus höchstem religiösen Individualismus geborenen ethischen Imperativ“ wie einmal Gunkel (1903, S. 87) Wernle zustimmend zitiert. Die Festlegung Pauli auf die negative Seite der Unterscheidung 'Jesus und Paulus' fällt allerdings auch in der RGS nicht ganz eindeutig aus. Unter der paulinischen Theologie entdeckt etwa Wernle anhand der Beschreibung der paulinischen Frömmigkeit die paulinische 'Religion'.¹⁷⁶ Begriffe wie 'Gotteskindschaft', 'sittliche Freiheit', die zugleich Inbegriffe der Religion Jesu sind, decken das Befremdliche der paulinischen Theologie dann wieder zu. Grundsätzlich aber übernimmt die fiktive Jesusgestalt quasi eine existenzsichernde Funktion für das moderne Christentum, während Paulus all die Elemente des christlichen Glaubens repräsentiert, die modernen Gebildeten suspekt erscheinen. „Man kann lesen, daß es einen Christen, der wirklich wie Paulus denke, heute nicht gebe und nicht geben könne...“ – so äußert sich Wrede in Absicht der Rechtfertigung seines eigenen Antipaulinismus, der an den Befremdlichkeiten des Supranaturalismus festgemacht werden könne (vgl. Regner 1977, S. 157). So ist auch Boussets Kritik an der paulinischen Vorstellung, wonach das *pneuma* erst von oben herab und von außen herein geschenkt werden müsse, so daß das natürliche sinnliche Wesen davon nichts habe, immer noch vor dem Hintergrund der Rechtfertigung einer modernen Gebildeten gemäßen Jesulogie zu verstehen. Die Grundaussage seiner Kritik, Paulus habe das einfache jesuanische Christentum zu einer „Erlösungs“religion im supranaturalen Sinn ausgestaltet („trüber Dualismus und Pessimismus, der nicht aus der Welt des Alten Testaments und des Evangeliums stammt“), wird ein weiteres Mal auf die Pneumatologie bezogen („Geist und Fleisch werden bei dem Apostel zu absoluten Gegensätzen. ... der Kyrios [tritt] als *pneuma* in absoluten Gegensatz zu allem naturhaft menschlichem Wesen“) – ohne allerdings auf pneumatologische Positionen ganz zu verzichten. Diese finden sich in der Vorstellung eines zwar nicht mehr heilsgeschichtlich verstehbaren, aber noch ziel- und richtunggebenden Geistes in der Geschichte, der sich im Praktizieren moderner Mystik in der bürgerlichen Persönlichkeit verkörpern kann. Das Geistverständnis wird hier Ausdruck moderner Geschichts- und Fortschrittsgläubigkeit um 1900. Harnacks historischer Idealismus, um noch

¹⁷⁵ Deutlich wird das allerdings erst dann, wenn man auch auf dasjenige achtet, was entsprechende Arbeiten nicht thematisieren. Bezeichnend: Horn 1992, S. 338f.

¹⁷⁶ Vgl. *Die Anfänge unserer Religion*, Tübingen/Leipzig 1901, S. 209.

ein weiteres Beispiel anzuführen, repräsentiert eine subtile bürgerlich-protestantische Fortschritts- und Bildungsgeschichte. Judentum und Katholizismus gelten dabei als welthistorisch überholte Kulturepochen (vgl. eben dazu auch Hübinger 1994, S. 174). Geschichte wird noch nicht, wie in der neueren Geschichtswissenschaft, gesehen als das Ineinandergreifen langfristig wirkender, kollektiver Handlungszusammenhänge, an denen eine große Zahl Menschen beteiligt ist und die deshalb kaum noch steuerbar sind.¹⁷⁷

Epistemologisch betrachtet befinden sich die Religionsgeschichtler in einer für ihre Zeit nicht untypischen Zwischenstellung: Einerseits brachte der Übergang von der dogmatischen zur historischen Methode und die damit einhergehende Verwissenschaftlichung der Theologie es mit sich, daß vom persönlichen Glauben des forschenden Theologen an die supranaturalistische Offenbarung Gottes in Christus als Bedingung für die Erforschung der biblischen Texte abstrahiert werden konnte. Der Supranaturalismus war zum bloßen historischen, seiner Unvergleichbarkeit beraubten Faktum geworden. Der Glaube an die Auferstehung eines geistigen Christus wird von den Religionsgeschichtlern als paulinischer Supranaturalismus dem Religionsvergleich ausgesetzt und als nicht originell und nebensächlich dargetan. Andererseits kommt die Metaphysik wieder zu Ehren wo die Religionsgeschichtler aufgrund ihrer innerkirchlichen Bindungen, gleichsam „von Berufs wegen“ abhängig von universitätstheologischen Prämissen sind, besonders dann, wenn es um kirchliche Stellungnahmen zur Gesellschaft geht. Dann „gibt es keinen qualitativen Unterschied zwischen dem Geist Gottes und dem Geist des Menschen. ... In, mit und unter aller Geister-Geschichte ist Gott am Werk, dieser Geist ist hier wie dort derselbe. Die Bestimmung des irdischen Geistes ist die Vollendung zum absoluten, dem göttlichen Geist“ (vgl. die obigen Abschnitte 2.1.5 a-c).

Der Aspekt der Vergeistigung von Geschichte mischt sich gelegentlich mit der Problematik des Nationalismus. So soll etwa nach der Auffassung Wernles der Übergang des Christentums nach Europa „die tiefste innere Umwandlung bewirkt, aus der semitischen eine indogermanische Religion“ erweckt haben (zit. nach Regner 1977 S. 159). Bousset sucht, ähnlich wie Wernle, die Bedeutung des Paulus „in erster Linie“ in der Verpflanzung des Evangeliums „von der semitischen zur indogermanischen Rasse“ (Bousset 1903, S. 216). Der Weltgeist wird in solchen Kontexten gleichsam germanisiert. Die Reformation feiert Bousset als Tat des germanischen Geistes am Christentum (zit. nach Regner 1977, S 169). Im Rahmen der RGS sind solche Ansichten allerdings absolute Randerscheinungen. Der spätere Vergleich wird zeigen, wo sie wirklich zu finden sind. Harnack repräsentiert mit seiner These vom Griechentum bzw. Platonismus an der Wurzel des Christentums und dem Dogma als Werk des griechischen Geistes die eher anzutreffende universalistische Position: Paulus komme für die Hellenisierung bzw. Europäisierung zwar die Vermittlerrolle zu, seine theologische Leistung ist demgegenüber jedoch gleichgültig (vgl. Heckel 1993, S. 147): „Paulus ist es gewesen, der die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt hat“. Auch eine gewisse intellektuelle Bedeutung wird ihm zugesprochen. Seine weltgeschichtliche Bedeutung liege darin, das Evangelium als neue Offenbarungsquelle erkannt, die Überwindung der „Gesetzesreligion“ legitimiert, damit die Universalität des Christentums proklamiert sowie es mit der griechisch-römischen Geisteswelt verknüpft, intellektualisiert und gesellschaftlich überlebensfähig gemacht zu haben (*Das Wesen des Christentums* 1899/1900, S. 111).

¹⁷⁷ Vgl. Christian Meier, *Fragen und Thesen zu einer Theorie historischer Prozesse*, in: *Historische Prozesse*, hrsg. von Karl-Georg Faber und Christian Meier, München 1978, S. 11-66.

e) *Das Heilige und der 'Mana-Komplex' als Geistbegriffe in Abgrenzung zur (Persönlichkeits-)Mystik*

Die Religionswissenschaft um 1900 befaßt sich mit anderen Problemen; sie entwickelt das Konzept des 'Heiligen' und arbeitet über den 'Mana-Komplex'. Welchen Einfluß die Animismus- und die Präanimismustheorie auf das religionsgeschichtliche Geistverständnis ausübte, habe ich oben bereits angedeutet. Insbesondere die urchristliche Vorstellung vom Geist als einer unpersönlichen supranaturalistischen Macht und funktionalen Größe wurde von den Forschern der RGS in diesem Sinne gedeutet und als nicht kompatibel mit einer zeitgemäßen Religiosität aufgegeben.¹⁷⁸ Ergänzungen sind hier zum Begriff des 'Heiligen' zu machen. 'Das Heilige' läßt sich, so wie es um diese Zeit aufgefaßt wird, verstehen als eine apriorische Größe, selbst unabhängig von Erfahrung und Geschichte, aber als Geschichte des Geistes wirksam. Exemplarisch für dieses Verständnis ist besonders Rudolf Ottos' *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1963 [1917])¹⁷⁹: „...Die Geschichte des Geistes ... setzt selber etwas voraus, von dem sie Geschichte sein kann...“ (S. 202f). Gemeint ist damit eben das von Otto als eine Kategorie apriori und sui generis definierte 'Heilige'. In der Religionsgeschichte erweist sich das 'Heilige' aufgrund seiner Apriorität als ein homogenes Phänomen; im religiösen Subjekt ist es das numinose Gefühl, die spezifische religiöse Anlage, die apriorischen Charakter besitzt (vgl. S. 137-142). Aufgrund ihrer Unabhängigkeit von theologischen Vorstellungen, von der bloß empirischen Erfahrung, ihrer Nichtlehrbarkeit und aufgrund ihrer Hinneigung zu etwas außerhalb des Menschen ist die religiöse Anlage beim Menschen aller Zeiten als etwas Transhistorisches und Transsoziales gegeben: „...Auf dem Gebiete des religiösen Gefühles, des religiösen Erfahrens und Hervorbringens ... ist ... die *Anlage* nur als die Empfänglichkeit vorhanden, das heißt als *Erregbarkeit* für Religion, und als das Vermögen eigenen freien Anerkennens und Beurteilens. Das besagt: Allgemeine Anlage ist der 'Geist' nur in der Form des 'testimonium spiritus'“ (204). Seine höchste Stufe der Ausprägung ist „die desjenigen, der einerseits den Geist in der Fülle hat und der andererseits zugleich selber in Person und Leistung zum Objekte der Divination des erscheinenden Heiligen wird. Ein solcher ist mehr denn Profet. – Er ist der Sohn“ (205). Der Begriff des Heiligen wurde forschungsgeschichtlich jedoch erst zu dem Zeitpunkt wirklich relevant, als jene geschichtstheologischen und teleologischen Varianten des deutschen protestantischen Geistbegriffes nach und nach aufgegeben wurden, die die rein geschichtliche Apologie des Christentums betrieben als des Höhepunktes „des religiösen Geistes unserer Gattung, auf dessen Bildung die ganze Geschichte der alten Welt hinstrebte“ (Gunkel 1910, S. 95).¹⁸⁰ Der auf bestimmte

¹⁷⁸ Vgl. zur Rezeption Tylors und Marets die Artikel in der ersten Auflage der RGG: Martin Rade, *Art. Animismus*, Bd. I (1909), Sp.488-493; Hugo Großmann, *Art. Mantik, Magie, Astrologie*, Bd. IV (1913), Sp.125-135, bes. 126. Deutlich auch Bousset, 1965 (1913), S. 110f: Die populären Vorstellungen im Urchristentum seien nackter Animismus. Vgl. allg. weiterhin Carsten Colpe, Hg., *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt 1977. Zu Marrets Mana-Konzept vgl. Kippenberg 1997, S. 177-182, zu R. Otto, Söderblom und van der Leeuw ebd. S. 249-258. Die Bezüge des schwierigen Weberschen Charisma-Begriffes zu Forschungen über das 'Heilige' und das 'Mana' klärt z. B. Martin Riesebrodts Aufsatz *Charisma* in: Hans G. Kippenberg und Martin Riesebrodt (Hgg.) *Max Webers 'Religionssystematik'*, Tübingen 2001, S. 151-166. Vgl. die obigen Ausführungen zum Charisma-Begriff.

¹⁷⁹ Als Beispiel für eine ältere Untersuchung, die um das Problem unkörperlicher verursachender Mächte kreist und die zeitgenössischen Forschungen dazu reflektiert, nenne ich den Aufsatz *Die Selbständigkeit der Religion* von Ernst Troeltsch (Teil I 1895, S. 393ff; vgl. ebd. S. 410).

¹⁸⁰ Wie konnte man angesichts der weit verbreiteten Wahrnehmung eines *Verfalls* des Transzendenten (Entkirchlichung, Entchristlichung, Technisierung aller Lebensbereiche waren begriffliche Foki dieser Wahrnehmungen) ernsthaft mit der geschichtlichen Offenbarung des Gottesgeistes in Form einer *Höherentwicklung*, eines Aufstiegs rechnen? Die Ernüchterung vollzog sich indes in Etappen. Das idealistische Geistverständnis

geschichtliche Persönlichkeiten bezogene und von christlichen Bindungen nicht freie Begriff 'Mystik', wie die RGS ihn verstand, ist daher vom 'Heiligen' zu unterscheiden. Die Kategorie des 'Heiligen' ist in diesem Kontext gleichsam eine Weiterentwicklung der protestantischen 'Persönlichkeits-Mystik'. Erst in dieser Form entfaltet der Mystikbegriff das Potential des apriorisch Universellen, das ihm innewohnt, aber nicht vollständig zur Geltung kommen konnte, weil der Begriff noch im Kontext einer Vollendung der lutherischen Reformation des Christentums verstanden wurde: Man meinte, das Christentum würde seine Absolutheit in der Geschichte erst zur Erscheinung bringen können, wenn geschichtlich *zufällige* Dogmen und Theologien abgestreift würden, so daß nur noch das geschichtlich *Notwendige* am Christentum übrig bliebe. Der Mystikbegriff war noch kein übergeschichtlicher Begriff, sondern hing am Gedanken des geschichtlichen Apriori des normativen Historismus und dem Problem vollständiger historischer Induktion, d. h. der Trennung des Notwendigen von allem Zufälligen. Auf der Ebene persönlicher Erfahrung sind die Begriffe 'Mystik' und 'das Heilige' noch geprägt von dem oben geschilderten protestantisch-individualistischen Frömmigkeitsverständnis. Die Transformation der Tradition in Mystik bei Troeltsch war erst ein zaghafter Versuch, mit den Aporien des Historismus¹⁸¹ und der Leben-Jesu-Forschung fertigzuwerden, die in die Notwendigkeit mündeten, den modernen Persönlichkeitsbegriff und ein fiktives Jesusbild zu verknüpfen, um einen Prototyp der Verkörperung dieser Art von Mystik zu gewinnen; denn nun bedurfte man „*nicht* von vornherein notwendig der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu und ihres Heilswerkes" (Troeltsch 1969 [1911], S. 136).

In Frankreich nahm die Diskussion um das 'Heilige' andere Bahnen, die dann auch bald in den deutschen Wissenschaftsbetrieb einmündeten. Emile Durkheim versuchte in *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, (1994 [1912]), von der Verwendung religiöser Traditionsbegriffe los zu kommen und auf theoretischem Reflexionsniveau zu entschlüsseln, welche Modelle und elementaren Formen sich hinter den traditionellen Aussagen verbergen. Seine vergleichende Methode erfordert die Auflösung in grundlegende Modelle (vgl. ebd. S. 22). Die Selbstbeschreibung der Betroffenen ist für ihn dabei unerheblich (vgl. ebd. S. 535). Bei Durkheim stehen Begriffe wie 'mana' oder 'das Heilige' für positiv, d. h. integrativ wirkende soziale Energien, deren Quelle die Gesellschaft als System handelnder Kräfte ist (ebd. S. 596): Wenn man von den Erklärungen der Betroffenen abstrahiert, dann stehen diese Kräfte für soziale Notwendigkeiten und Zwänge, die Denken, Handeln und Verhalten von Individuen apriori auf vorgegebene Bahnen zwingen und lose verbundene Individuen überhaupt erst zu Gruppen zusammenschließen. Wichtigster Kandidat für die Vorstellungen, hinter denen man soziale Energie vermuten darf, sind für Durkheim – neben dem Totemismus- und Mana-Komplex – die Geist- und Seelenbegriffe.

Die in den Abschnitten 3.1 a-e dargestellten Geistbegrifflichkeiten der Exegeten basieren letztlich auf der Annahme einer Wechselwirkung des *menschlichen* Geistes mit einem in der Geschichte wirksamen *transzendenten* Geist (mit Ausnahme der in diesen und schon den vorigen Abschnitten kontrastierend gegenübergestellten Konzeptionen von Reitzenstein,

wurde mit Verzögerung aufgegeben. Wenigstens in großen geschichtlichen Persönlichkeiten wollte man noch eine Entfaltung des Geistes erkennen. Stärkeres Gewicht bekam daneben das Problem, wie man angesichts der langsam einsetzenden religiösen Pluralisierung (Zunahme von Austritten aus den Landeskirchen, intellektuellenreligiöse Begeisterung für nichtchristliche Religionen) noch von einer Absolutheit des Christentums sprechen konnte.

¹⁸¹ Zur Krise des Historismus vgl. Wolfgang Hardtwig, *Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus*, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2001, München 2002, S. 47-75. Eine wirkliche Abkehr vom Historismus vollzog sich in der protestantischen Theologie indes erst in den 1920er Jahren (vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Die 'antihistoristische Revolution' in der protestantischen Theologie des zwanziger Jahre*, in: J. Rohls/G. Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Festschrift W. Pannenberg*, Göttingen 1988, S. 377-405).

Nietzsche, Rohde, Weber und Durkheim). Am Beispiel von Ernst Troeltsch werden diese geisttheoretischen Grundlagen der theologischen Konzeptionen im Umfeld der RGS in einem späteren Abschnitt noch weiter herausgearbeitet werden. Thematisch wird die von Troeltsch behauptete Entfaltung eines transzendent-geistigen, in Wechselwirkung mit dem menschlichen Geist stehenden Prinzips in der Religionsgeschichte sein, deren Erfassung als Aufgabe des Religionshistorikers, bzw. des Religionsphilosophen betrachtet wird. Es wird sich dabei zeigen, daß diese Wechselwirkung nur auf Grundlage des Postulats von Instanzen im menschlichen Bewußtsein wie einem „religiösen Apriori“, einem religiösen „Urdatum des Bewußtseins“ u. ä. behauptet werden kann. Der historisch-epistemologische Gehalt der Position Troeltschs läßt sich allerdings erst im Kontext seiner *philosophischen* Überlegungen verstehen. Ich verweise daher auf den entsprechenden Abschnitt im Anschluß an die Darstellung philosophischer Geistbegrifflichkeiten. Diese gliederungstechnische Einordnung ist sinnvoll, da Troeltsch sich explizit mit der Philosophie seiner Zeit auseinandersetzt.

4. Die Geistbegrifflichkeiten der Philosophie und ihre historisch-epistemologische Bewertung

Die philosophischen Varianten kulturell maßgeblicher Geistbegrifflichkeiten sind um 1900 äußerst vielfältig. Sie sollen hier nur ansatzweise und mit einem Schwerpunkt auf ihrer historisch-epistemologischen Wertung (im Kontext philosophischer Strömungen des „langen 19. Jahrhunderts“¹⁸²) dargestellt werden.¹⁸³

a) Philosophische Verhältnisbestimmung zur Vorstellung externer Geistwesen

Seit der Epoche der Aufklärung setzte sich in der Philosophie eine im Vergleich mit der Theologie sehr viel kritischere Verhältnisbestimmung zur Geistbegrifflichkeit durch. Ein grundsätzlicher Zusammenhang mit dem veränderten geistigen Klima der Aufklärung ist unverkennbar. G. E. Lessing bemerkt in seiner *Hamburgischen Dramaturgie* (hrsg. von K. Wölfel, Frankfurt a. M. 1986, S. 59) – um dafür ein Beispiel zu geben: Als Voltaire in seinem Schauspiel *Semiramis* den Geist eines assyrischen Königs erscheinen ließ, „schrie und schrieb [man] von allen Seiten ... daß man an Gespenster nicht mehr glaube und daß die Erscheinung der Toten, in den Augen einer erleuchteten Nation, nicht anders als kindisch sein könne.“ Dem Kampf gegen den als überbordenden Irrationalismus empfundenen Geisterglauben wurde von der Aufklärung besondere Bedeutung beigelegt.¹⁸⁴ In dieses Klima fällt, verbunden mit dem Namen Kant, eine erkenntnistheoretische Zäsur, die für viele Philosophien des Geistes um 1900 grundlegend ist. Ihre Bedeutung kann kaum zu hoch eingeschätzt werden. Kant weist in seinem Angriff auf Swedenborg nach, daß ein geistig gedachtes Wesen niemals sicher gewußt, sondern allenfalls behauptet werden kann, da der „philosophische Lehrbegriff von geistigen Wesen“ vollendet nur negativ zu bestimmen ist „indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt, und uns überzeugt: daß die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze alles sein, was uns zu erkennen vergönnet ist, das Principium des Lebens aber, d.i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern es vermutet, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hiezu in unseren gesamten Empfindungen anzutreffen sein.“¹⁸⁵ Kant faßt deswegen einen Beschluß von großer Tragweite für die nachfolgende Philosophie: „Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufig Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet beiseite. Sie geht mich künftig nicht mehr an“ (ebd.). Kant betrachtet das Metaphysik-Problem dann in seiner *Kritik der reinen Vernunft* erstmals erkenntnistheoretisch bzw. erkenntniskritisch. Diese Position wird noch in der vom Neukantianismus beherrschten Philosophie um 1900 maßgeblich sein, wie überhaupt Kant im Neukantianismus

¹⁸² Der Begriff stammt von Jürgen Kocka und meint die Zeit zwischen 1789 und 1917. Man sollte die Philosophie um 1900 nicht anders als im Rahmen einer Epoche betrachten, deren Grundlagen hundert Jahre und länger zurückliegen. Einführend in die Philosophie dieser Epoche vgl. stellvertretend für viele: Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M. 1983 und Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. 2, München 1996.

¹⁸³ Einen ersten Überblick gibt der Artikel *Geist*, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp. 154-204, aus dem im Folgenden relevante Stellen zitiert werden.

¹⁸⁴ Vgl. Norbert Hinske, *Die Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in: Raffael Ciafardone (Hg.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart 1990, S. 407-458, hier S. 433. Siehe auch Kondylis 2002, S. 36-41 u. ö.

¹⁸⁵ *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*, 1766; Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Bd. I, Darmstadt 1983 [1960], S. 963.

bewußt antimetaphysisch interpretiert wird.¹⁸⁶ Gemäß metaphysischem Denken sind Materie und Leben – dem Prinzip von Konzept und Ausführung folgend –, auf eine komplexere Ursache zurückzuführen und entwickeln sich auf ein letztes Ziel hin. Weiterhin besitzen die Gegenstände der Wirklichkeit nach diesem Denken einen unveränderlichen Wesenskern, der sich *erkennen* läßt, wenn man die Dinge unter Vermeidung von Sinnestäuschungen nur genau beobachtet. So wie die Dinge eine Substanz (griechisch: *ousia*) haben, hat auch die komplexere Ursache von Materie und Leben ein Wesen – nein, sie *ist* ein Wesen, das Wesen allen Seins. Die Metaphysik ist ihrem traditionellen Anspruch nach eine Ontologie – aber auch eine Erkenntnistheorie: Wenn wir das ‘Sein’ nicht richtig, d. h. als etwas seinem Wesen nach Geistiges erfassen, stehen wir in der Gefahr, ein falsches Leben zu leben (vgl. Mader 1992, S. 12-15). Seit Kant haben wir Probleme mit dieser ontologischen Grundannahme der Metaphysik: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten.“ Kant argumentiert umgekehrt: „Man versuche es ... einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten...“ (KdV BXVI). Kant meint, wir konstituieren die Wirklichkeit mithilfe unseres durch die ‘Sinnlichkeit’ lediglich restringierten transzendentalen Bewußtseins als Erfahrungsgegenstand, ohne jemals die Wirklichkeit „an sich“ erreichen zu können. Alle unsere Erkenntnisse sind insofern Konstruktionen. Er nimmt damit Positionen des modernen Konstruktivismus vorweg. Es erscheint nach Kant zwecklos, nach dem beobachtungsunabhängigen „Wesen“ der Wirklichkeit, bzw. nach ihrem beobachtungsunabhängigen Sein zu fragen. Man stößt bei seiner Suche immer auf Beobachtungen – und seien es die Beobachtungen der eigenen Gedanken. Die Identität der äußeren Wirklichkeit mit dem geistigen Sein wird damit bestritten; ‘Geist’ wird als ‘Vernunft’ in das Subjekt hineinverlegt.¹⁸⁷ In seiner *Kritik der reinen Vernunft* beschäftigt sich Kant unter diesen grundlegenden neuen Voraussetzungen auch mit der Vorstellung göttlicher Kausalität.¹⁸⁸ Kausalität ist transzendentalphilosophisch eine Konstruktion des menschlichen Erkenntnisapparates, es gibt sie nach Kant nicht „an sich“. Damit werden die bis Kant maßgeblichen Argumentationen der Metaphysik außer Kraft gesetzt, die auf der Grundlage einer „an sich“ gegebenen Kausalität ein geistiges Wesen als letzte Ursache der Welt voraussetzen. Erst seit Kant wurde die erkenntnistheoretische „Grablegung“ der klassischen Schulmetaphysik organisiert, die grundsätzlich noch auf dem Niveau der zwei Geistmodelle argumentierte, die Aristoteles im Rahmen seiner philosophischen Metaphysik beschreibt.¹⁸⁹ Erstmals kam es mit Kant auch zur Auseinandersetzung mit der Pneumatologie der schulphilosophischen Psychologie (z. B. vertreten durch Wolff und Baumgarten). Die spätere Philosophie weitet den Kantischen Standpunkt explizit auf die Gottesvorstellung aus, wurden doch Gott und Geist in der philosophischen Tradition schon lange gleichgesetzt.¹⁹⁰ Eine fraglos und objektiv

¹⁸⁶ Vgl. W. Flach/H. Holzhey (Hgg.), *Erkenntnistheorie und Logik in Neukantianismus*, Hildesheim 1980; G. Lehmann, *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin 1931.

¹⁸⁷ Vgl. Mader 1992, S. 12f. Kants Metaphysikkritik wird uns in diesem Abschnitt im Zusammenhang mit den weiter unten zu behandelnden Philosophien des Geistes noch einmal beschäftigen. Das gilt auch für den Begriff der Metaphysik und ihren Zusammenhang mit philosophischen Geistkonzepten.

¹⁸⁸ Ich greife diesen Aspekt deswegen hier heraus, weil der Begriff der *kausalen* Verursachung von zentraler Bedeutung in der klassischen Geistmetaphysik ist.

¹⁸⁹ Das Prinzip, welches „als erstes von allem alles bewegt“ (*Metaphysik 1070b, 35*) und die Vernunft (*nous*), die sich selbst denkt. (*1072b, 20*). Einen *antiken* Versuch der Systematisierung der hellenistischen Metaphysik finden wir bei Proklos, *Elemente der Theologie* (ed. E. R. Dodds, 1933, 1963, 1992; vgl. S. X, XVII, 187).

¹⁹⁰ „*Pneuma ho theos*“ – philosophiegeschichtlich an prominentester – und wirkungsgeschichtlich weitreichendster Stelle findet sich diese Gleichsetzung bei Aristoteles. (Die Wortverbindung „*ho theos ... nous estin*“ kann sowohl mit „Gott ist Geist“ als auch „Gott ist Vernunft“ übersetzt werden. Implizit findet sie sich in der Meta-

vorausgesetzte, geistig vorgestellte Gottesexistenz – eine Grundannahme der idealistischen Metaphysik – war damit erkenntnistheoretisch unmöglich geworden. Vorbei die Zeit metaphysischer Gottesbeweise. Wer Gott beweisen will, begeht nach Kant einen Kategorienfehler; er externalisiert und verobjektiviert die Kategorie der Kausalität, die ihren wirklichen Ort im Subjekt hat.

Wohlgermerkt erbrachte Kant nicht den Beweis der *Nicht*existenz des „großen Geistes“ Gott (Negatives läßt sich nicht beweisen!). Damit blieb noch genug Raum für die Umformung metaphysischen Denkens in idealistische Geist(wesen)vorstellungen und auch die Zeit der Metaphysik war mit Kant nicht vorbei, zumal die Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnistheorie nicht per se plausibel sind.¹⁹¹ Es war Konsens der deutschen idealistischen Philosophie, daß das Denken des Absoluten mit seinen Totalitätsbegriffen nicht von selbst und notwendigerweise zu unauflösbaren Antinomien führen müsse. Trotz Kants Destruktion der spekulativen Metaphysik versuchten sich Fichte, Schelling und Hegel an einer Neubegründung der spekulativen Theologie und bauten dabei an prominenter Stelle den Geistbegriff als Definiens des Absoluten ein. Insbesondere Hegels Geist-Philosophie wirkte indirekt auf den Historismus um 1900 und auf idealistische Formen des philosophischen Geistverständnisses um 1900. Das Spektrum der unter seinem Einfluß stehenden Philosophen reicht von H. Taine, R. Eucken, W. Wundt, Ch. S. Peirce bis W. Dilthey.¹⁹² Uns interessiert die Hegelsche Philosophie hier nicht zuletzt wegen der theologischen Anknüpfungen, auf die bereits hingewiesen wurde. Im weitesten Sinne führen auch esoterische Bewegungen der Jahrhundertwende den Idealismus Hegels fort, indem sie die Kausalerklärung der Welt durch die Naturwissenschaften in Frage stellen und an ihre Stelle Geistprinzipien setzen. Hegel ersetzte die Kantische Reflexionsphilosophie durch eine Philosophie des Geistes, die dem nicht mehr kritischen Grundsatz folgt: „Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte“ heißt es in der *Berliner Antrittsvorlesung* vom 22.10.1818. So weiß Hegel Vieles vom Werden des absoluten Geistes und der Geburt des reinen Begriffs zu berichten. Er umschreibt das religionskritische Reflexionsniveau der Aufklärung im Kontext des Begriffes der „Entfremdung“ des Geistes. Die Aufklärung kam zu der Einsicht: Der Geist, dessen Ziel das eigene Wesen ist, die absolute Identität mit sich selbst, verlagere sein Wesen aus sich heraus und setze es als „Substanz“ sich entgegen: „Gegen den Glauben als das fremde jenseits liegende Reich des *Wesens* gekehrt, ist die *Aufklärung*. Diese vollendet auch an diesem Reiche, wohin sich der entfremdete Geist, als in das Bewußtsein der sich selbst gleichen Ruhe rettet, die Entfremdung“.¹⁹³ Die Stufe der Kritik ist mit der „reinen Einsicht“ erreicht. Der Glaube muß zur reinen Einsicht werden, um zu verstehen, daß der Glaubensinhalt nichts anderes ist als das reine Selbst. Der Glaube denkt, das absolute Wesen sei ein Jenseitiges (*Phänomenologie* S. 353: „... dem einzelnen Selbstbewußtsein bleibt notwendig das Reich des reinen Denkens ein Jenseits seiner Wirklichkeit...“); die reine Einsicht dagegen weiß, daß es das eigene Selbst ist

physik XII, 7. Explizit steht sie im Fragment *Über das Gebet*, in: *Aristoteles Fragmenta Selecta* [SCBO], W. D. Ross (Hg.), Oxford 3. Aufl. 1964, S. 57.) Für die christliche Wirkungsgeschichte ist vor allem Joh 4,24 relevant. Im 19. Jahrhundert begegnet die Gleichsetzung von Geist und Gott vornehmlich in der idealistischen Philosophie (vgl. Odo Marquard, *Art. Geist. VII Der Geistbegriff von Kant bis zum späten Schelling*, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp. 182-191, hier 190) oder bei Gustav Claß, einem Lehrer Ernst Troeltschs (dazu Drescher 1991, S. 30f).

¹⁹¹ Vgl. Gernot Böhme, *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1986, S. 199.

¹⁹² Vgl. dazu F. Fulda; *Art. Geist. Die Wirkungsgeschichte von Hegels Geist-Begriff*, in: Ritter, J. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp. 197-199.

¹⁹³ *Phänomenologie des Geistes*, zit. n. der Ausgabe Meiner, Hamburg 1988, S. 321f i. V. m. S. 288f; Zit. S. 322.

(ebd. S. 355: „Was ... dem Ich das Andre ist, ist nur das Ich selbst“). Doch betrachtet Hegel die erkenntnistheoretischen Positionen der Aufklärung kritisch: „Die Aufklärung, die sich für das Reine ausgibt, macht ... das, was dem Geiste ewiges Leben und heiliger Geist ist, zu einem wirklichen *vergänglichem* Dinge, und besudelt es mit der an sich nichtigen Ansicht einer sinnlichen Gewißheit, – nach einer Ansicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden ist...“ (ebd. S. 365; vgl. zum ‘heiligen Geist’ im Christentum S. 352f: „Rückkehr dieses entfremdeten Selbst und der erniedrigten Substanz in ihre erste Einfachheit, erst auf diese Weise ist sie als Geist vorgestellt“). Der Anthropomorphismus (die Vergegenständlichung des Geistes, die Hegel hier als Ansatzpunkt der aufgeklärten Religionskritik im Blick hat) gehöre also nicht zur Kernsubstanz des Glaubens. Im Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes* umschreibt Hegel den eigentlichen Gehalt des christlichen Glaubens, den die Aufklärung verkannt habe: Es sei die Abkehr von einem jenseitigen göttlichen Wesen, bzw. der Glaube an einen Mensch gewordenen Gott. „Dies, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins *an sich* und damit auch für sein *Bewußtsein* gegeben, erscheint nun so, daß es der *Glauben der Welt* ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein d. h. als ein wirklicher Mensch *da ist* ... Die Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion“ (ebd. S. 494, vgl. S. 495).¹⁹⁴ Es ist hier kein Platz, den schwierigen Gedankengang Hegels genauer nachzuzeichnen.¹⁹⁵ Nur noch einen Unterschied zu früheren Philosophien des Geistes möchte ich benennen. Wenn Hegel, wie in den zuletzt zitierten Stellen, über die christliche Offenbarung schreibt, so faßt er diese nicht statisch-metaphysisch als unverrückbare zeitenthobene Wahrheit auf, sondern als Moment der Entfaltung des Geistes innerhalb geschichtlicher Stadien auf seinem Weg zur Vollendung. Die „Bewegung durch sich selbst hindurch macht seine Wirklichkeit aus ... er ist das Subjekt der Bewegung, und er ist ebenso *das Bewegen* selbst...“ (ebd. S. 513). Die Wirklichkeit wird bei Hegel erstmals konsequent als Prozeß aufgefaßt (im Gegensatz zu allem Substantiellen das verharret). Der Geist kommt in mehreren Entwicklungsstufen (im Subjekt, in der Natur und in der Geschichte) zu sich selbst, ist mithin „das absolute *Sichselbstbestimmen*“¹⁹⁶ – bzw. ein unendlicher Prozeß des Sich-selbst-Bestimmens mit einer implizit geschichtlichen Dynamik. Die Bestimmung des Menschen wird als eine Kreativität verstanden, die sich selbst organisiert und dabei kulturell und nicht bloß individuell zu denken ist. Die Menschheit erlangt im Laufe ihrer Geschichte das Wissen ihrer selbst und kommt so zur Selbstbeziehung. Festzuhalten bleibt, daß in diesem Prozeß kein Schöpfergott wirkt, sondern eine Entfaltung des Bewußtseins stattfindet. Doch war Hegels Sprache dunkel genug für eine orthodoxe Interpretation seiner Geist-Philosophie, waren es doch im Laufe der Wirkungsgeschichte Hegelscher Philosophie neben „rechtshegelianischen“ Philosophen wie Kuno Fischer, Eduard Gans und Karl Rosenkranz auch immer wieder Theologen, die sein Gedankengut bemühten. Auch die RGS gehörte zu den „produktiven“ Rezipienten Hegels.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Vgl. ebd. S. 512: „Ebendamit ist auch das *erste Element, das reine Denken* und der in ihm ewige Geist nicht mehr jenseits des vorstellenden Bewußtseins noch des Selbsts... es stirbt ... die *Abstraktion* des göttlichen Wesens... Es ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß *Gott selbst gestorben ist*.“ Die dem Bewußtsein gegenüberstehende Substanz wird zum Subjekt.

¹⁹⁵ Vgl. dazu z. B. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

¹⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke, hrsg. v. Hermann Glockner, Stuttgart 1929, § 442, Zusatz 301.

¹⁹⁷ Klatt 1969, S. 97 spricht vom „Hegelsche[n] Unterbau des theologischen Denkens der RGS und besonders Gunkels.“ ebenfalls herausragend: Ernst Troeltsch, der sich einerseits kritisch „gegenüber einer von Hegel bestimmten Theologie“ äußert (vgl. seine Hegel-Kritik: „Logisierung des Wirklichen“; Drescher 1991, S. 52-

Die Geist-Philosophie Hegelschen Typs läßt sich allerdings ebenso gut auch religionskritisch interpretieren oder weiterentwickeln. So radikalisiert der ehemalige Hegelschüler Ludwig Feuerbach die erkenntniskritische Position der Destruktion spekulativer Metaphysik und versteht geistige Wesen (vornehmlich Gott) konsequent als Externalisierungen des menschlichen empirischen Bewußtseins. Seine Philosophie fällt in die große Zeit der materialistischen Inversionen nach der Epoche des Idealismus: Der Mensch schuf Gott zu seinem Bild und das Wissen der Menschen von Gott ist in Wirklichkeit das Wissen des Menschen um sich selbst. Historisch geht diese Position auf Friedrich Karl Forberg (1770-1848), einen Schüler und Freund J. G. Fichtes, zurück. Auch Fichte selbst, der einen als Bekenntnis zum Atheismus auslegbaren und deswegen sehr gewagten Artikel Forbergs in seinem *Philosophischen Journal* abdruckte, teilt diese Position. Deutlich ist auch bei ihm die Religionstheorie Feuerbachs vorgebildet: In seinem den Atheismusstreit auslösenden Artikel *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* von 1798, als Einleitung zu Forbergs freigeistiger Provokation geschrieben, heißt es: „Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennengelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber diese ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung dieses Prädikats zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt.“¹⁹⁸ Fichtes Gedanke fand seine größte philosophie- und theologiegeschichtliche Wirksamkeit sowie systematische Ausarbeitung indes erst durch Feuerbach und später Nietzsche.¹⁹⁹ Die Folgen dieser Kritik des traditionellen Theismus sind kaum zu überschätzen.²⁰⁰ Feuerbach kehrt jedoch nicht einfach zu einem metaphysischen Materialismus alter Prägung zurück, der die Materie als erste Ursache ansieht und beobachtungsunabhängige Feststellungen über die Gesetzmäßigkeiten der Materie zu treffen wagt. (Wir kennen vor allem die epikuräische Variante solcher Metaphysik, die vor Kant z. B. noch von Lamettrie vertreten wurde.) Dieser Materialismus würde Materie an die Stelle geistiger Größen setzen und übersehen, daß er selbst nur eine Interpretation der Wirklichkeit ist, ein Konzept des Subjektes. Nach Kant war es akademischen Fachphilosophen nicht mehr möglich, eine solche Position zu beziehen. Selbst einer der Wegbahner des populärwissenschaftlichen Materialismus und Beteiligten am sogenannten ‘Materialismusstreit’ in den 1850er bis 1860er Jahren, Jacob Moleschott, behauptete trotz seiner materialistischen Position im Sinne des deutschen Idealismus, die Dinge würden nur durch die Wahrnehmung existieren.²⁰¹ An der Auseinandersetzung mit der idealistischen

54), andererseits doch aber auch wieder in der Nähe Hegels (und Schellings) steht (ebd. S. 139, 154). Dazu unten.

¹⁹⁸ In: *Philos. Journal VIII*, 1798, 16 = *Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismusstreit*, ed. H. Lindau 1912, S. 34.

¹⁹⁹ Zu Berührungen des Letzteren mit Feuerbach vgl. Pannenberg 1967, S. 353.

²⁰⁰ Vgl. dazu die drei Aufsätze von Wolfhart Pannenberg *Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung* in: *Zeitenwende* 34, 1963, S. 597-608; wieder abgedruckt in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, S. 347-360; *Die Frage nach Gott* in: *Evangelische Theologie* 25, 1965, 238-62; wieder abgedruckt in: ders. a. a. O., S. 361-386 sowie *Der Gott der Hoffnung* in: Blochfestschrift: Ernst Bloch zu ehren, hrsg. v. Siegfried Unseld, 1965, S. 209-25; wieder abgedruckt in: ders. a. a. O., S. 387-398. Fichtes „Position gegen den Theismus ist nie mehr überholt worden“ und erweist alle Begriffe, die Gott als personales Bewußtseinswesen sehen, als am Menschen gewonnene Vorstellungen (ebd. S. 357; vgl. S. 381, Fußn. 39 und S. 388).

²⁰¹ Vgl. Frederick Gregory, *Scientific Materialism in 19th Century Germany*, Dordrecht/Boston 1977, S. XVII, 9, 61, 145, 157f; Schnädelbach 1983, S. 102, 105; zu den gesellschaftsgeschichtlichen Rahmenbedingungen des

Erkenntnistheorie kam kein Denker des Materialismus mehr vorbei. So geht Feuerbach im Anschluß an Kant vom „Subjekt“ aus, aber (und dies ist eine Neuerung) im Rahmen einer anthropologischen Neubestimmung des Begriffes.

Der philosophiegeschichtliche Kontext dieser Transformation ist die nach Hegel fortschreitende Metaphysikkritik.²⁰² Mit Kant wird die „ontologische“ Voraussetzung einer „objektiven“ Logizität des Wirklichen bestritten. Kant und auch Hegel, der eine letzte große Synthese von Substanzmetaphysik (der Gleichsetzung von ‘Sein’ und ‘Geist’) und moderner Bewußtseinsphilosophie versuchte („Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich“²⁰³), werden aber dahingehend noch überboten, daß der Mensch nicht mehr als ein Wesen gedacht wird, dem Vernunft zukommt. (Prinzip der Philosophien von Kant bis Hegel war noch ganz selbstverständlich die ‘Vernunft’/der ‘Geist’ als über das Physische hinausgehende Größe.) Die Kritik am seiner selbst gewissen Subjekt (genauer: der Annahme der Möglichkeit von Selbsterkenntnis und der daraus abgeleiteten Forderung nach „vernünftiger“ Selbstverwirklichung, z. B. in Form der Sicherstellung wahrer Erkenntnis als Grundlage von Lebensführung und Lebensplanung) bekommt durch die Einsicht Auftrieb, daß der Gebrauch der Vernunft von Bedingungen abhängt, die sie selbst nicht aufzuheben vermag: Sie ist an die Bedingung der Leiblichkeit, an kulturelle und soziale Strukturen, allgemein an die Kontingenz von Entwicklungen, bzw. von geschichtlichen Prozessen gebunden. Man vergleiche als nur *ein* Beispiel die Auseinandersetzung Feuerbachs mit der idealistischen Erkenntnistheorie und deren anthropologische Umkehrung in ein dialogisches Verhältnis zwischen ‘Ich und Du’, das sich an der *sinnlichen*, gefühlhaften Erfahrung orientiert: „Wenn die alte Philosophie sagte: Was nicht gedacht ist, das ist nicht, so sagt dagegen die neue Philosophie: Was nicht geliebt werden kann, das ist nicht.“²⁰⁴

Feuerbach schafft in diesem Rahmen einen Materialismus mit anthropologischer Ausrichtung – um 1900 eine viel diskutierte Position im philosophischen (und theologischen) Diskurs: „Gott ... ist das vergegenständlichte Wesen des Verstandes“ führt er etwa in *Das Wesen des Christentums* (hrsg. von Heinrich Schmidt, Leipzig 1923 [1841], S. 63) aus. „Der ‘unendliche Geist’ ... ist ... nichts anderes, als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit ... abgesonderte Intelligenz, – die Intelligenz für sich selbst gesetzt oder gedacht. Gott, sagten die Scholastiker, die Kirchenväter, und lange vor ihnen schon die heidnischen Philosophen, Gott ist immaterielles Wesen, Intelligenz, Geist, reiner Verstand. ... Gott ... als ein nur denkbare Wesen ... ist also nichts anderes als die sich selbst gegenständliche Vernunft“ (ebd. S. 65). Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen; die christliche Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem, außerhalb seiner selbst vergegenständlichten *anderen* Wesen; dieses externalisierte Wesen ist nichts anderes als die menschliche Vernunft oder der Verstand; Gott ist also das vergegenständlichte Wesen des Verstandes, zu dessen abhängigen Gegenstand sich aber wiederum der Mensch macht. Modelle menschlicher Selbstbeschreibung und göttlicher Wesensbestimmung sind für Feuerbach austauschbar. Es ist also

populärwissenschaftlichen Materialismus vgl. Wolfram Siemann, *Gesellschaft im Aufbruch. Deutschland 1849-1871*, Frankfurt a. M. 1990. Zum Materialismusstreit mit weiterer Literatur: Hauser 2005, S. 189f.

²⁰² Vgl. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 5. Aufl., Stuttgart 1964.

²⁰³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Hermann Glockner, 4. Aufl. Stuttgart 1964, Bd. 7, S. 33.

²⁰⁴ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), in: L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967ff (1993ff), Bd. 9, S. 264-341, bes. S. 319. Vgl. zum erkenntnistheoretischen Problem auch ebd. S. 324, 331f, 339. In den *Grundsätzen* nimmt Feuerbach Korrekturen am Subjektbegriff im *Wesen des Christentums* (1841) vor.

menschliche/intersubjektive Bewußtseinskreativität, die Geistwesen hervorbringt. Die Selbstreflexion des Menschen muß unter bestimmten historischen Bedingungen zur Externalisierung der eigenen Bewußtseinskreativität führen – so lassen sich die Hauptthesen von Feuerbachs Geistverständnis zusammenfassen.²⁰⁵

Auch bei Feuerbachs Zeitgenosse Bruno Bauer ist Gott „nur der den Menschen entfremdete Mensch und kann als solcher dennoch nicht von den Menschen lassen“.²⁰⁶ Die Ansicht, Gott sei (menschlicher) Geist finden wir auch bei anderen Vertretern der ‘Hegelianischen Linken/Junghegelianer’ (ein Beispiel ist Karl Schmidts *Das Verstandestum und das Individuum*, Leipzig 1846) und David Friedrich Strauß. Letzterer „spricht von Gott nicht als von einer Person, sondern von dem in’s Unendliche sich selbst personifizierenden, dessen Eigenschaften die Weltgesetze sind“ (Art. *Gott*, a. a. O., Sp. 790). Bei Schopenhauer ist Gott eine Hypostase des Menschen, wird also auf die Gehalte des Bewußtseins und Denkvermögens einzelner Menschen reduziert, und ‘Geist’ wird auch bei ihm über das empirische Bewußtsein bestimmt.²⁰⁷ Gerne zitiert er zur Bestätigung seiner Auffassungen einen Ausspruch des Angelus Silesius aus dem *Cherubinischen Wandersmann*: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben: Wird ich zunicht; er muß von Noth den Geist aufgeben.“²⁰⁸ Bei Nietzsche und im Rückgriff auf Nietzsches Philosophie wirken Argumente Feuerbachs und Schopenhauers auch in den philosophischen Diskursen um 1900 weiter. Aber auch die Freireligiöse Bewegung um 1900 pflegte im Rahmen einer umfassenderen freigeistigen Bewegung das Erbe der junghegelianischen Religionskritik. Das mag zunächst verwundern, doch schon Feuerbachs Religionskritik verfolgt ein religionstherapeutisches Anliegen: die radikale Vermenschlichung des Christentums. Der religionskritische Impuls seiner Philosophie darf nicht verwechselt werden mit dem Anliegen einer ersatzlosen Abschaffung der Religion. Die „organisatorischen Ursprünge“ der Freireligiösen Gemeinden, bzw. des freigeistigen Spektrums sind im Umfeld dieser religionsreformerischen Impulse des Vormärz zu suchen.²⁰⁹

Einen bis heute wirkenden Neuanatz im Umgang mit metaphysischen Problemen fand die analytische Philosophie um die Jahrhundertwende. Einer der Väter der analytischen Philosophie war der Mathematiker und Philosoph Gottlob Frege, der mit Aufsätzen wie *Über Sinn und Bedeutung*²¹⁰ Theorieansätze schuf, die das menschliche Bewußtsein in seine eigene Zeichenwelt einschließen, was ähnliche Folgen hat wie der Einschluß von Kants Erkenntnissubjekt in seine transzendentalen Bedingungen: Die Sprache bildet dann die Grenze des Bewußtseins, die Referenz von Begriffen entsteht innerhalb dieser sprachlichen Grenzen. Kausal wirkende Geistwesen, bei Kant Prinzipien unseres Verstandes, sind nach der analytischen Sprachphilosophie Phänomene der sprachlichen Zeichenwelt. Der sprachkritische Ansatz ging auf die Überlegung zurück, daß philosophische Probleme der Metaphysik und Ontologie (wie die Welt *ist*) besser als sprachliche Probleme formuliert werden könnten. Die ontologischen Aporien seien keine Probleme, die in der Welt lägen, sondern entstünden durch Fehler unserer Normalsprachen, die die Ontologie transportiere. Ein

²⁰⁵ Auf Details von Akzentverschiebungen in der späteren Religionsphilosophie Feuerbachs kann ich hier nicht weiter eingehen (Einiges dazu oben).

²⁰⁶ Art. *Gott IX Der philosophische Gottes-Begriff von Kant bis zur Gegenwart* 6., in: J. Ritter. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp.722-814, Zit. Sp. 790.

²⁰⁷ Vgl. ebd. und K. Rothe, Art. *Geist. Der Geistbegriff nach Hegel*, in: Ritter, J. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp. 199-204, hier Sp. 199.

²⁰⁸ Z. B. in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch II.25.

²⁰⁹ Vgl. Simon-Ritz 1996, S. 460 (mit Literaturangaben) und Hölscher 2005, S. 356-366.

²¹⁰ Erstmals erschienen in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, 1892, S. 25-50, wiederabgedruckt in: *Funktion, Begriff, Bedeutung; fünf logische Studien*, ed. Patzig, Göttingen 1962.

metaphysisch verstandener Geistbegriff wird unter der Annahme, ontologische Probleme seien als sprachliche Probleme zu verstehen und würden sich als solche auch lösen lassen, dann als (logik)sprachliches Problem reformulierbar. Ansätze dafür finden sich bereits in dem zitierten Aufsatz Freges. Geistwesen können dann als Elemente einer kommunikativen Wirklichkeit betrachtet werden, die wir niemals anders als z. B. im religiösen Umgang erfahren werden können. In diesem Sinne sind Geistwesen zwar keine Fiktionen; die Referenz der Geist(wesen)-Begrifflichkeiten muß aber innerhalb der Kommunikation verortet werden (vgl. zum Gottesbegriff in der Pragmatik: Art. *Gott IX*, a. a. O., Sp. 794). Das metaphysische Geistproblem verschwindet in den Dimensionen der Begriffsbildung, oder anders gesagt: der neue Auftrittsort von Geistwesen ist der mehrdimensionale logiksprachliche Raum der Begriffsbildung – so darf man wohl die religionstheoretischen Implikate der Fregeschen Philosophie interpretieren.

Der wohl wichtigste Vertreter einer philosophischen Sprachkritik mit explizit religionskritischen Implikationen, aber auch ein Wegbereiter der Sprachskepsis in der Literatur, war in Deutschland um 1900 Fritz Mauthner (1849-1923). Er verstand seine Philosophie als Radikalisierung der Kantischen Erkenntniskritik und beanspruchte, damit ältere und zeitgenössische religionskritische Ansätze (u. a. Feuerbachs, Büchners, Haeckels) zu überholen. Immer wieder machte er in seinen Schriften auf einen Punkt aufmerksam, den seine Vorgänger (und auch die zeitgenössischen Kritiker der Religion) mit wenigen Ausnahmen (zu denen er mit Einschränkungen z. B. Max Stirner und Nietzsche zählt) übersehen hätten: Sprache könne *niemals* ein objektives Bild der Wirklichkeit liefern; die Gleichsetzung von Begriffen mit Wirklichkeiten außerhalb der Sprache sei daher bloßer „Wortaberglaube“. Auf dieser Überzeugung basieren Mauthners *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* von 1901/1902 und seine späteren Schriften, vor allem seine Darstellung der Geschichte des Atheismus.²¹¹ Auch „der Gott des Glaubens und der Kirche“, der „unter den Oberbegriff des ‘Geistes’ gefallen war“, gehört unter dieses Verdikt und wird damit „obdachlos ... in der Sprache“ (1923, S. 223). „Götter sind blosse Worte“ (1901, S. 152); aber – wie die Religions- und die Philosophiegeschichte lehren –, können auch Worte leicht den Status von Göttern oder Götzen einnehmen (ebd., vgl. S. 163). Deshalb müsse eine kritische Sprachwissenschaft achtgeben, Worte nicht umgehend wieder zu „Götzen“ machen. Mauthner führt diesen Hauptgedanken, bzw. die Zertrümmerung des Gottes- bzw. des Begriffsglaubens, in seiner Atheismus-Geschichte in zahlreichen religions- und philosophiehistorischen Einzelanalysen aus. Er vermeidet dabei eine Festlegung auf die Alternative ‘Materialismus’ oder ‘Idealismus’. So wie der um 1900 verbreitete „Monismus [den Mauthner als Fortführung des älteren Materialismus versteht, TA] alle Welträtsel in Begriffe oder Worte fassen zu können glaubt“ (1923, S. 427) und damit naiv an die Stelle des alten Gottesbegriffes nur aus dessen Inversion gewonnene neue objektive Gewißheiten setze, verharre auch der kritische Idealismus im Glauben an die objektive Abbildbarkeit der Wirklichkeit durch Begriffe. Ob die Religionskritik den anthropomorphen Gott aufgegeben habe oder nicht, sei einerlei, wenn sie andererseits Begriffe wie den ‘absoluten Geist’, das ‘Gattungswesen’ („den“ Menschen) usw. beibehalte. Gemessen an Mauthners sprachkritischem Anspruch sind all diese begrifflichen Erfassungen der Wirklichkeit zum Mißlingen verurteilte Versuche, objektive Aussagen über Größen *außerhalb* des Bewußtseins zu machen. Stets würden die ‘Begriffspriester’ dabei an den Herausforderungen der Kantischen Erkenntniskritik scheitern. Es reiche also nicht hin, Gott als ein Geschöpf des Menschen zu erkennen, wenn andererseits „an die Stelle des abgesetzten Gottes eine neue Gottheit“ gestellt werde – und zwar in Form von Begriffen, denen man Wirklichkeitswert zugestehe (vgl. S. 213). Feuerbach etwa, den

²¹¹ Maßgeblich für das 19. Jahrhundert und die Zeit um 1900 ist der vierte Band (1923). Vgl. zum „Wortaberglaube“ 1901, Bd. 1, S. 1, 148ff u. ö.; Sprache als Erkenntnismittel ungeeignet: z. B. Bd. 1, S. 332f.

Mauthner in diesem Zusammenhang ausdrücklich erwähnt, schuf so „einen neuen Spuk, den es in der Welt der Wirklichkeiten nicht gab, *den Menschen*“ (ebd.). Und ein Idealist wie Eucken wiederum schuf, trotz aller Supranaturalismuskritik, doch wieder eine „Geistesreligion“ (S. 287; vgl. auch die in dieselbe Richtung zielende Kritik an Eduard von Hartmann auf S. 294). Den „äußersten Höhepunkt des Wortaberglaubens ..., des Glaubens an die Überlegenheit des Wortes oder Begriffs über die Wirklichkeitswelt“ stelle aber die Hegelsche Philosophie dar (S. 205), die „eine falsche, eine metaphysische Sprachgeschichte“ sei (S. 216). Auch die potentiell religionskritischen Aspekte des Hegelschen Systems bezieht Mauthner in sein Urteil ein. Vielgestaltig rage die „Hegelei“ bis in seine eigene Epoche hinein. Die von der Religionskritik des 19. Jahrhunderts „humanisierten“ Geistbegrifflichkeiten unterscheiden sich nach Mauthner also *strukturell* nicht von ihren traditionellen supranaturalistischen Vorgängerbegriffen. Ziel der radikalen Sprachkritik müsse es im Kontrast dazu sein (so darf ich Mauthners sprachkritisches Grundanliegen wohl mit Blick auf mein Thema interpretieren), „den Begriff ‘Geist’ als den Begriff einer eigenen unkörperlichen Substanz aufzulösen“ (S. 223), gleichviel, ob er sich auf einen bewußtseinsexternen Gott bezieht, oder ob er in Form von Allgemeinbegriffen und ontologischen ‘Wesenheiten’ weiterlebt – etwa als „*der*“ Geist, als „*die*“ geistige Kultur, „*die*“ Idee oder als Wertbegriff (vgl. 1901, S. 162f). Nicht einmal Nietzsche erreiche dieses hohe sprachkritische Niveau; auch er sei anfällig für bloße Umkehrungen der alten metaphysischen Gewißheiten (1901, S. 333). „Anstatt die Begriffe überhaupt zu prüfen, hielt er sich zunächst an die Wertbegriffe. Und anstatt an den Werten nur zu zweifeln, sann er über eine Umwertung der Werte, also über neue Tafeln, also über einen neuen gottlosen Wortaberglauben“ (ebd.). Mauthners Sprachskepsis und die daraus abgeleitete These der absoluten Unmöglichkeit menschlicher Erkenntnis mündet schließlich in das Schweigen einer agnostischen Mystik. Der ab ca. 1920 aufgekommene idealsprachliche Ansatz in der Sprachphilosophie (Carnapp, Russel, der frühe Wittgenstein des *Tractatus logico-philosophicus* vertraten ihn) knüpft kritisch an die Überlegungen Mauthners an – ohne die erkenntniskritische Meßlatte, wie Mauthner es tat, so hoch zu setzen, daß der Sprung über sie von vornherein nicht gelingen kann, d. h.: ohne seine radikale, resignative Skepsis zu teilen, die aus dem Anspruch resultiert, nur absolute Gewißheiten über die Wirklichkeit jenseits des Bewußtseins (die zu erlangen natürlich ein uneinlösbarer Anspruch ist) als zureichende Wirklichkeitserkenntnis zu akzeptieren.²¹² Diesen neuen, gleichsam therapeutischen Ansatz, der mit Blick auf das problemlose Funktionieren der alltäglichen „Sprachspiele“ die übertriebene Sprachskepsis zu kurieren sucht, hat Mauthner nicht mehr wahrgenommen. Richtig bleibt gleichwohl seine Einsicht, daß es den meisten Religionskritikern des 19. Jahrhunderts, bzw. seiner eigenen Zeit nicht gelungen sei, sich freizumachen „von dem Gotte, der sich und die Welt in Hegels Begriffen bewegte“ (1923, S. 216).

b) ‘Geist’ als Lebensprinzip natürlicher Organismen

Ein anderer Schauplatz der Beschäftigung mit ‘Geist’ im 19. Jahrhundert ist das Übergangsfeld von Philosophie und Naturwissenschaft, auf dem sich Denker von den Romantikern bis zu Ernst Haeckel tummelten. ‘Geist’ steht hier in einem anderen Kontext als in der Theologie und der Religionswissenschaft, ist aber auch verschieden von den eben beschriebenen philosophischen Verhältnisbestimmungen zum Geist(wesen)problem. Eine der Fragen dieses anderen Gebietes betraf den sogenannten ‘Lebensantrieb’. Die Vorstellung, daß der

²¹² Vgl. dazu den Art. *Mauthner*, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, hrsg. v. Jürgen Mittelstraß, Mannheim/Wien/Zürich 1984, S. 815f.

Lebensantrieb etwas Geistiges ist, meist spricht man medizinisch vom *spiritus vitalis* (der Kraft, die zwischen Körper und Seele vermittelt, z. B. einen Gedanken in einen Willensimpuls verwandelt), ist das Ergebnis einer bis weit in die europäische Geistesgeschichte zurückreichenden Wechselwirkung zwischen Philosophie und Medizin.²¹³ Lange lebte das antike Konzept der grundsätzlichen Belebtheit des Stoffes, das Konzept der hylozoistischen Geist-Stofflichkeit, oder anders gesagt: der durch sich selbst bewegten Materie in der Vorstellung vom Lebensantrieb weiter. Ärzte verstanden bis in das 18. Jahrhundert 'Geist' vom Lebendig-Körperlichen her (Putscher 1973, S. 94 führt drei Dissertationen an, die sich der Thematik widmen) und setzten die Stofflichkeit, bzw. Feinstofflichkeit der Seele voraus. Geistige Phänomene wie Denken und Bewußtsein sowie die Selbstbeweglichkeit von Körpern wurden aus physischen Ursachen abgeleitet. Die Medizin war der Ort, an dem antike materialistische Geistvorstellungen mit einiger Selbstverständlichkeit überlebten. Erst als sich in der Philosophie die Annahme einer Trennung von Leib und Seele durchsetzte, 'Geist' als eine alles Körperliche transzendierende Entität verstanden wurde und das Cartesianische Denkschema vom Gegensatz der Materie zum Geist sich in der Medizin durchzusetzen begann, wandelte sich die ältere Lehre; das Leib-Seele-Problem wurde auch in die Medizin hinübergetragen. Ein prominentes Beispiel für die Probleme, die aus der verlorenen Einheit von Geist und Leben/Materie resultieren, ist der junge Schiller, der in seiner medizin-philosophischen Dissertation von 1780 vergeblich „den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ sucht. Wie gesagt blieb man in der Medizin grundsätzlich dem hylozoistischen Modell treu, jedoch in verwandelten Formen, die auf die Neuerungen der Zeit reagierten. Die Erforschung neuer Kräfte und Stoffe im 18. Jahrhundert trug ihren Teil zur Abwandlung und Verzweigung der alten Spirituslehren bei (vgl. Putscher 1973, S. 96). (Für uns ist ein Blick auf diese Entwicklungen wichtig, weil Spirituslehren nach ihrer Verdrängung als naturwissenschaftliche Paradigmen um 1900 als „untergründige Strömung“ in den alternativ-spirituellen Bewegungen wieder auftauchten und diese erst verständlich machen.) Eine der neu erforschten Kräfte war die Elektrizität. So glaubte vor nicht viel mehr als 200 Jahren Galvani mit seinen Experimenten in der 'tierischen Elektrizität' einen Lebensgeist nachgewiesen zu haben.²¹⁴ Andere neue Kräfte und Phänomene waren der von Mesmer erforschte „tierische Magnetismus“²¹⁵ und die „Irritabilität“, durch Haller erforscht, wodurch Abwandlungen der alten Lehre in die Physiologie einfließen. Im klinischen Bereich wurden eine *anima*, eine „Lebenskraft“ und eine „Nervenkraft“ postuliert. Über die Ausbildung der Lehre von den Sinneswahrnehmungen (*Etienne Bonnot de Condillac* 1754) ist ein Teil der Spiritusvorstellungen in eine sich nach und nach herausbildende Psychologie eingeflossen. Ein anderer Teil ist in das Gedankengut Emanuel Swedenborgs übergegangen.

Orientierungsfokus der medizinisch-biologischen *pneuma*-Lehren (u. U. im weiteren Kontext eines primär naturphilosophisch-monistischen Geistverständnisses) sowie ihrer späteren Verzweigungen ist von der Antike bis in das 19. Jahrhundert die Beobachtung des gesunden menschlichen Körpers in seinem Normalzustand. Der Lebensgeist läßt sich nach Auffassung der alten Ärzte nicht allein auf empirische Beobachtung zurückführen, sondern nur erschließen (vgl. dazu die bei Putscher 1973 angeführte Dissertation, S. 80 §§1 und 2). Allerdings wird in den medizinischen Lehren deutlich zwischen (Lebens-)Geist im menschlichen Organismus und externen Geistern unterschieden. Der Lebensgeist kann nicht, wie etwa ein

²¹³ Vgl. grundsätzlich dazu Marielene Putscher, *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*, Wiesbaden 1973.

²¹⁴ Vgl. H. M. Nobis, *Art. Geist VI. Der Begriff des Geistes in der Naturphilosophie*, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp.180-182, hier 181.

²¹⁵ Dazu: Ernst Benz, *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des „animalischen Magnetismus“*, Mainz/Wiesbaden 1977.

Inspirationsgeist, von außen auf Individuen einwirken (vgl. a.a.O. § 8). Die Beobachtung von Veränderungen der Zustände des gesunden Körpers führen in der wissenschaftlichen Medizin nicht zwangsläufig zur Annahme äußerer Geistwesen, die diese Zustände verursachen. Veränderungen des kranken Körpers oder des Körpers in Ausnahmeständen werden in der Regel also nicht nach dem Muster des Dämonismus erklärt.²¹⁶ Auch die krankhaften Veränderungen können in einen Zusammenhang mit der Wirkung des internen Lebensgeistes gebracht werden.

Wir haben dennoch mit einer Überschneidung von Konzepten unterschiedlicher denkgeschichtlicher Herkunft zu rechnen. Während die Lebenskraft immanent wirkt, kann derselbe Denker an einen heiligen Geist glauben, der von außen wirkt oder an eine immaterielle Seele. Hier soll, um diese Behauptung zu belegen, unter historisch-epistemologischen Gesichtspunkten ein kurzer Blick auf den Kraftbegriff geworfen werden. Der vom Idealismus beeinflusste Jenaer Arzt Christoph Wilhelm Hufeland vergleicht in seiner Schrift *Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern* (Jena 1798[2]) den Begriff der (Lebens-)Kraft/dynamis mit dem X in der Algebra. Er sei ein Verlegenheitsbegriff, denn er erkläre „eine Sache durch ein Wort, das selbst noch ein Räthsel ist... die unbekannte Größe, die wir suchen...“ (S. 48). In der Tat handelt es sich um eine „quasi-physikalistische Metapher“ ohne Erklärungswert.²¹⁷ Dennoch *muß* Hufeland so argumentieren: Das Wesen der Lebenskraft ist unbegreifbar. Die Lebenskraft erfüllt alles, sie bewegt alles, „sie ist höchst wahrscheinlich der Grundquell, aus dem alle übrigen Kräfte der physischen, wenigstens organischen Welt fließen. Sie ists, die alles hervorbringt, erhält, erneuert... ein wahrer ewiger Hauch der Gottheit. ... Die Lebenskraft ist das feinste, durchdringendste, unsichtbarste Agens der Natur, das wir bis jetzt kennen. Sie übertrifft darin sogar die Lichtmaterie, elektrische und magnetische Kraft, mit denen sie übrigens am nächsten verwandt zu sein scheint“ (ebd. S. 49-51). Die Erklärung mit Hilfe geistiger Muster hat für Hufeland gegenüber materialistisch-physikalistischen Metaphern die größere Plausibilität. Die Seele kann er sich nicht materialistisch vorstellen: „Die Seele ist in meinen Augen etwas ganz vom Körper verschiedenes, ein Wesen aus einer ganz andern, höhern, intellectuellen Welt...“ (vgl. ebd. S. 252f).

Wenn auch in der Medizin die Lehre der Lebensgeister sich stark wandelte (das Postulat der Unabhängigkeit des Lebensgeistes vom Körper war von der Neurophysiologie durch die Entdeckung des Kontinuums von Gehirn und Nerven widerlegt worden), blieb sie in der Naturphilosophie erhalten. Der wohl letzte akademische Vertreter der klassischen Lehre von der Lebenskraft war der Heidelberger Biologe Hans Driesch (1867-1941), der als Beispiel für einen älteren Naturwissenschaftler-Typus mit einem gleichzeitigen (natur)philosophischen Selbstverständnis steht. Max Weber äußerte über den in der naturwissenschaftlichen Biologie um 1900 mit seinen neovitalistischen Auffassungen und seiner strikten Ablehnung des Darwinismus bereits isolierten Kollegen: „Daß dieser Mann hier Philosophie dozieren darf, ist einfach ein Skandal“ (zit. n. Radkau 2005, S. 430, vgl. S. 429, Fußn. 563). Hintergrund dieser Aussage ist ein vorangegangener Wandel des Wissenschaftsverständnisses: Die Naturphilosophie (und als eines ihrer Implikate die Lehre von den Lebensgeistern) war seit ca. 1850 als Paradigma der akademischen Naturwissenschaft aufgegeben worden, war aber nach und nach in den Bereich der spirituell-okkultistischen Alternativwissenschaften eingewandert, bzw. hatte dort überlebt (vgl. Zander 1999, S. 415) Daß mit der Verdrängung der Lehre von der Lebenskraft in den Bereich der alternativen Weltanschauungen umgekehrt

²¹⁶ Das galt schon in der Antike: vgl. die hippokratische Schrift *Von der göttlichen Krankheit* hrsg. von Hermann Grensemann, Berlin 1968, S. 65-67.

²¹⁷ Vgl. zum Problem: Gregory Bateson, *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*, Frankfurt a. M. 1997(5), S. 272.

in den Naturwissenschaften um 1900 noch kein nachmetaphysisches Niveau erreicht war, werden wir weiter unten sehen. Der Weg der Lebensgeister in die alternativen spirituellen Bewegungen um 1900 führte von der philosophischen Medizin über die Romantik.²¹⁸ Erleichtert wurde diese Entwicklung (wie umgekehrt die Trennung von Naturphilosophie und Naturwissenschaft) durch bestimmte Identifikationsmöglichkeiten: Schon bei Hufeland, der ein Anhänger Mesmers war, wird der Lebensgeist in Beziehung zu Elektrizität und Magnetismus gesetzt. Das macht die Identifikation mit dem Fluidum möglich, welches spätere Generationen wiederum mit einer geheimnisvollen Od-Kraft gleichsetzen (dazu unten). Hauptsächlich gingen die historischen Entwicklungslinien dieser Gleichsetzungen über die Hermetik und die Naturphilosophie, ein Weg, der teilweise mit dem Vermittlungsweg medizinischer Vorstellungen identisch ist. Vermittlungsstufen in die Moderne waren der Reihe nach der antike Hylozoismus in der Medizin und der antiken Naturphilosophie²¹⁹, die neuplatonische Philosophie²²⁰, die antike Hermesmystik²²¹, die wiederentdeckte Hermetik der Renaissance und des Barock, die romantische Naturphilosophie²²² und schließlich die Rezeption dieser Traditionen in alternativen Bewegungen um 1900.²²³ Eine „Scharnierfunktion“ kommt bei der Traditionsvermittlung der Hermetik-Rezeption in der Zeit der Romantik zu.²²⁴ Die Hermetik integrierte Magie, Alchemie und Astrologie (Hanegraaff 1996, S. 392-395) und richtete sich zunächst gegen die mechanistische Weltsicht, wie sie sich seit dem späten Mittelalter in Form aristotelisch-scholastischer Weltbilder präsentierte (ebd. S. 388). Sie empfahl sich ihren Anhängern später auch als ein Gegenentwurf zur cartesianisch-rationalistischen Weltsicht. Diese esoterische

²¹⁸ Dazu: Hans Sohni, *Die Medizin der Frühromantik. Novalis' Bedeutung für den Versuch einer Umwertung der „Romantischen Medizin“*, Freiburg i. Br. 1973, S. 32, 38.

²¹⁹ Hier taucht schon das Moment der Korrespondenz (Entsprechung) auf, vor allem zwischen Mikro- und Makrokosmos sowie zwischen Begriff und Welt. Vgl. Putscher 1973, S. 16-23, S. 35: Nah verwandt ist der Gedanke einer Entsprechung von Seele und Wind, Mensch und Kosmos – ausgebildet von Philosophen der Stoa bis auf Poseidonios. „Dieser Monismus geht von nur einem Urstoff aus, der sich verdichten und verdünnen kann und als etwas Bewegliches, Veränderliches dem Lebendigen sehr nahe steht, ohne nur ein Baustein neben anderen Elementen zu sein.“

²²⁰ Dem Neuplatonismus entstammt die Vorstellung von der Emanation des göttlichen Geistes in der Welt (zur Rezeption um 1900: Hauser 2005, S. 333) und der so entstehenden Kette oder Stufenleiter feinsten gradueller Unterschiede des Seienden (Denkfigur der *catena aurea*). Vgl. Hanegraaff 1996, S. 417: „Romantic organicism ... may be defined ... als a ‘diversitarian holism’: the belief in an organic cosmos which presents the triumphant unfolding of the divine creative power in a dazzling spectacle of infinite diversity. As such it is a modern manifestation of the Platonic Great Chain of Being in its ‘generative’ manifestation“, vgl. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge/Mass. 1964. In der Romantik galt das Universum als das Ergebnis der Selbstentwicklung einer nichtrationalen Macht und die Natur als ein lebendiger Organismus (Hanegraaff 415).

²²¹ Zur Entstehung der Hermesmystik u. a. aus dem Neuplatonismus vgl. für viele nur Reitzensteins *Poimandres* von 1904 und C. F. Georg Heinricis, *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament* von 1918.

²²² Vgl. einführend Gernot Böhme (Hg.), *Klassiker der Naturphilosophie: Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, München 1989. Die Naturphilosophie bemühte sich, Metaphysik und Physik in Einklang zu bringen. In der galvanischen Elektrizität und in den von Mesmer beobachteten Phänomenen glaubte man den Schlüssel zur Lebenskraft gefunden zu haben. Vgl. Helmut Richter/Günter Mieth (Hg.); *Literarische Kultur und gesellschaftliches Leben in Deutschland. Texte und Bilder. Vom Beginn der großen Französischen Revolution bis zum Ende des alten deutschen Reiches 1789-1806*, Berlin 1988, S. 313-324.

²²³ Dazu für die impliziten Geist(wesen)vorstellungen: Sawicki 2002, S. 21f.

²²⁴ Zur Entwicklung vgl. Monika Neugebauer-Wölk 1999; Antoine Faivre/Rolf Christian Zimmermann (Hgg.); *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979. Vgl. auch Hanegraaff 1996, S. 388-396, 415-419 (Beitrag der Vor-Aufklärungs-Esoterik zur Romantik. Die Ansicht der organischen Natur des Kosmos läßt sich zurückführen auf den Neuplatonismus, Bruno, Böhme u. a.).

Tradition hatte besonders großen Einfluß auf Romantik und Idealismus.²²⁵ Die statische Weltsicht des Neuplatonismus wurde in der Romantik aber ergänzt um ein zeitliches Entwicklungsmoment (ebd. S. 418). Die Romantik ist also eine modernisierte Form des hermetischen Pantheismus und Neuplatonismus (ebd. S. 419). „Von der Renaissance bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war hermetisches Gedankengut ... die Grundlage philosophischer und religiöser Denkformen, die sich als gelehrte Alternative zur christlichen Orthodoxie oder ihre elitäre Ergänzung verstanden“ (Sawicki 2002, S. 21). Die moderne Esoterik „zehrt noch von den Verfallsderivaten dieses hermetischen Erbes, allerdings ohne das Reflexionsniveau der Zeit vor 1850 zu erreichen“ (ebd., vgl. S. 307). Die romantische Naturphilosophie erneuerte also die Theorie der Lebensgeister. Dieser Vorgang gehört in einen geschichtlichen Prozeß, in dessen Verlauf verschiedene im 18. Jahrhundert noch unverbundene geisterkundliche Diskurse im Paradigma der Naturphilosophie zusammengefaßt wurden.²²⁶ Die Theorie der Lebensgeister floß in ein weitergehendes Konzept einer beseelten und durchgeistigten Natur ein, in der alles mit allem verbunden ist.²²⁷ ‘Geist’ muß man in diesem Kontext als transpersonale Größe verstehen, insofern als er mit dem Kosmos und seinen Kräften in Verbindung stehend gedacht wird. Falls er substanzhaft vorgestellt wird, ist diese Substanz nicht auf eine individuelle Person beschränkt, sondern im Kosmos verteilt, bzw. auf die Gemeinschaft verteilt. Es gibt nicht viele autonome Zentren, sondern gleichsam externalisierte „Superzentren“. Für I. P. V. Troxler ist ‘Geist’ das „unendliche Lebensprinzip“, das „Leben an sich“, der „Grund alles Wirkens“. „Der Odem ist der Athem des Lebens, so wie der Geist selbst Odem des Schöpfers ist“. „Als Pneuma dringt der Lebens-Geist in die Materie, ist als solches selbst schon materiell, das überirdische Mittel allen irdischen Wirkens“.²²⁸ Geist ist „des Lebens Leben“ sagt Goethe im *Westöstlichen Divan*. Zu verstehen ist dies im Sinne des Prinzips der *natura naturans*, der schaffenden Natur, oft gleichgesetzt mit Gott: „Was wär ein Gott, der nur von außen stieße... Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen...“ Gleichwohl kann es auch Bezüge zu orthodox christlichen Vorstellungen geben. So ist der Geist für G. H. Schubert „aus Gott“. Das Urbild des „Lebens-Geist“ und die „Überkleidung der Seele mit dem Geist“, nach dem sich der Mensch sehnt, sind dem „leiblichen Athmen“ vergleichbar.²²⁹ Mit Anspielungen auf den biblischen Schöpfungsmythos meint Joseph Ennemoser: „Der über dem Wasser schwebende und bildende Geist ist zugleich die göttliche uranfängliche Idee des Grundgesetzes der Ordnung im Weltall für alle Bewegungen in den Räumen und in den Zeiten; er ist das Pneuma, der Hauch, die Inspiration des allgemeinen Naturlebens, wie eines jeden besonderen Lebendigen“.²³⁰

²²⁵ Vgl. Hanegraaff 1996, S. 416; zur neuplatonisch-hermetischen Basis der Romantik: ebd. S. 433. Zu vier Merkmalen des hermetischen Denkens, die in der Romantik wiederkehren vgl. ebd. S. 398-400 und Neugebauer-Wölk 1999, S. 10f.

²²⁶ Vgl. Sawicki 2002, S. 355: „Nach 1810 fand – bedingt durch den homogener werdenden Kommunikationsraum der bürgerlichen Öffentlichkeit – eine Integration des Wissens um die Geister in das neue Leitparadigma der deutschen Naturphilosophie mit ihrer metaphysischen Interpretation des Mesmerismus statt.“

²²⁷ Der Art. *Geist*, a. a. O. Sp. 182 führt Chr. Oersted, *Der Geist in der Natur*, 1850, an. Vgl. auch Grimm, *Deutsches Wörterbuch* IV 1,2 (1897) von Spalte 2623 bis 2741, Abschnitt 11: „die ganze Welt ist begeistert und beseelt“; ebd. Abschnitt 13: „... aller Geist ist eigentlich Lebensgeist“. allgemein: M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*; New York/London 1971. Vgl. auch Hanegraaf 1996, S. 420.

²²⁸ *Blicke in das Wesen des Menschen*, 1812, S. 45f, 150, 155; zit. n. Art. *Geist* a. a. O. Sp. 182.

²²⁹ *Die Geschichte der Seele*, 1839(3), S. 748f, 752f, zit. n. Art. *Geist* ebd.

²³⁰ *Der Geist des Menschen in der Natur*, 1849, vgl. S. 55ff, 402ff, zit. n. ebd; vgl. zum Geistverständnis von Ennemoser auch Sawicki 2002, S. 159f-161.

bb) Die Bestimmung von 'Geist' als unbewußt-metaphysisches Weltprinzip

Einige Geistphilosophien des 19. Jahrhunderts steuern auf die Transformation des Geistigen vom Bewußten/Personalen zum Unbewußten/Überpersönlichen, vom Dualismus zum Monismus zu. Einer der philosophischen Systembaumeister, der, wie fast alle Philosophen nach Hegel, „die Nichtreduzierbarkeit des Seins aufs Denken (oder der Ontologie auf Logik)“ vertritt (Schnädelbach 1983, S. 237), war Eduard von Hartmann. Er verstand sich als Fortsetzer derjenigen Philosophien, die die unbewußten Grundlagen der bewußten Vernunft herausarbeiten wollten. 1869 trat er mit seiner monumentalen *Philosophie des Unbewussten*²³¹ an die Öffentlichkeit. In dieser „Phänomenologie der Wirkmächtigkeit eines universalen unbewußten Willens versucht von Hartmann die Fundierung natur- und geistesgeschichtlicher Phänomene durch eine unbewußte metaphysische Substanz nachzuweisen. 'Natur' und 'Geist' in ihren Erscheinungsformen seien nur unter Voraussetzung einer sich selbst unbewussten, aber nach Vorstellungen wirkenden, übergreifenden Macht verständlich.“²³² Schon bei Hegel sieht er, bei aller Kritik an der einseitigen Bestimmung des Weltwesens als logischer Idee und der Herabsetzung des Menschen zum Werkzeug der Idee, Ansätze, die „die unbewusste Immanenz der Weltvernunft als treibende[n] Faktor der Entwicklung und bestimmende Macht in Natur und Geschichte...“ (X, XI) zu begreifen. „Man kann ... sagen, es handle sich in diesem Buche grossentheils nur darum, Hegel's unbewusste Philosophie des Unbewussten zu einer bewussten zu erheben...“ (Bd. I, S. 24). In einem *Metaphysik des Unbewussten* überschriebenen Teil des Werkes postuliert von Hartmann die „All-Einheit des Unbewussten“ und setzt sie ins Verhältnis zum Theismus. Gegen die Annahme, daß „eine unbewusste Weltseele in allen Organismen und Atomen zugleich anwesend und zweckthätig wirksam sein“ könne, spräche „nur das alte Vorurtheil, daß die *Seele* das *Bewusstsein* sei; so lange man dies nicht überwunden und jeden heimlichen Rest davon völlig in sich ertötet hat, so lange muss jene All-Einheit des Unbewussten freilich von einem Schleier bedeckt sein (Bd. II, S. 158f). Es gelte aber zu erkennen, „dass das Bewusstsein nicht zum *Wesen*, sondern zur *Erscheinung* gehört...“ (ebd.). Hartmann bildet in Abgrenzung gegen die Transzendentalphilosophie den metaphysischen Begriff der „objectiven Erscheinung“. Erscheinungsweisen des 'Unbewussten' seien in diesem Sinne Materie, Bewußtsein und organisches Bilden wie Instinkt usw. Im Begriff der 'objectiven Erscheinung' treffe „Alles zusammen, was jemals über die Beziehung des Daseins zu seinem metaphysischen Grunde gedacht worden ist“. (Bd. II, S. 170f). In der Religionsgeschichte sei bisher „an die Möglichkeit einer unbewussten Intelligenz gar nicht gedacht worden“ (Bd. II, S. 175). Letztlich gehe es darum, „die richtige Mitte zwischen bewusster Teleologie, die nach menschlichem Vorbilde entstanden gedacht wird, und gänzlicher Leugnung der Naturzwecke zu finden. Diese richtige Mitte besteht eben in der Anerkennung der Finalität, welche aber nicht nach Art bewusster menschlicher Zweckthätigkeit durch discursive Reflexion geschaffen wird, sondern als immanente unbewusste Teleologie von einer intuitiven unbewussten Intelligenz den Naturdingen und Individuen ... eingepflanzt wird...“ (S. 176). Den Handlungsmodus dieses 'Unbewussten' muß man sich gleichsam als den eines unbewußt-absichtsvollen Handelns oder als Aktivität eines zweiten, höheren Bewußtseins vorstellen – derartige Konzepte eines zwar nicht denkenden, aber doch auf einer höheren Stufe handlungsfähigen Unbewußten waren um 1900

²³¹ *Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode*, Berlin 1869, zit. n. der Ausgabe Leipzig 1904. Vgl. dazu Linus Hauser, *Kritik der neomythischen Vernunft. Menschen als Götter der Erde, Bd. I (1800-1945)*, Paderborn 2005(2), S. 204-207. Zu von Hartmann: Jean-Claude Wolf, *Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit*, Würzburg 2006.

²³² Hauser 2005, S. 205; vgl. von Hartmann 1904, Bd. I, S. 2, 43, 440, 447.

weit verbreitet.²³³ „[D]as Bestreben, dem All-Einen dennoch ein exclusiv-göttliches, nach Analogie des menschlichen vorgestelltes Bewusstsein zuzuschreiben“, erklärt von Hartmann „für eine nicht geringe anthropopathische Verirrung und herabsetzende Beschränkung Gottes“ (S. 186).

In seiner Religionsphilosophie entwickelt von Hartmann sein monistisches Konzept aus den zwei Perspektiven der jüdisch-christlichen (besonders der paulinischen) Geistchristologie und der indischen Religionen zu einer ‘Religion des Geistes’ weiter.²³⁴ Es sei „der Grundirrtum der christlichen Erlösungsreligion, dass sie heterosoterisch ist“ (1882, S. 613), also von einem Erlösungsbedürfnis des Menschen durch einen wesensfremden personalen Erlöser ausgehe. Der Monismus habe die Wesensfremdheit zwischen Gott und Mensch (S. 607, 613), zwischen göttlichem und menschlichem Geist, sprich die Konzeption des transzendenten „Gott-Geistes“, der dem Menschen als fremdbestimmende Macht entgegentrete, zu überwinden. Er schreibt weiter über das Christentum: „Die Gnade des Vaters oder der Geist Christi fährt von aussen in die fertige menschliche Persönlichkeit hinein, welche bereits vorher einen menschlichen Geist besass“ (S. 621). Es bleibe dabei „unausgeführt, wie beide zu einander Stellung nehmen; alles Gewicht wird darauf gelegt, dass der von aussen hinzukommende Geist Christi den ganzen Menschen, also nach Geist und Körper, erneuert“ (ebd.). Die eigentliche Intention des Christentums, sein wahres Wesen, liege unter der „Form“ seiner dogmatischen Verirrungen verborgen. Nach von Hartmanns Auslegung des Alten und des Neuen Testamentes bestehe „nicht der geringste Zweifel, dass der Geist, welchen der Mensch vor Empfang des heiligen Geistes als Prinzip sowohl des natürlichen wie des religiös-sittlichen Lebens in sich trägt, selbst nichts anderes als göttlicher Geist ist, welchen Gott dem Leibe eingehaucht hat“ (S. 622). Die Identität des heiligen Geistes und des menschlichen Geistes steht für ihn fest. Würden beide dann noch von allen personalistischen Merkmalen befreit (S. 606f, 625) und – was in gewisser Weise als Konsequenz hieraus folgt – im Sinne des unbewußten All-Einen gedeutet (S. 624f)²³⁵, sei der Weg frei für eine Religion des Geistes als höhere Synthese aus Christentum und indischen Religionen. Das „religiös-sittliche Princip des neuen Lebens“ kann danach als „absoluter unpersönlicher Geist“ verstanden werden. ... Hier eröffnet sich nun die Perspective einer dritten Möglichkeit“ (hier zunächst neben Judentum und Christentum), wonach „der Fortgang zur Religion des Geistes das eigentliche Postulat des Evolutionismus“ ist (S. 606). „Was die christliche Kirchenlehre im Widerspruch gegen die sich überall aufdrängenden Thatsachen der Erfahrung in zwei heterogene Zustände, den des natürlichen und des wiedergeborenen Menschen auseinanderreisst, das stellt sich in der Religion des Geistes als eine Serie bloss graduell verschiedener Entwicklungsphasen des Geistes im Menschen dar, als das allmähliche Werden der Gottmenschheit“ (S. 624).

Diese Religionskonzeption bleibt, wie die Konzeption des ‘Unbewussten’, eine monistische Metaphysik: „Keine Stufe des menschlichen Geisteslebens vermöchte sich aus sich selbst weiter zu erheben, oder auch nur zu behaupten, wenn der Geist blosses Naturprodukt, wenn er nicht das absolute Prius der Natur, und wenn nicht die Natur nur das teleologische Mittel der Selbstverwirklichung, seines Zusichselberkommens wäre... (S. 624).

²³³ Vgl. dazu Linda D. Henderson, *Mystik, Romantik und die vierte Dimension*, in: Tuchman/Freeman 1988, S. 219-237, bes. S. 223ff (Triumph des Fühlens über das Denken; Bezüge zur internationalen Avantgarde).

²³⁴ ders. *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, Berlin 1882; *Die Religion des Geistes*, Berlin 1882. (Zitiert wird im Folgenden nur aus dem ersteren Werk.)

²³⁵ Vgl. ders. 1904 (1869), S. 187, 189. Von Hartmann vermeidet es aus terminologisch-systematischen Gründen in dem früheren Werk noch, das ‘Unbewusste’ mit der Bezeichnung ‘Gott’ oder ‘Geist’ zu belegen; vgl. ebd. S. 201. Deswegen ist es etwas irreführend und nur unter Einbeziehung der Religionsphilosophie korrekt, mit Linus Hauser (2005, S. 204) von der Hartmannschen Konzeption eines „unbewußten und sich geschichtlich entfaltenden Gottes“ zu sprechen.

„Die Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewusstseins ist nichts anderes als *der Process des allmählichen Zusichselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht...*“ (S. 625). „Die Gottheit als absoluter Geist ist Eine, und als Einheit zugleich absoluter Grund und absolutes Wesen der Welt – darum kann und muss diese Religion Monismus heißen (ebd.). Daneben fungiert der ‘Geist’ auch als Agens der persönlichen Entwicklung religiöser Menschen: „Der Geist ist es, der die Entwicklung des religiösen Bewusstseins leitet, d. h. als Offenbarungsprinzip die geisterfüllten Menschen zur Erringung immer höherer und höherer Stufen des religiösen Bewusstseins befähigt“ (S. 609). Der Endpunkt aller religionsgeschichtlicher Entwicklung ist eine höhere Synthese der wahren Kerne der christlichen Geschichtskonzeption und des indischen Monismus (S. 625-627; vgl. ders. 1904 [1869], S. 196f), der „goldene Mittelweg eines spiritualistischen Monismus oder Pantheismus, welcher beiden Seiten die Brücke zur Verständigung und Vereinigung auf neutralem Boden schlägt...“ (1904 [1869], S. 198).

Der Monismus kann aber auch an die Stelle der Vorstellung eines Zusammenhanges von Geist und persönlichem Gott die pantheistische Konzeption von Gott und Natur als ein einziges Wesen setzen.²³⁶ Bei Ernst Haeckel ist in Form des ontogenetischen Paradigmas und der Rekapitulationstheorie noch ein Rest aus der Gedankenwelt der alten Hermetik lebendig. Die Ontogenese (die Keimesgeschichte oder embryonale Entwicklung) ist eine rasante Wiederholung (Rekapitulation) der phylogenetischen Entwicklung (der Stammesgeschichte der Vorfahren eines Individuums).²³⁷ Bereits in der romantischen Naturphilosophie wurde diese Idee vertreten.²³⁸ In der Romantik vermutete man, die ontogenetischen Entwicklungsstadien würden parallel zu den Stufen der neuplatonisch-hermetischen *scala naturae* verlaufen.²³⁹ Dies ist nichts anderes als die Annahme einer teleologischen Beziehungswechselwirkung von Mikrokosmos und Makrokosmos (vgl. ebd. S. 166, 169).

Auch im Bereich der Naturphilosophie kommt es also, historisch-epistemologisch betrachtet, zu Überschneidungen und unterschiedlichen Reichweiten der Konzepte. So steht die Überzeugung, wonach Gott und Glauben der modernen Wissenschaft und dem Fortschritt im Weg stünden neben spekulativem Theismus.

c) Geist und Ästhetik

Die Kantische Ethik hatte der Philosophie das Problem einer fehlenden Verbindungsstelle von ‘Sittlichkeit’ und lebensweltlichem Handeln beschert. Das ethisch Gebotene muß demnach erfahrungsunabhängig sein, sonst käme man in der empirischen Welt angesichts der Vielzahl

²³⁶ So bei Ernst Haeckel, *Die Welträtsel*, 1900(4), S. 333; *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 1893 (2), S. 10, *Die Lebenswunder*, 1904, S. 551f; W. Ostwald, *Monistische Sonntagspredigten 1* (1911); J. Sack, *Monistische Gottes- und Weltanschauung*, 1899; zu Haeckels Monismus vgl. Niles R. Holt, *Ernst Haeckel's Monistic Religion*, in: *Journal of the History of Ideas* 32 (1971), S. 265-280; vgl. auch: Walter Gebhard, „*Der Zusammenhang der Dinge*“. *Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1984, S. 299ff (Haeckel); zur gesellschaftsgeschichtlichen Verortung des Monismus vgl. Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1991(5), S. 440-451.

²³⁷ Vgl. Ernst Haeckel, *Über Entwicklungsgang und Aufgabe der Zoologie. Rede gehalten beim Eintritt in die philosophische Fakultät zu Jena am 12. Januar 1869*, in: *Jenaische Zeitschrift für Naturwissenschaft*, Bd. 5, S. 353-370, hier S. 364.

²³⁸ Beispiele bei Jürgen Sandmann, *Ernst Haeckels Entwicklungslehre als Teil seiner biologischen Weltanschauung*, in: Engels 1995, S. 326-346, hier S. 328.

²³⁹ Thomas Junker, *Zur Rezeption der Darwinschen Theorien bei deutschen Botanikern (1859-1880)*, in: Engels 1995, S. 147-181, hier S. 165f.

empirisch möglicher Erfahrungen zu keinem Maßstab, wenn man zwei Handlungen ethisch miteinander vergleichen und somit normative Bestimmungen absichern wollte. Die Geltung ethischen Handelns muß unabhängig von empirischen Zufälligkeiten begründbar sein. Doch die Trennung der Bereiche ist andererseits unbefriedigend, weil die ‘Sittlichkeit’ auch Auswirkungen auf das lebensweltliche Handeln (die ‘Sinnenwelt’) haben sollte. Kants Ethik hatte zu einem tiefen Graben zwischen Tat und Gesinnung geführt. Man suchte daher einen Übergang zwischen der menschlichen Natur, (die sich dem Moralgesetz verweigert) und der Gesinnung. Man fand ihn in der Ästhetik, in der man ein Feld möglicher Externalisierung von Geist entdeckte. Schon bei Kant selbst finden sich in der *Kritik der Urteilskraft* Ansätze einer ästhetischen Definition von Geist: Was bedeutet es, wenn man sagt, ein Kunstwerk habe Geist? „Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Princip im Gemüthe ... Nun behaupte ich, dieses Princip sei nichts anderes als das Vermögen der Darstellung *ästhetischer Ideen*“ (§ 49, B192, A 190, Akad.-Ausg. S. 313f). Fichte spricht im Anschluß an Kant, der selbst schon meint, die Einbildungskraft sei schöpferisch (ebd. B 194, A 192), von „produktiver Einbildung“. Die Lebendigkeit des Geistes (vgl. die alte Vorstellung vom Lebensgeist) wird bei diesen Vorstellungen vorausgesetzt.²⁴⁰ Bei Schiller wird ‘Geist’ in der Ästhetik dann selbst zum Äquivalent für Schönheit – und beide werden zu ‘Symbolen des Sittlichguten’. Im Schönen können Geist und Sittlichgutes sichtbar gemacht werden, bzw. zur Erscheinung kommen. ‘Geist’ wird (als eine Potenz zur Veranschaulichung von Ideen) zur produktiven Seite der Vernunft und damit zum Begriff, der die Opposition zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit überwindet (ebd. Sp. 185). Schiller hoffte, den Menschen gut zu machen, indem er ihn ästhetisch machte. Jedoch sind es nicht nur Probleme der transzendentalphilosophischen *Ethik*, die einer ästhetischen Lösung zugeführt werden. F. W. J. Schelling meinte: „die ästhetische Anschauung ... ist die objektiv gewordene intellektuelle“.²⁴¹ ‘Geist’, das Synonym für das, was nur durch sich selbst definiert werden kann und als reine Selbstbezüglichkeit höchst unanschaulich bleibt (vgl. ebd. Sp. 186), muß, wenn er in sinnfälliger Weise veranschaulicht oder erlebbar und handlungswirksam gemacht soll, zu diesem Zweck jeweils ästhetisch externalisiert werden, wobei die Externalisierung von Selbstreferenz den Status eines philosophischen Systembausteins erhält. ‘Geist’ kommt in der ästhetischen Bestimmung erst zu sich selbst, wenn er äußerlich wird, also aus dem Status des Innerlich-Abstrakten heraustritt. Solche Externalisierungen von ‘Geist’/Selbstreferenz (Vergegenständlichungen von ethischen Prinzipien und Verhaltenserwartungen, von Gefühlsgehalten, Auffüllungen des äußerlich Sichtbaren mit psychischen Erlebnisgehalten) sind z. B. auch für die romantische Malerei typisch (etwa die Landschaftsmalerei von C. D. Friedrich und C. G. Carus), ganz besonders aber für die Kunst um 1900 (siehe den Kunstabschnitt). Als Resultat der Externalisierung von menschlichem Geist treten hier also Kunstwerke an die Stelle von Konzeptionen übernatürlicher Geist(wesen), um die es bisher ging. So disparat die Fälle erscheinen – es geht dabei doch jeweils um die Lösung eines generellen Problems: um die Veranschaulichung des Unanschaulich-Abstrakten, darum, Geistiges und Sinnliches in eine Beziehung zu bringen, im Fall der Kunstästhetik: das Geistige im Bild erlebbar zu machen.²⁴² Wenn eine Landschaft, oberflächlich betrachtet, nur

²⁴⁰ Vgl. Odo Marquard, *Art. Geist VII. Der Geist-Begriff von Kant bis zum späten Schelling*, a. a. O. Sp. 184. Siehe auch ebd. Sp. 187: Die Bestimmungen des Geistes sind ästhetischer und naturphilosophischer Art: Sowohl Leben als auch Seele sowie die umfassende Natur werden als Geist im Sinne von Selbstreferenz bestimmt.

²⁴¹ *System des transcendentalen Idealismus*, 1800, in: *Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, S. 625, zit. n. *Art. Geist*, a. a. O., Sp. 188. Vgl. grundsätzlich schon Jakob Böhmes Lehre von der äußerlich sichtbaren Welt als Reflektion der inneren spirituellen Welt: *De signatura rerum: Das ist, Bezeichnung aller dingen, wie das Innere vom Eusseren bezeichnet wird*, Amsterdam 1635.

²⁴² Vgl. den Sammelband von Dieter Wandschneider (Hg.), *Das Geistige und das Sinnliche in der Kunst. Ästhetische Reflexion in der Perspektive des Deutschen Idealismus*, Würzburg 2005; hier besonders: Paul Ziche,

eine Naturszene abbildet, so kann sie auf einer höheren Ebene eine sonst unanschauliche Idee darstellen. Das in Kunstwerken sich veräußerlichende Geistige muß indes nicht zwangsläufig eine *objektive* abstrakte Größe sein, sondern kann auch subjektive psychische Inhalte repräsentieren. Carl Gustav Carus schreibt: „So können wir die Hauptaufgabe landschaftlicher Kunst ... aussprechen, als: Darstellung einer gewissen Stimmung des Gemütslebens (Sinn) durch die Nachbildung einer entsprechenden Stimmung des Naturlebens (Wahrheit)“.²⁴³ Carus ist aber gleichzeitig ein Protagonist der Abkehr von der subjektiven Stimmungsmalerei der Romantik, einer Malerei der Naturstimmungen, hinter der bloß subjektive, somit relativierbare innere Erlebnisgehalte stehen und ist insofern ein Vorläufer der geistigen Kunst um 1900, die sich ebenfalls von der Stimmungsmalerei abwendet. In den später geschriebenen Briefen über Landschaftsmalerei heißt es etwa mit Bezug auf die vorromantische Malerei, daß bei Lorrain und Rysdael „der innere Sinn des Künstlers sich wahrhaft objectivirt“ habe (Briefe, S. 90). Zu dieser Malerei gelte es zurückzukehren. „Ja, es scheint hierbei ... der Geist sich erst unmittelbar das Organ für seine Gestaltung erschaffen zu haben“ (Briefe S. 99). Aber auch schon die früheren Briefe enthalten Hinweise auf ein Verständnis der Landschaftsmalerei als ästhetische Objektivierung sonst abstrakter allgemeiner Ideen. Für Carus konvergieren dabei Landschaftserleben und höchstes wissenschaftlich-philosophisches Interesse: In der sinnlich-emotionalen Zuwendung zur Natur ist das, „was sonst nur geistig erschaut wird, ... beinahe dem körperlichen Auge erreichbar ..., nämlich die Überzeugung der Einheit in der Unendlichkeit des Alls“ (Briefe, S. 37). Man ist nach diesen Formulierungen geneigt, Landschaftsmalerei als die Veranschaulichung der von Hartmannschen Idee der unbewussten ‘All-Einheit’ einzustufen. Diese geistige Kunst will nicht die Oberfläche, den Schein, abbilden, sondern dasjenige, was die Wirklichkeit der Dinge im Kern, ihre objektive bleibende Wahrheit ausmacht. Es waren ursprünglich transzendentalphilosophische Gedanken, denen man ästhetisch Anschaulichkeit verschaffen wollte, so daß deren abstrakter Geist sich gleichsam verkörpert – wie überhaupt die romantische „Philosophie der Natur“, in den Worten Heines, eine „Reaktion gegen die frühere abstrakte Geistphilosophie“ war (zit. n. Schnädelbach 1983, S. 103). Besonders Schelling habe – weiter nach Heine – eine „Dichterschule“ gründen wollen, „wo jeder dem Geiste gehorcht und jeder ihn in seiner Weise offenbart ... und es entstand ein großes Pfingstfest der Philosophie“ (ebd. S. 104).

Derartige Externalisierungen von Geist treten dann auch in anderen ästhetischen Kontexten auf. Unter Umständen können bestimmte Menschen zum Medium der Verkörperung von Geist werden. Schon Kant nennt als Beispiel das Genie, welches ‘Geist’ hat (a. a. O. B 198, A 196). Ohne diese Grundlage wäre die Konzeption ästhetischer Existenz und einer ‘Kunstreligion’ um 1900 nicht denkbar gewesen. Der Sehnsucht, unanschauliche Größen wie das „Absolute“, die „Realität“ oder die „Objektivität“ aus dem Bereich der begrifflichen Abstraktionen herauszuführen und etwas Anschauliches zu finden, welches das philosophierende Abstrahieren bestätigt, werden wir letztendlich auch bei Philosophen begegnen, die sich mit Phänomenen wie dem Somnambulismus und der Clairvoyance befassen. Es läßt sich nachweisen, daß einige Philosophen im Phänomen der somnambulen Zustände bzw. im Phänomen der Trance gleichsam Medien der Veranschaulichung des abstrakt Geistigen gesehen haben.²⁴⁴

Wissenschaft der Natur und Philosophie des Schönen. Naturwissenschaftliches, Naturschönes und Geistiges in der Ästhetik von C. G. Carus, Schelling und Hegel, S. 179-195.

²⁴³ *Briefe über Landschaftsmalerei, geschrieben in den Jahren 1815-1835. Zuvor ein Brief von Goethe als Einleitung* (Nachdruck der Ausgabe von 1835), mit einem Nachwort hrsg. von D. Kuhn, Heidelberg 1972, S. 41. Zu Carus vgl.: Jutta Müller-Tamm, *Kunst als Gipfel der Wissenschaft. Ästhetische und wissenschaftliche Weltaneignung bei Carl Gustav Carus*, Berlin, New York 1995.

²⁴⁴ Vgl. z. B. zu solchen Aspekten bei Fichte: Hauser 2005, S. 151-154.

d) Geist und Kulturbegrifflichkeiten

Ein anderer Bereich, in dem eine Externalisierung und Verobjektivierung von 'Geist' vorgenommen wird, ist die Kultur. Die deutsche Kulturbegrifflichkeit des 19. Jahrhunderts ist eng mit der Vorstellung eines Verwirklichungsfeldes des Geistes verbunden, welches, wie man meinte, im geographischen Raum der germanischen Völker am fruchtbarsten sei, so daß sich diese Völker in besonderem Maße im Besitz des Geistes wähnen könnten.²⁴⁵ Das deutsche Kulturverständnis steht in einer Nähebeziehung zu geschichtsphilosophischen Konzeptionen im oben dargestellten Sinne. Als 'objektiver Geist' bekommt die Geistbegrifflichkeit im Rahmen des Historismus bei Wilhelm Dilthey systematischen Status.²⁴⁶ Der Begriff hat indirekte Wurzeln im deutschen Idealismus, für dessen meist theologisch gebildete Philosophen das Denken in Hypostasen, z. B. in der Redeweise vom „objektiven Geist“ oder vom „höheren Geistesleben“ bezeichnend war.²⁴⁷ Die ältere Kulturwissenschaft geht von einer eigenständigen Objektivität verschiedener Kultursysteme aus: Dilthey untersucht die Wirklichkeit des 'objektiven Geistes' „in der Geschichte ... In ihm sind Sprache, Sitte, jede Art von Lebensform, von Stil des Lebens ebensogut umfaßt wie Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Recht. Und nun fällt auch ... Kunst und Religion und Philosophie unter diesen Begriff“.²⁴⁸ Von der Hegelschen Differenzierung in subjektiven Geist (Seele, Bewußtsein und freier Geist), objektiven Geist (Recht, Moral und sittliche Welt) und absoluten Geist (vage: Kunst, Religion, Philosophie) rückt Dilthey also ab. „Objektiver Geist bedeutet für Dilthey 'Objektivierung des Lebens' in jeglicher Hinsicht, also auch in der von Hegel dem subjektiven und dem absoluten Geist zugeordneten“ (Art *Geist*, ebd.). Das Verhältnis von Geist und Leben wird gegenüber Hegel genau gegenteilig bestimmt. War Leben bei Hegel „*Vorstufe oder Antizipation des Geistes*“, ist es bei Dilthey nun nicht mehr „defizienter Modus des Geistes“ (Schnädelbach 1983, S. 174f). Diltheys Modifikation gehört in den Prozeß der Kontextuierung des idealistischen Vernunft- und Geistbegriffes. Seine Differenz zu Hegels Begriff des objektiven Geistes läßt Dilthey deutlich werden, wenn er sagt: „Die Voraussetzungen, auf die Hegel diesen Begriff gestellt hat, können heute nicht mehr festgehalten werden. Er konstruierte die Gemeinschaften aus dem allgemeinen vernünftigen Willen. Wir müssen heute von der Realität des Lebens ausgehen... So können wir den objektiven Geist nicht aus der Vernunft verstehen, sondern müssen auf den Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten, der sich in den Gemeinschaften fortsetzt, zurückgehen. Und wir können den objektiven Geist nicht in eine ideale Konstruktion

²⁴⁵ Die geographischen Bezüge dieses auf Hegel zurückgehenden Modells verdeutlicht Elmar Holenstein in seinem *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens* (Zürich 2004, S. 48f). Zum deutschen Kulturverständnis vgl. Joseph Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florenz 1941; Helmut Brackert und Fritz Wefelmeyer (Hgg.), *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, Frankfurt a. M. 1984. Die besonderen Bezüge zum Geistbegriff werden deutlich bei Wolfgang Engler, *Was ist Kultur? Ein wissenssoziologischer Streifzug*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40,9 (1992) und Jörg Fisch, Art. *Zivilisation, Kultur*, in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 679-774. Vgl. zur Geschichte des modernen Kulturbegriffs auch: Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950*, London 1958.

²⁴⁶ Zu Diltheys Kulturwissenschaft siehe: Wilhelm Perpeet, *Kulturphilosophie*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), S. 42-99.

²⁴⁷ Vgl. L. Geldsetzer, Art. *Geistesgeschichte*, in: J. Ritter. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp. 207-210, hier Sp. 208.

²⁴⁸ *Gesammelte Schriften* 7, S. 150f, zit. n. Art *Geist*, a. a. O., Sp. 198.

einordnen, vielmehr müssen wir seine Wirklichkeit in der Geschichte zugrunde legen“.²⁴⁹ Die von Dilthey bezeichneten Kultursysteme, die er als diese Lebenseinheiten versteht, treten an die Stelle des bei Hegel noch relativ unbestimmten absoluten Geistes. Gemeint sind mit ‘Geist’ in diesem Sinne m. a. W. Bedeutungswelten, also Transformationen von *übersinnlichem* Geist in diverse *Sinnkonstrukte*. „Durch ‘Nacherleben des inneren Zusammenhangs, der vom Allgemeinmenschlichen in seine Individuation führt’, wird die Gliederung des objektiven Geistes im Verstehen erfaßt, und darin besteht die Aufgabe der Geisteswissenschaften“ (Art *Geist*, ebd.). Doch wird von Dilthey ‘objektiver Geist’ gleichsam als ein Apriori der Kommunikation vorausgesetzt (als ein Vorgänger des soziologischen Konsensbegriffes). Daß Konsensbildungen auch als rein zirkulärer Bezug von Gruppen auf sich selbst begriffen werden können, die Autopoiesis von sozialen Systemen also nicht auf ‘Geist’ oder Konsens angewiesen ist (für deren Aufrechterhaltung reicht schon das Zustandekommen von anschlussfähigen Kommunikationen) gerät in diesem Theorieansatz noch nicht in den Blick (Problem der Kriterienlosigkeit bzw. Selbstkonstitution von kultureller Bewußtseinsidentität). Wenn Konsens oder ‘Geist’ apriorisch gesetzt wird, so handelt es sich um die Konstruktion einer systemexternen objektiven Begründung des Systems, die Stabilität von Systemen wird durch Bedingungen gesichert, die außerhalb der Bezugnahme des System auf sich selbst liegen. Auch für die lebensphilosophisch orientierte Geistesgeschichte sind solche Geisthypostasen kennzeichnend geworden (vgl. Art. *Geistesgeschichte* a. a. O.). Daraus entwickelte man nach 1900 eine „Philosophie der Kultur als Selbstverwirklichung des Bewußtseins“.²⁵⁰ N. Hartmann thematisierte einen Seinsbereich, der „... als geistiges Leben eine Seinsschicht eigener und höherer Art“ bildet, zu der „die Sphäre des Wollens und Handelns, der Wertung, des Rechts, des Ethos, der Religion, der Kunst“ gehören.²⁵¹ Man geht mit der Behauptung wohl nicht zu weit, Geist sei um 1900 auch ein Synonym für ‘Kulturepochen’ oder ‘Zeitgeist’-Phänomene gewesen (vgl. Art. *Geist*, a. a. O. Sp. 201). Bei Karl Mannheim finden wir einige Belege.²⁵²

4.1 Troeltschs Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie und die geisttheoretische Grundlegung seiner Religionsphilosophie

Ernst Troeltsch war der einzige Religionsgeschichtler, der sein Geistverständnis explizit und ausführlich in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophien ausdifferenziert hat. Die folgende Darstellung dieser Auseinandersetzung greift gleichzeitig noch einmal einige Aspekte der Abschnitte 3.1 a-3.1e auf. Ich knüpfe an die oben getroffene Feststellung an, daß Troeltsch sehr oft von einem im Zentrum der Geschichte des Christentums stehenden, sich geschichtlich entwickelnden „geistigen Prinzip“ spricht, dessen historischen Nachvollzug

²⁴⁹ *Gesammelte Schriften* 7, S. 150f, zit. n. Schnädelbach 1983, S. 175.

²⁵⁰ Ebd., Zit. Sp. 198 aus: R. Kroner, *Selbstverwirklichung des Geistes*, 1928.

²⁵¹ *Das Problem des geistigen Seins*, 1962(3), S. 15f, zit. n. Art *Geist*, Sp. 198.

²⁵² In seinem *Versuch einer soziologischen Theorie des Verstehens und der Kultur* aus den frühen zwanziger Jahren (in ders. 1980) finden sich viele Belege für die Gleichsetzung von Kultur und ‘geistiger Sphäre’ (z. B. S. 243, 248, 249). Beispiele finden sich ebenfalls in der Arbeit *Beiträge zur Weltanschauungs-Interpretation*, in: *Jahrbuch für Kunstgeschichte*, I (XV) (1921-22), 4, S. 236-274 neu abgedruckt in ders. *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff, Berlin 1964 S. 91-155. Auch das historische Moment spielt hier eine Rolle: Mannheim zielt in seiner ‘Weltanschauungsinterpretation’ „auf eine Methode zur Erfassung des Geistes (einer Zeit)“ (vgl. Einleitung S. 17), bzw. die Weltanschauung einer Epoche oder Weltanschauungstotalität, die mit ‘Geist’ abgekürzt werden kann (vgl. S. 94 i. V. m. S. 104).

er als Aufgabe der Wesensbestimmung des Christentums versteht,²⁵³ was auch den Geltungsnachweis des Christentums einschließt. Seine Auseinandersetzung mit der Philosophie geschieht in mehrfacher Bezogenheit:

Zunächst vollzieht er im Rahmen einer weitgehenden Supranaturalismuskritik die philosophische Religionskritik der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts partiell nach. Auf gleicher Linie mit dieser philosophischen Bewegung und gegen „traditionelle“ Glaubenspositionen vertritt er die Auffassung, daß göttlicher Geist nicht direkt in die Welt hineinwirken könne. Denn dies würde ja die supranaturalistische Vorstellung *kausal* in die Weltwirklichkeit eingreifender Geistwesen voraussetzen. Zwar sei von der Existenz einer transsubjektiven Wirklichkeit auszugehen und diese sei als „etwas Geistiges oder Geistähnliches“ aufzufassen. Doch sei deren Wirkung auf das Subjekt grundsätzlich anders aufzufassen, denn als rein „mechanische zwischen Körpern erfolgende“ im Sinn eines mechanisch-physikalischen Kausalitätsbegriffes.²⁵⁴ Dies wäre die Position traditioneller katholischer und altprotestantischer Theologien, nach denen Kirche und Bibel im „äußeren Wunder“ göttlichen Handelns und Offenbarens begründet seien.²⁵⁵

Troeltsch vollzieht dann weiterhin die philosophische Kritik des 19. Jahrhunderts an Kants und Hegels Systemen nach (zum Teil indirekt in der Abgrenzung vom Neukantianismus), indem er die Vernunft als historisch und sozioökonomisch bedingt erweist (z. B. GS II, S. 434). Auch *seine* Religionsphilosophie ist somit ein Beispiel für den im 19. Jahrhundert vollzogenen radikalen Bruch mit der Vernunft. Bei Troeltsch bedeutet dies im einzelnen die Kritik des Konzeptes einer natürlichen Religion, die jeden rational denkenden Mensch in die Lage versetzt, unabhängig von Autoritäten die dogmatischen Ansprüche der einzelnen Religionen durch Messung an der rationalen Norm auf ihren Geltungsanspruch hin zu überprüfen. Zwar hält Troeltsch an der Bedeutung von Allgemein- bzw. Wesensbegriffen für die Glaubensorientierung fest²⁵⁶, doch seien diese angesichts der historischen Vielfalt der religiösen Ansprüche und Werte nicht schlichtweg als übergeschichtliche Wahrheiten vorstellbar: Mithin liegt der gesuchte Wertmaßstab „nicht in einer zeit- und geschichtslosen spontanen Vernunft, die aus jedem Individuum bei der nötigen Besinnung die gleiche Erkenntnis erzeugte“ (1998 [1902/1912] S. 176, vgl. S. 189).

Insbesondere gegenüber Hegels Geistphilosophie macht sich bei Troeltsch der radikale Bruch mit der Vernunft in dem Vorwurf bemerkbar, die Historisierung des Geistes gelinge nicht, wenn man die Historie als einen sich stufenweise entfaltenden *logischen* Entwicklungsprozeß verstehe. Hegel habe die Vermittlung von Vernunft (Geist) und Geschichte nur dadurch zu leisten vermocht, daß er von der „Vernunft der Wirklichkeit“ selbst ausging (GS II, S. 435). Dagegen stünden die irrationalen Sprünge und Brüche der Geschichte (1998 [1902/1912] S. 137-156, 181). Doch konzipiert Troeltsch bei aller Kritik auf der Grundlage von Kant, Lotze, Glaß, Dilthey und neukantianischen Philosophien, vor allem aber in kritischer Distanz zu Hegel und Baur, eine Theorie geschichtlicher Entwicklung, was hier nicht wiederholt werden muß.²⁵⁷

²⁵³ Vgl. Witsch 1997, S. 20, 45, 47ff, 117 u. ö. (geistiges Prinzip); S. 162-168 (Wesensbestimmung); Zur Position Troeltschs nach 1913 ebd. S. 192-196. Vgl. Drescher 1991, S. 139 und grundsätzlich auch Johann Hinrich Claussen, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*, Tübingen 1997, S. 37-40 sowie Karl-Apfelbacher 1978.

²⁵⁴ *Geschichte und Metaphysik*, in: ZThK 8 (1898), S. 1-69, hier S. 44, vgl. GS II, S. 244-249 und 1895/96, S. 89f.

²⁵⁵ *Religionsphilosophie*, in: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts* (FS K. Fischer), hrsg. v. W. Windelband, Heidelberg 1907(2), S. 423-486, hier S. 448f.

²⁵⁶ Siehe die obigen Bemerkungen zum Absolutheitsbegriff und vgl. weiterhin z. B. GS IV, S. 845f.

²⁵⁷ Vgl. das bereits oben in Abschnitt 3.1 c allgemein zu einer Konzeption des Geistes in der Geschichte und ihrem Zusammenhang mit Hegel Gesagte.

Eine andere Auseinandersetzung führt Troeltsch im Kontext der Frage nach der Geltung und dem Wesen des Christentums mit Eduard von Hartmanns Philosophie.²⁵⁸ Diese Auseinandersetzung ist deswegen von besonderem Interesse, weil sie zeigt, bis zu welchem Punkt Troeltsch vor dem Ersten Weltkrieg bereit war, von liberalprotestantischen Kernpositionen zugunsten philosophischer Ansichten abzurücken. Von Hartmann betrat mit seinem Anspruch, eine Geistreligion der Zukunft zu entwickeln, das umkämpfte Diskursfeld christlicher Begriffe, auf dem er als Hauptgegner den liberalen Protestantismus seiner Gegenwart erblickte.²⁵⁹ Besonders wandte er sich gegen die liberale Deutung der Geistchristologie und des Trinitätsdogmas. Seine Transformation der traditionellen Geistchristologie setzte gerade *nicht* bei den modernen Erkenntnissen der liberalen Bibelkritik an, sondern bei den konservativen Positionen des Paulus und der alten Kirchenlehren, wobei er diese Lehren allerdings als ‘über sich hinausweisende Uebergangsstufen der religiösen Entwicklung’ verstanden wissen wollte.²⁶⁰ Im Kontext von Überlegungen zum Trinitätsbegriff stellt er fest, „der religiöse Fortschritt des trinitarischen christlichen Gottesbegriffes über den unitarischen jüdischen sei ... erstens die denaturierende Ausbildung des jüdischen Immanenzprinzips des Geistes zum wahrhaft geistigen Prinzip eines neuen religiös-sittlichen Lebens und zweitens die Ausbildung des jüdischen Gottessohnschaftsbegriffes zur religiösen Idee der Gottmenschheit. ... [M]it Hilfe des Immanenzprinzips des Geistes“ bildete das Christentum „das Verhältniss der Gottessohnschaft zur Wesenseinheit der Gottheit mit dem Menschen, zu der konkreten Verschmelzung der göttlichen und menschlichen Wesenheit zur einheitlichen Persönlichkeit aus absolutem Geist und natürlichem Menschen fort, allerdings zunächst prototypisch in dem einen Gottmenschen Christus“.²⁶¹ Unter dem „wahrhaft geistigen Prinzip“ versteht von Hartmann, wie oben bereits angedeutet, ein monistisches All-Einheits-Konzept ohne jeden personalistischen Zug, denn: „Wir haben heute keinen Grund mehr, den principiellen Fehler der Personifikation des Immanenzprinzips mitzumachen“ (S. 606). Es „bedarf ... keines persönlichen geschichtlichen Erlösers mehr“ (S. 610). Für den heutigen Menschen sei leicht einzusehen, „dass ... jeder, der [wie Jesus, TA] ebenfalls zum Gott-Sohn werden will, sich ausschliesslich an den Gott-Geist als direkt universelles Erlösungsprinzip zu halten hat“ (S. 614). Da der freie Protestantismus „gerade das Große des Christentums, den christologischen Mythos, verwerfe“ oder sich „an die vom christologischen Mythos gelöste, höchst unzulängliche Persönlichkeit Jesu anklammert“ (wie Troeltsch von Hartmann referiert, a. a. O. S. 443), werde das eigentliche Wesen des Christentums und sein Entwicklungspotential hin zu einer reinen Geistreligion verkannt. Der „moderne Arianismus des liberalen Protestantismus“ dürfe religionsgeschichtlich „noch weniger Chancen haben“ als sein frühchristlicher Vorläufer (S. 588).

Ernst Troeltsch erblickt in von Hartmanns Religionsphilosophie den „Versuch, die Entwicklung des Christentums in den pessimistisch-evolutionistischen Pantheismus seiner eigenen philosophischen Zukunftsreligion hinüberzuleiten und gleichzeitig der neuprotestantischen religiösen Entwicklung den Boden zu entziehen“ (a. a. O. S. 441). In

²⁵⁸ Vgl. Troeltsch *Was heißt ‘Wesen des Christentums’?* (1903/1913), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 386-451; S. 440ff. Zu von Hartmann verweise ich auf das obige Kurzreferat.

²⁵⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang: *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, Berlin 1874, Abschn. VI-VII.

²⁶⁰ Vgl. Eduard von Hartmann, *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, 1882, S. 587, S. 598.

²⁶¹ 603f. Vgl. auch die Darstellung der Hartmannschen Philosophie bei Troeltsch, a. a. O. S. 443: Troeltsch erwähnt außerdem das pantheistische Postulat der „Einheit des endlichen und unendlichen Geistes, ... die in der Lehre vom Gottmenschen mythisch ausgedrückt sei“ und schließlich den ‘pessimistisch-tragischen’ „Untergang des Endlichen durch Leiden in Gott“. Nicht zum ‘Wesen’ gehörten personaler Gottesgedanke, Heils- und Jenseitsglaube, Sündenlehre.

seiner Kritik wird Troeltsch von der Überzeugung getragen, daß *nur die Seite* die Kontroverse um die richtige Einsicht in das Wesen des christlichen Geistes gewinnen werde, die die historisch-erkenntniskritisch bessere Ausgangsposition habe: „Es ist klar, daß ... zu allererst zu fragen ist, ob denn v. Hartmanns Konstruktion des Wesens ihrerseits den historischen Tatsachen entspricht, eine objektive Berechtigung in ihnen hat oder ob das nicht eine völlig subjektive Anordnung und Deutung der Geschichte ist“ (S. 442f). Diesbezüglich kommt Troeltsch „als Kenner der wirklichen Geschichte“ zu dem Fazit, daß „diese Konstruktion des Wesens reine Phantasie“ ist (S. 444). Die Christologie sei für den sich an den Quellen orientierenden Forscher auch nicht als eine spezifische Metaphysik deutbar, sondern sei immer Funktion des Jesusglaubens gewesen, also nicht in einen unpersönlichen Pantheismus überführbar. „Jene Hartmannsche Wesensbestimmung ist ... etwas völlig Subjektiv-Gewaltsames und scheidet gänzlich an der wirklichen Geschichte. Ihre wirkliche historische Anknüpfung hat sie am Brahmanismus und Buddhismus und in keiner Weise am Christentum“ (ebd.). Dagegen sei „sonnenklar, daß, welche Mängel man auch der freien Theologie zuschreiben mag, sie einen wirklichen Anschluß an die echte Geschichte des Christentums hat und mit ihrer Wesensbestimmung die echten und wesentlichen Grundzüge des prophetisch-christlichen Gottesgedankens vertritt“ (S. 445). Troeltschs Kritik bezieht sich gleichfalls auf die *Christusmythe* des Hartmann-Schüler Drews und bedient sich daher Argumentationen, die auch gegen den freireligiösen Monismus vorgebracht werden: Hartmann und seine Schüler verkennten das Gewicht und die Tiefe des religiösen Persönlichkeitsgedankens (S. 446). Erst auf der Grundlage historisch verantwortungsvoller Untersuchungen dürfe sich die kreative Neugestaltung des Christentums vollziehen. Gott und sein Geist werden bei Troeltsch im Rahmen der christlichen Dogmatik konzipiert, die letztlich unhintergebar die Analogie zum menschlichen Bewußtsein vorgibt.

Es wird deutlich, daß beide Seiten beanspruchen, einen Meta-Standort für die Bestimmung des Christlichen zu besitzen. Troeltsch wurde in diese Verteidigungsposition mehr oder weniger hineingezwungen, weil ihm gleich von mehreren Seiten sein Christentum bestritten wurde. Hier kann es nicht darum gehen, zu entscheiden, welche der beiden dargestellten Positionen die „christlichere“ ist, da ein solches Urteil einer religionswissenschaftlichen Analyse nicht ansteht. Gleichwohl ist der Kampf um die Deutungshoheit über die christliche Geistbegrifflichkeit ein Indiz für meine in der Einleitung aufgestellte These, daß man über den Tellerrand der Theologie hinausblicken muß, wenn man das Ensemble der Geistbegrifflichkeiten um 1900 adäquat verstehen will. Doch soll nun noch eine letzte Arena des Diskurses um den Geist betreten werden, in der Troeltsch in den Wettstreit mit einer konkurrierenden philosophischen Weltanschauung trat.

Als Vertreter eines religionsphilosophischen Idealismus, der den menschlichen Geist als „selbständige Kraft“ zu etablieren suchte, sah sich Troeltsch auch zu einer Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Materialismus genötigt, wie er seit ca. 1850 in Deutschland populär geworden war. In diesem Punkt knüpft Troeltsch in antimaterialistischer Stoßrichtung wieder an die Kantische Erkenntnistheorie an.²⁶² Die Debatte zwischen ‘Idealisten’ und ‘Materialisten’ nahm in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts höchst ideologische und polemische Züge an (vgl. Schnädelbach 1983, S. 123f, 131-133). Die Bemerkungen zum Materialismus in Troeltschs Werken richten sich vor allem auf den physiologischen Materialismus der Büchnerschen und Moleschottschen Richtung. Diese Naturwissenschaftler (ihre Richtung wird auch unter dem polemischen Begriff ‘Vulgärmaterialismus’ zusammengefaßt) versuchten, idealistische und religiöse Geistvorstellungen insofern zu destruieren, als sie ‘Geist’ (das biblische *pneuma* und die *psyche*) als Produkt rein materieller, physikalischer und chemischer Prozesse definierten

²⁶² Ebenso an von Hartmanns *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*; vgl. GS II, S. 242.

(darauf spielt der Titel von Büchners Erfolgsbuch *Kraft und Stoff* an).²⁶³ Welche Wirkung das Buch auf seine Leser haben konnte, zeigt z. B. eine Erinnerung von Stanislaw Przybyszewski. Er schreibt in seinen Memoiren über seine erste Begegnung mit der „Bibel des Materialismus“: „Heute wäre niemand mehr imstande, den überwältigenden Eindruck zu begreifen, den das Buch auf unsere jungen Gemüter machte. Büchner löste auf unvergleichlich simple Weise sämtliche Rätsel des Daseins! Er erklärte, wie das Gehirn die Gedanken erzeugt, wie die Welten entstanden sind, wie überaus naiv und kindisch die Konzeption von einer Gottheit ist und wie nachgerade belustigend der Begriff der – obendrein unsterblichen – Seele: Die Seele existiert, solange die Phosphorvorräte für ihr Leben ausreichen. Sobald das Gehirn stirbt, hört die Seele auf zu sein“.²⁶⁴ Daß Büchner und andere Materialisten dabei nicht auf die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens reflektierten, konnte ihnen zum Vorwurf gemacht werden. Gegenüber dem vorkritischen Materialismus der Zeit der französischen Aufklärung hätten die naturwissenschaftlichen Materialisten nichts neues zu bieten – so die allgemeine antimaterialistische Kritik.²⁶⁵ Es zeige sich nämlich, daß dieser Materialismus die mit der kritischen Philosophie erreichte Einsicht in die Phänomenalität unserer Erfahrungserkenntnis, die Vermittlung der materiellen Wirklichkeit durch den (menschlichen) Geist, vollständig übergeht. Der ungeheuer populäre naturwissenschaftliche Materialismus rief zunächst innerhalb der Naturwissenschaften die Kritik auf den Plan und weckte das Bedürfnis nach einem Ausgleich zwischen materialistischer Kritik der Philosophien des Geistes und dem erkenntnistheoretischen Niveau eines Kant. Ein erkenntniskritischer Materialismus in diesem Sinne wurde von Friedrich Albert Lange etabliert und zum Erfolg geführt. Er wirkte mit seinem Einfluß auf den Neukantianismus in die Zeit der Jahrhundertwende hinein und wurde von Ernst Troeltsch hoch geschätzt. Auf seinen Ansichten aufbauende neukantianische Denker wie Rickert und Windelband hatten nicht einfach gegen die wichtige Einsicht des Materialismus, daß die Vernunft von leiblichen Bedingungen abhängig sei, eine Kant-Renaissance eingeleitet. Auch Kant habe einen Fehler begangen, nämlich den, daß er „einen von allem Einfluß der Sinne freien Verstand fortbestehen ließ“ – so schon Lange.²⁶⁶ Die modernen Neurophysiologen hätten mit ihrer Entdeckung eines Kontinuums von Körper und Geist die idealistische Vorstellung eines von den Sinnen (den Nerven) getrennten Geistes als eine Illusion erwiesen. Dennoch waren die Einsichten der Nervenanatomiker als Waffe gegen einen Materialismus, der geistige Prozesse naturhaft erklären wollte und gleichzeitig zur Berichtigung des Kantianismus geeignet. Es zeigte sich nämlich, daß menschliche Sinneserfahrungen die Außenwelt nicht einfach rezeptiv widerspiegeln, sondern daß vielmehr Nervensystem und Gehirn in ihrem Zusammenwirken Wahrnehmungen *produzieren* und somit einen von mechanischen Naturprozessen unabhängigen Komplex darstellen (vgl. Schnädelbach 1983, S. 133). Ein neurophysiologischer Kantianismus konnte also den Anspruch des Geistigen auf Autonomie gegenüber dem Materialismus verteidigen *und* gleichzeitig das Kantische Erkenntnissubjekt sozusagen erden, d. h. an die Bedingungen seiner materiellen Existenz binden. „Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder der berichtigte Kantianismus“ (Lange, a. a. O., II, S. 507).

²⁶³ Vgl. als Beleg für Büchners Reduktion von ‘Geist’ auf Hirnfunktionen auch ders., *Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft*, Leipzig 1889, S. 24.

²⁶⁴ *Ferne komm ich her...: Erinnerungen an Berlin und Krakau* (Studienausgabe Werke, Aufzeichnungen und ausgewählte Briefe, Bd. 7), Paderborn 1994, S. 49.

²⁶⁵ Vgl. W. Nieke, Art. *Materialismus*, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Darmstadt 1976, Sp. 842-850, hier Sp. 846f.

²⁶⁶ *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 Bde., zuerst 1866/1875; 2. Aufl., Leipzig 1905, Zit. Bd. II, S. 54.

Mit Hilfe solcher neukantianischer Argumentationsmuster versucht auch Troeltsch materialistische Philosophien des oben beschriebenen Typs zurückzuweisen. So kann Troeltsch materialistischen Denkern, die eine naturwissenschaftliche Reduktion des Geistes betrieben und der Philosophie damit ihr Existenzrecht bestritten hatten, im Rahmen neukantianischer wissenschaftssystematischer Erwägungen schlichtweg Unzuständigkeit für den Wirklichkeitsbereich des Geistigen bescheinigen.²⁶⁷ Neukantianische Denker hatten gezeigt, „daß die Natur mit all ihren Gesetzen, wie wir sie kennen, nur in unserem Geiste existiert und in gewisser Hinsicht gerade ein Erzeugnis des Geistes, die Vorstellung desselben ist“.²⁶⁸ Also dürften Geist und Denken nicht aus mechanischen Naturgesetzen erklärt werden, sondern umgekehrt „die mechanischen Naturgesetze aus dem Denken“ (Troeltsch 1900, S. 179), denn die Naturgesetze seien im Wesen unseres Geistes selbst begründete Funktionen. Geist läßt sich also nicht materialistisch „[i]n der ungeheuren Maschinentätigkeit der Natur ... als eine winzige, widerspenstige Ausnahmeprovinz“ und von daher „als gesetzmäßig entstehende und vergehende Wandelungsform des Stoffes“ bestimmen (1894, S. 241). Er sei „eine aus der Natur unableitbare selbständige Kraft“.²⁶⁹ Auf einer Linie mit dem philosophischen Denken seiner Zeit betreibt Troeltsch also die Verteidigung des Geistes als selbständiger Kraft vom Standpunkt der kritischen Philosophie Kantischer Tradition, d. h. in Bezug auf die Materialismuskritik auf der Grundlage einer Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit naturwissenschaftlichen Erkennens.

Im Zuge der geisttheoretischen Grundlegung neukantianischer Argumente meint Troeltsch indes mit seiner Behauptung der Existenz „selbständiger geistiger Lebensinhalte“²⁷⁰ etwas grundsätzlich anderes als die Neukantianer. Die Neukantianer wie Windelband und Rickert kennen zwar, wie gezeigt, den gegenüber dem Körper autonomen Geist. Doch für Troeltsch läßt sich Geist nicht als ein der Materie gegenüber zwar selbständiges, aber gleichwohl nur bewußtseinsimmanent sich entwickelndes Phänomen bestimmen. „Der Neukantianismus leitet die Entstehung und Entwicklung der idealen Geistesinhalte rein bewußtseinsimmanent aus dem kausalgesetzlich bestimmten Ablauf des Seelenlebens selbst her“ (Witsch 1997, S. 56 mit Bezug auf Troeltsch 1895/96, S. 388). Troeltsch hält nach Witsch dagegen: „Die religiösen Ideale müssen in ihrer geschichtlichen Entstehung und Entwicklung auf eine göttliche Offenbarung, d. h. auf ein Einwirken des göttlichen auf den menschlichen Geist, zurückgeführt werden können, wenn Religion nicht zur Illusion werden soll, wenn also dem Selbstverständnis des religiösen Bewußtseins voll entsprochen werden soll“ (1997, S. 58 mit Zit. Troeltsch 1895/96, S. 80). Troeltsch nimmt also „eine reale Wechselbeziehung des menschlichen Geistes mit einer transsubjektiven Idealwelt“ an, die als der göttliche Geist identifiziert wird (Witsch 1997, S. 47, vgl. S. 55f, 58, 60ff, 208). Sein gegenüber dem Neukantianismus selbständiges religionsphilosophisches Projekt fundiert Troeltsch in der Absolutheitsschrift auf der Position Schleiermachers: „Der Zustand des Verlangens nach der Erscheinung des noch nicht erschienenen Geistes setzt notwendig voraus eine Gemeinschaft zwischen dem Geiste im allgemein menschlichen Sinne

²⁶⁷ Vgl. Apfelbacher 1978, S. 100; allgemein Schnädelbach 1983, S. 131: Die Bemühungen um eine „Rehabilitierung der Philosophie“, verlangten es, ihr gegenüber den Einzelwissenschaften wieder einen „unabhängigen Bereich von Aufgaben“ zuzuweisen „durch deren Bearbeitung sie selbst als Wissenschaft auftreten kann.“

²⁶⁸ *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, 1894, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 227-327, hier S. 242. Vgl. zum philosophiehistorischen Kontext den obigen Abschnitt. Zum Problem der Überbetonung der Selbstgewißheit des Subjektes hierbei: F. W. Graf, *Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltsch*, in: *Troeltsch-Studien*, Bd. 3, Gütersloh 1984, S. 207-230, hier S. 215f.

²⁶⁹ *Christentum und Religionsgeschichte*, PrJ 87 (1897), 415-447, S. 4; in: GS II, S. 328-363.

²⁷⁰ *Geschichte und Metaphysik*, in: ZThK 8 (1898), S. 1-69, hier S. 31f.

– denn nur in diesem konnte das Verlangen sein – und dem *pneuma*, dem göttlichen Prinzip des Christentums.“ Der menschliche Geist wird hier identifiziert mit dem „*pneuma* auf einer niedrigeren Potenz“.²⁷¹ Schleiermacher versuche „die Bedingtheit alles Historischen ... anders zu überwinden“ als der deutsche Idealismus (dieser tat es durch Forderung unbedingter überall gültiger Wahrheiten, „durch einen geschichtsfreien Rationalismus“), nämlich durch das Postulat, daß in der Geschichte des Christentums das *pneuma*, das göttliche Prinzip wirke, „durch eine ontologische, gerade von der Fülle der Geschichte ihren einheitlichen Lebensgrund erkennende Geschichtsspekulation“ (1998 [1902/1912] S. 110). „Auf diesem Wege muß sich ... unsere Arbeit letztlich bewegen, auch wenn die Schleiermacher'sche Position durchaus nicht das letzte Wort ist...“ referiert Troeltsch zustimmend Schleiermacher (ebd.). In der Tat zieht sich die Grundannahme eines eigenständigen menschlichen Geistes in „Wechselwirkung mit einer übersinnlichen Welt“ (1895/96 S. 79) durch alle Epochen seines Werkes.

Wenn er Geist als das „*prius* in aller dem Menschen zu Bewußtsein kommenden Wirklichkeit“ (1894, S. 242) bezeichnet, so ist damit für ihn ein grundsätzliches Wertgefälle zwischen Religionsphilosophie und Erkenntnistheorie mitgegeben, was sich besonders im Absolutheitsbegriff bemerkbar macht: Im Anschluß an seine Feststellung, daß die Religionsgeschichte nur sehr wenige wirklich bleibende Werte hervorgebracht habe, „und daß wirkliche Erschließungen neuer geistiger Ziele überaus selten gewesen sind“ (1998 [1902/1912] S. 172), stellt er die hypothetische Frage, ob bei der Suche der Geschichtswissenschaft nach höchsten religiösen Werten in der Kulturgeschichte auch die „philosophischen Versuche rationaler Religion in Betracht“ kämen (S. 173). Doch stellt er in unmittelbarem Anschluß an die Frage fest: „Die rationalen Religionen sind jedesmal nur Abzweigungen der historisch-positiven Religionen und besitzen bei aller gedanklichen Feinheit niemals starke selbständige religiöse Impulse. ... Auch alle modernen philosophischen Religionen enthalten ... schlechterdings keine neue religiöse Idee und Kraft“ (ebd.). Die rationale Philosophie ist also als eine abhängige Größe der positiven Religionen, bzw. der rationale Geist als abhängige Größe der göttlichen Vernunft zu werten. Die unabhängige Entwicklung der Philosophie wird bestritten (vgl. S. 174, 180).

Hiermit ist die Grundlage geschaffen für eine historisch-epistemologische Analyse des Verhältnisses von Theologie und Philosophie im folgenden Kapitel.

²⁷¹ Zitat aus Schleiermachers *Christliche Sitten* von 1843 in: Troeltsch 1998 (1902/ 1912), S. 109.

5. Zwischenbilanz. Philosophische und theologische Geist(wesen)vorstellungen im Vergleich und historisch-epistemologische Analysen

a) Zwischenbilanz

Die Forscher der RGS hatten ambivalente Einstellungen zu religionskritischen und religions-theoretischen Dimensionen ihrer Epoche:

In der Philosophie kommt es im 19. Jahrhundert verstärkt zur Reflexion der Traditionen des Faches. Angelpunkt eines philosophischen Paradigmenwechsels war die Geist(wesen)problematik: Ließ sich die europäische Philosophie bis Hegel überwiegend als Geistphilosophie verstehen, wurde diese nun vermehrt kritisch als Sonderweg der europäischen Geistesgeschichte erfaßt. Es gab in der Philosophie mit Feuerbach schon lange vor 1900 einen Versuch der theoretischen Erfassung des Geistproblems. Feuerbach durchschaute, daß es sich bei den klassischen Gottes- und Geist-Modellen der christlichen Religion um Externalisierungen menschlicher Selbstreferenz handelt und machte sich frei von religiösen Bindungen an den Supranaturalismus. An die Stelle des personalen Gottes (bzw. des Geistes; vgl. seine Auseinandersetzung mit Hegels Geistkonzept, wonach Religion als Selbstbewußtsein des Geistes zu verstehen ist) trat bei ihm der konkrete, wirkliche Mensch. Die Folgen dieser Kritik des traditionellen Theismus sind in historisch-epistemologischer Hinsicht kaum zu überschätzen. Feuerbach erkannte klar, daß man die Strukturen des menschlichen Denkens untersuchen muß, wenn man das philosophie- und religionsgeschichtliche Problem der externalisierten Geist(wesen)vorstellungen verstehen will. Die sprachkritische Richtung der Philosophie um 1900 (Mauthner, Landauer) radikalisierte dann das religionskritische Potential der Erkenntnistheorie des 18. und 19. Jahrhunderts noch ein weiteres mal. Der Soziologe Durkheim – um ein Beispiel für die europäische Dimension religionskritischer Auseinandersetzung mit der religiösen Vergangenheit zu nennen – versuchte von der Verwendung religiöser Traditionsbegriffe los zu kommen und auf theoretischem Reflexionsniveau zu entschlüsseln, welche Modelle und elementaren Formen sich hinter den traditionellen Aussagen der Religionen verbergen. Für Durkheim war ‘Geist’ bzw. das ‘Heilige’ ein religionswissenschaftlicher Theoriebegriff. Im Unterschied zu Feuerbach führte Durkheim die traditionellen Geist(wesen)vorstellungen jedoch nicht auf das Individuum und sein Bewußtsein zurück, sondern machte den Versuch der Explizierung eines sozial determinierten kognitiven Möglichkeitsraumes, der nicht nur Denken und soziales Handeln von Individuen maßgeblich beeinflusst, sondern auch die Möglichkeiten von Großgruppen vorgibt, sich als soziale Identitäten zu reflektieren. Mit diesen Positionen war die bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts maximal mögliche Annäherung an ein nachmetaphysisches Bewußtsein erreicht.

Auch die religionsgeschichtliche Methode ist auf der Ebene der Beschreibung und der historischen Rekonstruktion implizit religionskritisch (vgl. Pollack 1995, S. 175). Erst recht gilt das für die Ebene der systematischen Wertungen – vorausgesetzt die Methode wird hier konsequent angewandt. In Hinsicht auf die „Vermenschlichung“ der Religion treffen sich die Religionsgeschichtler sogar mit dem Anliegen Feuerbachs.²⁷² Auch die Religionsgeschichtler thematisierten offensiv den Supranaturalismus vieler Dogmen des traditionellen Christentums und lehnen ihn ab (genauer: das Moment fremdreferentieller Verortung des Selbst- und Bewußtseinsschwerpunktes). Sie unterschieden sich in diesem Punkt signifikant von ihren konservativen Kollegen.

²⁷² Dies gilt in Hinsicht auf die Christusvorstellung – allerdings mit Ausnahme der Gottesvorstellung. Vgl. das bei Hübinge 1994 (S. 184f) zitierte Beispiel des liberalen Theologen Max Fischer im Kontext (bis einschließl. S. 188).

Aber die beispielhaft vorgestellten Theologen der RGS konnten sich nicht zu einem ausschließlich wissenschaftlichen Geistverständnis, d. h. zur kontroversen Argumentation auf einer *zweiseitig* rational nachvollziehbaren Diskursebene, durchringen. Das zeigt sich z. B. bei Ernst Troeltsch im Übergangsbereich zwischen Philosophie und Soziologie, was hier in Ergänzung der oben schon angeführten Beispiele noch kurz nachgetragen werden soll. Die Religionssoziologie hat bei Troeltsch eine geisttheoretische Grundlegung und steht, ähnlich wie die Religionsphilosophie, im Zusammenhang mit Wesens- und Geltungsfragen. Durch die Einbeziehung soziologischer Methoden in den Bereich der Theologie erfuhr die Hegel-Baursche Geschichtstheologie eine Modifikation. Das zeigt ein kurzer Vergleich historischer und soziologischer Argumentationen bei Troeltsch: Die Position historischer Argumentation, wie sie sich z. B. in der Absolutheitsschrift zeigt, versteht die christliche Idee nicht mehr als ein nach einer konsequenten immanenten Logik sich entwickelndes Prinzip. Troeltsch verbindet vielmehr den Begriff der sich geschichtlich entwickelnden Idee mit dem Gedanken der großen schöpferischen Persönlichkeiten, als einem irrational in die Geschichte hineinwirkenden Faktor. Die Persönlichkeit wird hier im wesentlichen als die Verkörperung des geistigen christlichen Prinzips verstanden. (Diesen weiterentwickelten Hegel-Baurschen Ansatz vertrat noch nach 1911 der Troeltsch-Schüler Walther Köhler.²⁷³) Troeltsch modifiziert diese in früheren Jahren auch von ihm vertretene Position indes ein weiteres Mal in seinen Soziallehren von 1912. Es erscheint ihm in der Auseinandersetzung mit Köhler nunmehr problematisch, eine „Idee des Christentums als einheitliches Entwicklungsprinzip der christlichen oder wenigstens relativ christlichen Kulturwelt zu formulieren“ (GS IV, S. 722) – ohne damit allerdings die Position seiner Absolutheitsschrift, die im selben Jahr in zweiter Auflage erschien, einer grundsätzlichen Revision unterziehen zu wollen: die dort explizierte historische Argumentation wird vielmehr in den *Soziallehren* von einer anderen Seite her ergänzt. Genese und Wesen der diversen Erscheinungsformen des Christentums sieht Troeltsch nun nicht mehr allein aus der Perspektive einer in der Religionsgeschichte wirksamen inneren Entwicklungstendenz entstanden, sondern zusätzlich durch äußere soziale Faktoren bedingt. Das Wechselspiel zwischen den historischen Erscheinungsformen des Christlichen und der sozialen Kultur gerät stärker in den Blick. Die Soziologie wird damit zu einem neuen Medium für Erkenntnisse über die Bedingtheit des geistigen Prinzips im Christentum durch soziale Faktoren.²⁷⁴ In diesem forschungsgeschichtlichen Zusammenhang stehen auch die Untersuchungen zur Geschichte des Christuskultes, die Deißmann und Bousset kurz vor Troeltsch oder zeitgleich mit ihm betrieben (s. o.). Damit wird die Methode der Wesensbestimmung auf neue Bahnen gelenkt und partiell in Frage gestellt. „Die geschichtliche Kausalität ist insofern nicht einfach rein logisch-ideell, sondern vielmehr im Sinne eines vielfältigen Geflechtes unterschiedlichster Faktoren aufzufassen“ (so Witsch 1997, S. 186). Doch bleibt die soziologische Methode bei Troeltsch im Vergleich zu ihrer Anwendung bei anderen Forschern seiner Zeit ein theologisches Instrument.

Aus historisch-epistemologischer Perspektive läßt sich erkennen, daß die Religionssoziologie der RGS und die der Durkheimschen Schule oder Max Webers²⁷⁵ nicht vergleichbar sind. Max Scheler war schon 1923 die grundlegende Andersartigkeit der Soziologie bei Troeltsch gegenüber der positivistischen Soziologie aufgefallen: „Das Motiv, das ihn zu soziologischen Problemstellungen geführt hat, lag bei Troeltsch niemals in der Grundlehre der westlichen Soziologie, daß man Gehalt und Gestaltung des geistigen Lebens

²⁷³ *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte*, Tübingen 1910. Vgl. dazu die Rezension von Troeltsch in: HZ 111 (1913), S. 137-141.

²⁷⁴ Vgl. zu dieser Entwicklung bei Troeltsch Molendijk 1996; bes. S. 188f (vgl. S. 20-23) sowie S. 188-191 und Witsch 1997, S. 174, 186.

²⁷⁵ Abgesehen von dessen Studie über die Protestantische Ethik. Vgl. Molendijk 1996, S. 188.

selbst als ein *Werk der Gesellschaft* verstehen könne, sondern in der entgegengesetzten Vorstellung, daß die soziologischen Realfaktoren als wechselnd geartete *Hemmungen* und Hindernisse müßten erkannt werden, die eine reine Selbstdarstellung und Realisierung der ursprünglich geistigen Ideen und Lebensmächte ... in die Wirklichkeit der geschichtlichen Welt verhindern.“²⁷⁶ Die Zuweisung der Wesensbestimmung des Christentums in die Systematik oder, je nach Schaffensphase, die Verquickung wissenschaftlicher und systematischer Anliegen, hemmte letztlich die Entfaltung wissenschaftlicher Erklärungs- und Verstehenspotentiale für das Phänomen des Geistigen, die für gegenwärtige religionswissenschaftliche Forschungen hätten wegweisend sein können. Die soziologische Theorie steht bei Troeltsch auf dem metaphysischen Fundament der Annahme eines von Jesus ausgehenden sozialen Lebenszusammenhanges. Troeltschs Ekklesiologie und, wenn man so sagen darf, seine Pneumatologie weisen eine Nähebeziehung auf. Sein Kirchenbegriff ist der einer „Gemeinschaft des Christusgeistes“²⁷⁷ oder einer Gemeinschaft der Gläubigen, die als eine Größe verstanden wird, deren Entstehung nicht allein soziologisch erklärbar ist, womit sich die Auffassung Schelers über diese Soziologie bestätigt: „Wenn überhaupt eine von Jesus ausgehende, emporhebende und erlösende Kraft behauptet und als Lebenserfahrung bekannt wird, dann ist damit ein von Jesus ausgehender Lebenszusammenhang ausgesagt, der nicht von den Individuen hervorgebracht wird, sondern umgekehrt die Individuen hervorbringt. Das entspricht jedem über den bloßen Vereinsbegriff hinausgehenden Gemeinschaftsgedanken, der nicht bloß einen Zusammenhang von Individuen zu bestimmten Zwecken, sondern eine geistige Gesamtmacht bedeuten will und daher aus seiner geschichtlichen Fülle immer erst das Individuum in freier Aneignung und Gestaltung der überlieferten Kräfte hervorbringt“ (Art. *Kirche*, a. a. O., Sp. 1153). Weitere in diese Richtung gehende Belege für diese pneumatologische Soziologie lassen sich leicht anführen.²⁷⁸ Troeltsch kann diesen „überindividuellen Lebenszusammenhang“ auch als eine „mystische, dem Individuum vorgeordnete Kraft und als einen sich selbst fortpflanzenden Organismus“ bezeichnen (Art. *Kirche III*, Sp. 1153). Die individuelle Frömmigkeit wiederum speist sich aus der Partizipation am Geist Christi.²⁷⁹ ‘Kirche’, ‘Sekte’ und ‘Mystik’ sind die „drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee“ (GS I, S. 967). Diesen Ansatz darf man eine „verinnerlichte und vergeistigte Soziologie“ nennen.²⁸⁰ Troeltsch selbst spricht von einem „Naturgesetz der soziologischen Selbstgestaltung alles Ideellen“ (GS IV, S. 723). Diese Religionssoziologie konnte in keine Kulturwissenschaft münden – auch wenn Troeltsch einen dahingehenden Anspruch 1907 in seinem Aufsatz *Das Wesen des modernen Geistes* anmeldet: „Die Zergliederung und Zusammenschau des wesentlichen geistigen Gehaltes einer Epoche ist diejenige Aufgabe, in der die kritische Tatsachenforschung des Historikers und die konstruktive Phantasie des Philosophen zusammentreffen...“ (GS IV, S. 297). Es kann für die Umsetzung der sich hier andeutenden historisch-epistemologischen Intentionen nicht

²⁷⁶ Ernst Troeltsch als Soziologe, in: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 3 (1923), S. 7-21; wieder aufgenommen in: ders.: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (GS 6), Bern-München 1963(2), S. 377-390, hier S. 377.

²⁷⁷ So im Art. *Kirche III. Dogmatisch*, RGG, 1. Aufl., Bd. IV (1912), Sp. 1155.

²⁷⁸ So z. B. in *Religiöser Individualismus und Kirche* (1910/11), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 109-133, 126: „Wir müssen die Kirche als Gemeinschaft des Geistes Christi auffassen, den wir zwar nicht verstehen als fertiges Depositum von Dogmen und Kultregeln, aber als etwas, was von Christus ausstrahlt, als eine ungeheure Macht, die der gemeinsame Lebensgeist ist, aus dem wir alle unsere Kraft nehmen, so daß wir diese Gemeinschaft nicht durch unser Tun und Wollen zusammensetzen, sondern als die dem einzelnen Individuum übergeordnete Gemeinschaft des Geistes Christi empfinden“.

²⁷⁹ Vgl. zu Troeltschs pneumatologischem Gemeinschaftsverständnis Witsch 1997, S. 248-255. Zum Individualismus-Problem bei Troeltsch vgl. oben den Mystik-Abschnitt und Molendijk 1996.

²⁸⁰ Vgl. Molendijk, 1996, S. 23 im Kontext von S. 20-23, S. 188-191.

genügen, das Wirken eines geistigen Prinzips in der Geschichte in einen soziologischen Kontext zu stellen. Hierin unterscheidet sich Troeltsch deutlich von anderen Soziologen, für die ich stellvertretend oben nur Durkheim anführte. Bei diesem war die ‘Gesellschaft’ eine soziologische Letztgröße bzw. die Letztursache für geistige Faktoren, die in der Gesellschaft wirksam werden können (ebenfalls eine umstrittene Konstruktion). Bei Max Weber wiederum wird die Frage nach der *prima causa* geistiger Faktoren in der Gesellschaft offen gelassen. Die Wirksamkeit geistiger Kräfte in der Geschichte, bzw. das Problem des Spiritualismus wird zudem (spätestens ab 1913) lediglich noch als „Wissen“ reproduziert,²⁸¹ so, daß es keine disziplinäre Aufgabenteilung gab, die dem vergleichbar wäre, was in der Theologie die Trennung von historischer Forschung und systematischer Theologie/Religionsphilosophie war. Diese Aufgabenverteilung ermöglichte es Troeltsch – im Vergleich mit diesen beiden Soziologen – ein klar spiritualistisches Verständnis von der Rolle der Religion in der Gesellschaft zu vertreten, das er allerdings auch dann noch beibehielt, als sich nach seinem Lehrstuhlwechsel die potentielle Möglichkeit eröffnete, ein rein wissenschaftliches Geistverständnis zu entwickeln. Die geistigen Momente der Religion werden, überspitzt gesagt, (in Umkehrung des Durkheimschen Ansatzes) gleichsam zur Quelle der Gesellschaft.

Die *philosophische* Radikalkritik an der alteuropäischen Metaphysik, welche in die Zeit zwischen 1781 (dem Erscheinungsjahr von Kants *Kritik der reinen Vernunft*) und ca. 1850 fällt, konnte in der Theologie nur bedingt nachvollzogen werden. Während beispielsweise Feuerbach sowohl die Frage der Genese des Christentums als auch die Frage seiner Gegenwartsgeltung nach objektiv-wissenschaftlichen, d. h. rational nachvollziehbaren Kriterien zu bestimmen versuchte²⁸², wick die hier untersuchte Theologie der RGS um 1900 hinsichtlich der Geltungsfrage in den unangreifbaren Bereich der Religionspsychologie und Phänomenologie aus und immunisierte so einen religiösen ‘Kernbestand’ gegen Kritik im Feuerbachschen Sinn. Sie vermied es somit, sich der kognitiven Herausforderung der Religionskritik zu stellen.²⁸³ Diese Form der Reflexion des Geistproblems ist selbst eine spezifische Form der Religiosität, eine themen- und methodenzentrierte Intellektuellenreligiosität der Religionsforscher. So bleibt die von Ernst Troeltsch in seinem Aufsatz *Die Selbständigkeit der Religion* (in: ZThK, Bd. 5, 1895) explizit gegen Feuerbach²⁸⁴ aufgestellte Behauptung, das Gefühl des Unendlichen oder Absoluten sei nicht „von uns der Wirklichkeit entnommen und von der Phantasie dem Wunsch geliehen, sondern ... ein unwillkürliches, in allem religiösen Gefühl mitgesetztes Urdatum des Bewußtseins ...“ (S. 406) im Bereich des nur noch individuell-psychologisch Einsehbaren (vgl. S. 407: in der Erfahrung nicht vorkommend; S. 412: die Existenz eines solchen Urdatums läßt sich nur „gegen den Einspruch aller Frommen“ leugnen).²⁸⁵ Rationalismus und Phänomenologie

²⁸¹ Vgl. zu diesem Unterschied zwischen Durkheim und Weber: Radkau 2005, S. 717.

²⁸² Vgl. dazu Christine Weckwerth, *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Hamburg 2002, S. 145, Fußn. 64: „Es greift ... zu kurz, Feuerbachs Auffassung der Religion allein unter dem Aspekt von Illusion und Täuschung bzw. seine Religionsphilosophie entsprechend als eine Illusions- oder Projektionstheorie zu deuten. Seine Religionsphilosophie zielt vielmehr auf das Problem, die Religion in ihrer objektiven Genesis und Geltung zu bestimmen.“

²⁸³ Grundsätzlich schon belegt durch den Aufsatz von Wolfhart Pannenberg *Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung* in: *Zeitenwende* 34, 1963, S. 597-608; wieder abgedruckt in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, S. 347-360.

²⁸⁴ In seiner späten Religionsphilosophie sprach sich Feuerbach gegen die Annahme einer religiösen Anlage des Menschen aus; vgl. *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*, in: L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967ff, Bd. 6, S. 250, 252.

²⁸⁵ Vgl. hierzu das bereits oben Gesagte: Troeltschs Religionspsychologie versteht sich als phänomenologische Deskription des Wesens der Religion. Er geht mit W. Bousset und R. Otto vom Gegebensein der Religion als einer Grunderfahrung aus (Theorie des religiösen Apriori). Zu Rudolf Ottos Religionsverständnis in *Das Heilige*

stehen sich für gewöhnlich schon seit Hegels Zeiten unversöhnlich gegenüber: Der, der „sich auf sein Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist ... gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; - mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen“ (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 55). Daß dies immer in Richtung einer Glaubenszumutung geht, zeigt auch Rudolf Otto in seinem Buch *Das Heilige* (1991, S. 8), worin er für eine gelingende Beschäftigung mit ‘Religionskunde’ eigene authentische religiöse Erfahrung voraussetzt und andernfalls empfiehlt, diesen Versuch aufzugeben.

Troeltschs Religionsphilosophie erreicht also aus Sicht einer historischen Epistemologie kein nachmetaphysisches Niveau²⁸⁶: Konkrete Idealbildung werde, in Umkehrung der Feuerbachschen Illusionsthese, erst möglich auf Grundlage einer ursprünglichen „Affizierung“ der selbständigen geistigen Inhalte des menschlichen Bewußtseins durch die göttliche Vernunft (1895/96, S. 389, 398). Diese Affizierung durch den göttlichen Geist wird jedoch nirgendwo im Werk Troeltschs näher bestimmt (vgl. Witsch 1997, S. 54, 62f). Insofern läßt sich auch nicht von einer erkenntnistheoretisch schlüssigen Konzeption sprechen. Das gilt ebenfalls für die Annahme eines religiösen „Urdatums des Bewußtseins“ und das Konzept des „religiösen Apriori“. Die Wechselwirkung zwischen menschlichem und göttlichem Geist hat bei Troeltsch, will man sie in ihrem Verhältnis zum Problem des Supranaturalismus analysieren, einen Status, der einiges gemein hat mit dem, was Troeltsch in Bezug auf den Pietismus das „innere Wunder“ nennt. Die altkirchliche Wundertheorie mit ihrer Annahme eines direkten kausalen Eingreifens Gottes in die Welt durch seinen Geist wird natürlich angesichts der modernen historischen Kritik hinfällig (vgl. 1998 [1902/1912], S. 133f). Im Pietismus trat an die Stelle des „äußeren Wunders“ nun aber die Berufung auf Gefühl, Erfahrung, subjektive Gewißheit und Überzeugung. In seinem Aufsatz *Religionsphilosophie* (a. a. O., S. 448f) hatte Troeltsch in einem Referat über pietistische Frömmigkeit das subjektive Erlebnis der Bekehrung und Wiedergeburt angesprochen, das nur durch das direkte Einwirken Gottes auf die subjektive Innerlichkeit erklärt werde. Von dieser Erfahrung aus könne dann wiederum auf ein diese vermittelndes göttliches Agens zurückgeschlossen werden (vgl. auch Art. *Dogmatik*, in: RGG, 1. Aufl., Bd. II, 1910, S. 107f). Das verlange von den Gläubigen nicht mehr den Glauben an die Dogmen der verbalen Schriftinspiration oder der Kirche als Bewahrerin des Geistes. Das übernatürliche Wunder ereigne sich ohne äußere Kausalität gleichsam im Gläubigen, z. B. beim Verstehen eines biblischen Textes (s. o. den Abschnitt 3.1 a). Troeltsch übt bekanntlich Kritik auch an dieser Auffassung. Diese Theorie „vermag ... ihren Beweis niemals aus dem rein inneren Erleben und Gehalt allein darzutun“ (1998 [1902/1912], S. 133). Sie „wird ... immer wieder darauf hinausgedrängt, an diesem Erlebnis die natürliche Kausalität durchbrechende, spezifisch-christliche Wunder-Kausalität nachzuweisen...“ Die Folge sei „jene bekannte Apologetik ..., die das heilige vom profanen Geschehen trennen muß...“ (ebd. S. 134f). Der übernatürliche Charakter der von ihm behaupteten Wechselwirkung zwischen Menschengest und *pneuma* wird aber dennoch indirekt über ihre einzigartige Wirkung im religiösen Subjekt selbst begründet – allerdings mit dem wichtigen Unterschied gegenüber dem Neo-Pietismus usw., daß diese Gewißheit nicht unabhängig oder sogar gegen geschichtliche Untersuchungen, sondern gerade *auf der Grundlage* dieser historischen Forschungen geschieht. Er teilt also doch grundsätzlich mit der konservativen Theologie die

vgl. auch Rainer Flasche, *Religiöse Entwürfe und religiöse Wirkungen von Religionswissenschaftlern*, in: Kippenberg/Pahnke 1989, S. 203-217, S. 205ff.

²⁸⁶ Troeltsch selbst spricht von einer „kritische[n] Metaphysik“, einer Konzeption, die Drescher als „ein merkwürdiges Gemisch von philosophischen Gedanken, die sich selber antimetaphysisch geben, und solchen, die deutlich in einer Metaphysik gründen“ charakterisiert: *Das Problem der Geschichte bei Ernst Troeltsch*, in: ZThK 57 (1960), S. 186-230, hier S. 198.

Auffassung, wonach die Gottesbeziehung durch persönliche Erfahrung gebildet wird, die ihre Autorität nicht in sich selbst trägt, sondern, so dann der spezifische Schluß von Troeltsch, in der Bindung an geschichtlich vorgegebene Traditionen (1903/1913, S. 434). Wichtig für die Einschätzung von Troeltschs Spiritualismus bleibt seine eigene Feststellung, wonach dieser „kirchlich impotent“ sei.²⁸⁷ Das Diktum von der kirchlichen Impotenz des Spiritualismus muß allerdings im Kontext der Bestrebungen des späten Troeltsch gesehen werden, seine religionsreformerischen Ziele in Zusammenarbeit mit „Gesinnungsbünden“ außerhalb der Kirchen zu verwirklichen. Die Frage, ob der späte Troeltsch noch „kirchlich“ war, ist m. E. noch längst nicht entschieden.

b) *Der Vergleich von „Familienähnlichkeiten“ und der gemeinsame Nenner von Geist(wesen)konzepten um 1900*

In diesem Abschnitt wird untersucht, ob sich in den Varianten theologischer, philosophischer und philosophisch-naturwissenschaftlicher Geist(wesen)vorstellungen historisch-epistemologische Gemeinsamkeiten, die in der Einleitung angesprochenen „Familienähnlichkeiten“, feststellen lassen. Unter der hier leitenden Fragestellung gilt die Suche besonders Ähnlichkeiten in Bezug auf Erkenntnisprinzipien und Methoden des Erkenntnisgewinns. Ich komme damit zu der in der Einleitung formulierten Aufgabe, im Rahmen eines Vergleichs strukturelle Analogien zwischen den diversen Geistbegrifflichkeiten zu erschließen, die in den Lebenswelten des deutschen Kaiserreiches und deren Zeugnissen, insbesondere Texten, selbst als *different* empfunden und dargestellt werden. Ich spreche hier nicht von wesenhaften Gemeinsamkeiten, die allen Geistbegrifflichkeiten innewohnen, sondern gleichsam von „Zentren der Variation“, um die der Prozeß der Reformulierung und kreativen Weiterentwicklung älterer Modelle gravitiert.²⁸⁸ Um solche tiefenstrukturellen Wittgensteinschen „Familienähnlichkeiten“ zu identifizieren, sind theoretische (abstrakte) Vergleichsperspektiven erforderlich. Ich ziehe hierfür zusätzlich Elemente der Luhmannschen Systemtheorie heran.

Bisher waren thematisch: theologische *pneuma*-Forschungen, die Begriffe ‘heiliger Geist’ und Spiritualität, die Mystik, geschichtstheologische Geistbegriffe, der fiktive historische Jesus im Kontrast zum pneumatischen Christus, die Begriffe des Heiligen und des Charisma, die philosophische Diskussion um Geistwesen, die Beziehung zwischen Geist und Leben, ästhetische und kulturelle Geistbegrifflichkeiten. Als den gemeinsamen Nenner dieser verschiedenen Geist(wesen)-Konzepte, die um 1900 verbreitet waren, verstehe ich die Problematisierung der Selbstreferenz von Systemen (Selbstreferenz steht hier für Reflexivität oder Selbstbeobachtung/Selbstthematisierung). Wir dürfen dabei Reflexivität nicht als ausschließliches Proprium des menschlichen Bewußtseins verstehen. Ich spreche daher

²⁸⁷ Vgl. Rendtorff 1993, S. 179f, der der RGS bescheinigt, daß sie sich als die „theologische Repräsentanz des Spiritualismus“ selbst „aus dem Spiel“ brachte.

²⁸⁸ Dies einer der Versuche Wittgensteins, sein Vergleichs-Konzept zu exemplifizieren. Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, Frankfurt a. M. 1980 [1969], S. 190f: „Würden wir also nach dem Wesen der Strafe gefragt, oder nach dem Wesen der Revolution, oder nach dem Wesen des Wissens, oder des kulturellen Verfalls, oder des Sinnes für Musik, - so würden wir nun nicht versuchen, ein Gemeinsames aller Fälle anzugeben, - das, was sie alle eigentlich sind, - also ein Ideal, das in ihnen allen *enthalten* ist; sondern statt dessen Beispiele, gleichsam Zentren der Variation.“ Wir haben es also mit einer Art ‘Feld’ von Phänomen zu tun, bei deren Vergleich Ähnlichkeitsbeziehungen festgestellt werden können. Ein solcher Vergleich hat natürlich konstruktiven Charakter. In der Religionswissenschaft wird Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeiten bereits rezipiert von: Eileen Barker (ed.), *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London 1992, S. 189.

systemtheoretisch von „basaler Selbstreferenz“.²⁸⁹ Das subjektbezogene Denken des Denkens wird in der Systemtheorie durch den abstrakteren Begriff der selbstreferentiellen Systeme ersetzt. Diese Unterscheidung ist wichtig, weil schon die verschiedenen, bis jetzt vorgestellten Geist(wesen)konzepte nicht nur die Bewußtseinsidentität einzelner kognitiver Systeme thematisieren, sondern auch selbstreferentielle Prozesse in sozialen Systemen, Organismen, ja sogar in anorganischer Materie. Kulturgeschichtlich relevant ist die Frage, wo im Falle der Selbstthematisierung von kognitiven Systemen deren Bewußtseinsschwerpunkt verortet wird, bzw. wo, abstrakter ausgedrückt, bei der Thematisierung von selbstreferentiellen Prozessen die prozeßsteuernden Faktoren verortet werden. Was damit gemeint ist, erkläre ich exemplarisch an kulturgeschichtlich alternativen Konzeptionen der Bewußtseinsautonomie oder -heteronomie. Ich greife dazu auf das Thema der pneumatischen Selbstdefinition von Individuen und Gruppen vor. In der Gemeinschaftsbewegung wurde ganz zentral die Frage thematisiert, ob die Grundlage individueller Glaubensgewißheit im Menschen oder außerhalb seiner selbst liegt (Lange 1979, S. 144f). Diese Frage wurde im Sinne der Bewußtseinsheteronomie entschieden. Unter Bezug auf Apg 1,4-8 faßte man den ‘Geist Gottes’ als Selbst der Gläubigen. Er nehme die Stelle ein, die bisher das individuelle Ich, der Wille und die Intentionalität innegehabt hätten (ebd. S. 166). Auch das Bewußtsein der Gemeinschaften wurde nach diesem Muster reflektiert. Die Gemeinde wurde als Werk des Geistes verstanden, zu dem menschliche Intentionalität und Wille nichts beitragen können (vgl. Drechsel 1984, S. 157). Glaubenskonversionen und ein hernach veränderter Lebenswandel von Gemeinschaftsmitgliedern werden als Aspekte des pneumatischen Aufbaues der Gemeinde zum ‘Leib Christi’ gedeutet (ebd. S. 160). Das waren Themen, die uns auch oben bei der Besprechung der Arbeiten Gunkels und Boussets begegnet sind. Gunkel identifizierte die Vorstellung der Bestimmung des menschlichen Ich durch die übernatürlich-allgemeinere Größe des *pneuma*. Bousset sah gleichfalls in der paulinischen Pneumatologie eine Konzeption, nach der u. a. das menschliche Willenszentrum außerhalb des Ich verortet sei. Natürlich hatten die beiden Religionsgeschichtler andere Auffassungen hinsichtlich der „Wahrheit“ des christlichen Standpunktes als die Gemeinschaftsleute.

In Zusammenhang mit dem Problem der Bewußtseinsheteronomie oder -autonomie steht das Deutungsmodell der Externalisierung von Selbstreferenz. Es wäre zu einfach, zu behaupten, die „Familienähnlichkeit“ zwischen kulturgeschichtlich relevanten Geistkonzepten bestünde im Merkmal ‘Externalisierung von Selbstreferenz’ (z. B. in der Terminologie Feuerbachs: der Externalisierung menschlicher Vernunft in Form eines sich außerhalb ihrer selbst vergegenständlichenden *anderen* Wesens). Genauso gut könnte man den auf das empirische menschliche Bewußtsein reduzierten, also den vermenschlichten Geist ohne externe Referenz als Familienähnlichkeit postulieren. Auffällig ist ja gerade, daß bewußtseinsheteronome (als Externalisierungen des Subjektschwerpunktes in einem göttlichen Wesen deutbare) und bewußtseinsautonome Konzeptionen von ‘Geist’ wechselweise, sogar von einem Denker, thematisiert werden können. Bei Troeltsch z. B. beobachteten wir, wie er einerseits in „Jesu Individualisierung“ die „Humanisierung der Religion“ verwirklicht sieht (also ausdrücklich nicht in einem supranaturalistischen Christus) und wie er andererseits die metaphysische Konzeption eines letztlich transpersonalen und somit bewußtseinsheteronomen ‘Urdatums des

²⁸⁹ Der Begriff bezeichnet in der Systemtheorie die Erhaltung von Elementen oder Ereignissen eines Systems durch Bezugnahme auf sich selbst: z. B. die Erhaltung von Kommunikation durch Kommunikation. Basale Selbstreferenzprozesse sind das Grundprinzip wiedererkennbarer Strukturen in autopoietischen Systemen und ersetzen in modernen Theorien metaphysische Antworten auf die Frage ‘wie’ überhaupt etwas existieren kann. Bereits auf der Stufe anorganischer Regelkreisläufe findet sich dies Prinzip der Strukturbildung. Vgl. Luhmann 1987, S. 57-65.

Bewußtseins' entwirft.²⁹⁰ Auch in der Frage nach der religionsproduktiven Kreativität im Urchristentum schwankte man zwischen einer alternativen Verortung der Kreativität im Erfahrungsleben von konkreten Persönlichkeiten und benennbaren Erfahrungssituationen oder in der anonymen Kreativität der Religionsgeschichte *und* der Externalisierung der eigentlichen Produktivität in Gottes Geist. Entscheidend ist die *Gleichzeitigkeit* beider Möglichkeiten in einer Epoche. Also ist man besser beraten, als „Familienähnlichkeit“ zwischen den behandelten Geistmodellen die grundsätzlich ergebnisoffene Reflexion von Problemen der Selbstreferenz von Systemen anzusetzen.

Andererseits wären Epocheneinteilungen überflüssig, wenn wir nicht annehmen würden, daß aus den kognitiven Potentialen bestimmter Epochen je andere privilegierte Subjektzuschreibungen ausdifferenziert werden. Inwiefern also die Vorstellung einer Bewußtseinsautonomie oder die Vorstellung der Heteronomie des Bewußtseins privilegiert wird, hängt von kulturellen Faktoren ab: In *vormoderner* Zeit überwogen bewußtseinsheteronome Konzepte. Das Wort 'Bewußtsein', das in seiner modernen Bedeutung noch nicht bekannt war, als im Rahmen von christlichen Theologien und manchen Philosophien Dogmen mit supranaturalistischem Gehalt ausdifferenziert wurden, wurde der Sache nach im semantischen Feld der Körper-, Geist- und Seelenbegriffe abgehandelt. Individuelle Identitäten wurden in vielen diesbezüglichen Semantiken sehr häufig nicht autonom, sondern als Teil eines umfassenden Prozeßgeschehens gedacht, in dessen Zentrum oft nicht das je einmalige, bewußte menschliche Ich, sondern überindividuell-kosmische oder planende und lenkende Geister sowie Geistkräfte standen. Kulturell verbreitet war die auf verschiedenste Weise ausdifferenzierte metaphysische Vorstellung einer Fremdbestimmung des natürlichen Einzelbewußtseins durch übernatürlich-allgemeinere Größen – neben der allerdings schon minoritär thematisierten Vorstellung einer Selbstbestimmung und Selbstreferenz des menschlichen Bewußtseins. Überindividuelle Kontexte konnten sich unter vormodernen Bedingungen generell in der Form verdinglichter transzendenter Geistwesen Ausdruck verschaffen. Die Fremdreferenz des Bewußtseins zeigte sich primär als Einbettung des individuellen Bewußtseins in die Kontexte vielfältiger kultureller Lebensformen (vor allem religiöse und philosophische Gemeinschaftsbildungen), die dem Moment der übernatürlichen Bestimmtheit des Einzelmenschen Rechnung trugen. Das Problem der Gleichzeitigkeit von Selbstreferenz und Fremdreferenz war aber auch unter vormodernen kognitiven Bedingungen schon relevant. Die Denker der Metaphysik setzen mit einer grundlegenden logischen Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz ein: Ein Selbst kann sich nach logischen Grundsätzen nur dann auf sich beziehen und mithin dadurch das sein, was es ist, wenn es sich von etwas anderem unterscheidet, was es nicht ist. Wenn Geistwesen nach dem Muster selbstbezüglichen Denkens konzipiert werden, läßt sich die Operationsweise des Geistwesens auch als Intentionalität verstehen. Das Denken denkt Gedanken, ist also immer ein Denken von etwas, bzw. auf Phänomene gerichtet. Es prozessiert ständig Selbstreferenz (Bewußtsein) und Fremdreferenz (Phänomen). Da Philosophen und Theologen mit metaphysischen Prämissen noch im einheitstheoretischen Schema vom Ganzen (dem Sein des Seienden) und seinen Teilen (dem jeweils einzelnen Seienden), Einheit und Vielheit, Ursache und Wirkung, ewig (bleibend) und zeitlich (vergänglich) und dem ontologischen Schema von Sein und Nichts denken, schreiben sie die basale Selbstreferenz jedoch nicht dem menschlichen Bewußtsein zu, sondern übersinnlichen fremden Geistwesen oder Geistkräften. Der Begriff der Selbstreferenz wird metaphysisch im Rahmen der Vorstellung vom Ganzen und seinen durch es regierten Teilen entfaltet. Die Selbstreferenz des menschlichen Bewußtseins muß man deswegen als

²⁹⁰ Vgl. zum Schwanken Troeltschs zwischen „Denken und Fühlen oder Realismus und Idealismus, Immanenz und Transzendenz, Mechanismus und Supranaturalismus, Erkennen und Gemüt“: Drescher 1991, S. 33 („...ich diene zwei Herren“). Troeltsch suchte allerdings die Vermittlung zwischen den Polen und wollte sie nicht als Alternativen stehen lassen.

Folgeerscheinung dieser basalen (fremden) Selbstreferenz begreifen. Die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz wird damit im Schema Sein/Nichts formuliert und letzten Endes im göttlichen Geistwesen aufgehoben, dessen Wesen als notwendiges Sein bestimmt ist; es existiert auf eine ganz bestimmte, jede Kontingenz aufhebende Weise. Ein Nichts ist neben diesem All-Sein unvorstellbar. Soweit zu gemeinsamen kognitiven Prämissen von theologischen und philosophischen Geistbegrifflichkeiten der alteuropäischen Metaphysik, die auf einer strukturellen Ebene jenseits jeweiliger Selbstverständnisse und lebensweltlicher Verkörperungen von 'Geist' bestanden.

Die Frage ist nun, ob diese vormodernen strukturellen Gemeinsamkeiten von Geistbegrifflichkeiten in der Zeit um 1900 schon teilweise oder überwiegend ihre Relevanz verloren hatten. Hatte die Religionskritik die vormodernen kognitiven Prämissen von Geistbegrifflichkeiten schon grundsätzlich entplausibilisiert und wenn ja, gab es bereits kognitive Alternativen zu diesen Prämissen? Ich stelle die These auf, daß dies noch nicht der Fall war und versuche dies im Folgenden ab dem Abschnitt d) zu belegen.

c) Eine theoretische Definition von supranaturalem Geist

Ich setze bei den folgenden Ausführungen eine theoretische Definition von supranaturalem 'Geist' voraus²⁹¹: Aus heutiger Sicht betrachtet, sind übernatürliche Geistwesen unter den Bedingungen vormoderner Kulturen zu Medien gewordene Repräsentationen von kommunikativen Austauschbeziehungen, die unter bestimmten Bedingungen als symbolische Verkörperungen internalisierter transpersonaler Beziehungen in Erscheinung treten können. Die kulturelle Evolution hat Pneumatismen als Modelle für die Selbstbeschreibung und Repräsentation von Einzel- und Gruppenpersonalitäten, für die Thematisierung objektbezogener Identitäten sowie sozialer und historischer Dynamiken ausgebildet. Pneumatismen und Geist(wesen)vorstellungen sind kulturspezifisch, und zwar nicht nur religiös, sondern z. B. auch philosophisch, ausdifferenzierte Formen basaler – u. a. auch personalitätsbildender – Selbstreferenz in Kontexten von (Selbst-)erkenntnisprozessen, Selbstbeschreibungen sowie von Thematisierungen ordnungsbildender regelgeleiteter Prozesse. Bei dieser Definition von Geist beziehe ich mich auf Hermann Schulz, nach dem Geistwesen ihre Existenz allgemeinen und kulturarealspezifischen Bewußtseinspotentialen verdanken und als kulturell verallgemeinerbare Bewußtseinsformen verstanden werden können.²⁹² (Geistwesen, Seelenvorstellungen usw. sind als emergente kulturelle Bewußtseinsphänomene identifizierbar, die von informationellen Prozessen, symbolischen Operationen und generativen Programm-Koordinaten hervorgebracht werden.) Bei diesen Prozessen und Operationen handelt es sich um Externalisierungen und Substantialisierungen selbstreferentieller generativer Prozesse der Bild-, Metaphern-, Modell- und Symbolarbeit des menschlichen Bewußtseins (der kognitiven Orientierung und Informationsarbeit, die Bewußtseinssysteme ständig leisten). Diese Prozesse usw. sind es, die in Bezug auf uns selbst unsere Identität oder unser Selbst bilden. Versteht man den Referenzraum von Bild, Symbol, Modell und Metapher, kann man das Entstehen kulturell wirksamer Geistwesen nachvollziehen. Diesen Referenzraum dürfen wir allerdings nicht subjekttheoretisch rekonstruieren. Das Bezugsproblem ist die soziale Kommunikation in konkreten kulturellen Ausprägungen (kommunikative Selbstreferenz). Die Formen basaler externalisierter Selbstreferenz verstehe ich als semantische Konstrukte von Wirklichkeit in *kommunikativen* (nicht psychischen!) Sinnsystemen. Mit Geist(wesen)vorstellungen, -

²⁹¹ Die Ausführungen zum Geist(wesen)*begriff* in der Einleitung werden dabei vorausgesetzt und hier nicht wiederholt.

²⁹² Vgl. Schulz 1993, S. 54-56 i. V. m. S. 39, 87, 120, 135, 158, 196, 197, 199.

modellen und -repräsentationen hat man es besonders im Fall von sozialen Identitäten, sowohl einzelner sozialer Individuen als auch von Gruppen zu tun. Differenztheoretisch betrachtet „gibt“ es solche Identitäten nur als kommunikative Selbstthematizierungen und Selbstbeschreibungen durch Randbildungen, bzw. Grenzziehungen zu „Anderem“ (d. h., den Umwelten der sich selbst thematisierenden Systeme). Da sich Einzelidentitäten in der Sozialisation bilden, darf man das Faktum des Sozialen bzw. Kulturellen stärker betonen als die Individualität und verallgemeinernd von sozialen Identitäten sprechen. Letztlich haben wir es mit einem kulturwissenschaftlichen und gleichzeitig kognitionswissenschaftlichen²⁹³ Bewußtseinsproblem zu tun. Die ‘unsichtbare’ Beziehungsebene der Selbstreferenz von Identitätsbildungen sozialer Figurationen (ihrer Selbstbeschreibung) kann externalisiert und in diversen Modellen und Modellwesen letzter Selbstreferenz verkörpert werden. Personale oder übernatürliche Subjektzuschreibungen können, müssen aber nicht Folge solch kultureller Prozeßdynamiken sein.

d) Zwei Grundtypen von Geist

Ich wies oben auf das Vorkommen von vor allem zwei unterschiedlichen Geistauffassungen hin, die ich hier noch einmal unter historisch epistemologischen Gesichtspunkten darstelle. Einerseits der Hylozoismus in der Fassung des Hermetismus und der Naturphilosophie, dessen Evidenzvorsprung darin liegt, daß göttliche Geistwesen innerweltlich verortet werden und den Status natürlicher Prinzipien haben. Dieser Vorstellung zufolge ist die ganze Natur als ein hierarchisch geordnetes System anzusehen, das sich in kaum meßbaren Stufen vom Niedrigsten zum Höchsten gliedert. Demnach müssen zwischen Gott und Menschen Zwischenwesen existieren. Die ‘natürliche Ursache’ trat in diesem Sinne schon seit dem antiken Naturphilosophen Thales an die Stelle der übernatürlichen Ursache und internalisiertes Bewußtsein an die Stelle von externalisiertem Bewußtsein. Das in religiösen Weltbildern in übernatürliche Instanzen externalisierte Subjekt wird in die natürlichen Gegebenheiten zurückgeholt: Vom Gott/den Göttern in die Menschen *und* in die Natur. Nicht die Fremdbestimmung des menschlichen Bewußtseins durch übernatürliche Geistwesen, sondern eher die Vorstellung einer Einbindung des Menschen in einen geistig-stofflichen Kosmos, in dem Lebendiges und Unbelebtes ein Kontinuum bilden, liegt dem hylozoistischen Denken seit der frühen griechischen Naturphilosophie zugrunde. ‘Geist’ ist in einer pantheistisch-hylozoistischen Vorstellungswelt der höchstmögliche Ausdruck des „subjektiven Faktors“²⁹⁴ in der natürlichen Ordnung. ‘Geist’ ist nach diesem Denken ein hierarchischer Aspekt des materiellen Kosmos, der proportional zum jeweiligen Organisations- und Komplexitätsgrad der Naturdinge in immer reinerer Form auftritt. Auch nach heutigem Verständnis

²⁹³ Die Kognitionswissenschaften thematisieren inzwischen auch das Problem der Geistwesen. Einige dieser Forschungen bieten sehr allgemeine kulturhistorische Hinweise als Anknüpfungspunkte (z. B. Roth 2001, S. 12ff: „Ist das Ich ‘Herr im Hause’“? – das Problem der Bewußtseins-Autonomie und Heteronomie und die Antworten der Kulturgeschichte), andere Forschungen thematisieren das Problem explizit (vgl. z. B. Pascal Boyer, *Religion explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London etc. 2001, dtsh. 2004 – ein Werk, das die evolutionsbiologischen Grundlagen der hier behandelten reflektierten Umgangsweisen mit Geist untersucht). Die gegenwärtig ausufernde Debatte von Hirnforschern, Neurobiologen und Philosophen über die Bewußtseinsproblematik kann im Rahmen dieser Arbeit natürlich nicht referiert werden. Den Bewußtseinsbegriff verwende ich im Rahmen kulturwissenschaftlicher Probleme im Sinne von Hermann Schulz 1993, vgl. S. 52-68 (insbesondere S. 54ff i. V. m. 139f, 183f, 220ff). Dort ausgeführte theoretische Erörterungen des Begriffes ‘kulturelles Bewußtsein’ werden hier vorausgesetzt. Der Begriff gibt die Reichweite der kulturellen Evolution in einzelnen Gesellschaften an und thematisiert ihre jeweiligen Kreativitätspotentiale.

²⁹⁴ Ernst Bloch, *Epikur in der Dissertation von Karl Marx oder ein subjektiver Faktor im Fall der Atome*, in: *Philosophische Aufsätze*, S. 526 f.

anorganische Materie wie Bernstein hat demnach noch in elementarer Weise einen ‘geistigen Faktor’. Beim höchsten Naturwesen Mensch erscheint er als Bewußtsein und Intellekt, welche die ranghöchste Stelle in der kosmischen Hierarchie einnehmen – ohne allerdings in einem übernatürlichen Wesen vergegenständlicht und quasi stillgestellt zu werden.

Die beiden kognitiven Grundtypen idealistischer Geistmodelle, die Aristoteles in klassischer Weise auf den Begriff gebracht hat, stellen den anderen, kulturell ebenfalls äußerst wirksamen Typus von ‘Geist’ dar. Alle bewußtseins- und damit selbstbeschreibungsfähige Identität muß danach als Folge von rekursiven Ereignissen im Unterschied zu materiellem Sein körperlos gedacht werden. Der Hylozoismus müsse dahingehend korrigiert werden, daß klar zwischen unkörperlicher Bewegungsursache und dem Bewegten unterschieden werde. Man könne Geist und Materie nicht mischen. Alles ist in Bewegung! Wir müssen das kindliche Staunen nachvollziehen, das sich in dieser grundlegenden Feststellung der griechischen Philosophie Ausdruck verschafft. Es bewegt sich etwas von selbst. Aber bewegt es sich wirklich von selbst? Ist die Ursache der Bewegung der materielle Körper oder liegt sie außerhalb des Körpers? „Stoff kann sich nicht selbst in Bewegung setzen“ (Met 1071b, 30), schloß Aristoteles. Daher müssen ursächliche „Wesen ohne Stoff existieren“ (also körperlose Wesen, Met 1074a, 35). Die Grundfrage nach dem „Wesen“ des Seins, vor allem des lebendigen Seins und seiner Identität, wird also als ein Prinzip der Bewegung aufgefaßt, die Bewegung selbst als Wesen verstanden. Der spätantike Philosoph Proklos formuliert mit größter Prägnanz: „Alles was dazu fähig ist, sich auf sich selbst zu beziehen, ist körperlos, denn es liegt nicht in der Natur eines Körpers, auf sich selbst zurückzukommen“.²⁹⁵ Das Muster dieser körperlosen, auf sich selbst zurückkommenden Bewegung war die Denkbewegung. Durch diese Definition wird gleichzeitig bestimmt, was den Menschen zum Menschen macht. Er ist ein denkendes Wesen. Die Denkbewegung wird zum Muster der Verhältnisbestimmung von Bewegung und Nichtbewegung im Ganzen. Das Problem der Identität des Seienden wird also nach dem Muster des menschlichen Intellekts als Frage nach der Operationsform des Bewußtseins formuliert. Die Antwort heißt Selbstreferenz. Das Verhältnis des Seienden zu sich selbst bestimmt sich wie das Selbst-Verhältnis des Menschen als Selbstbewußtsein. Das sind unter vormodernen kognitiven Bedingungen logisch zwingende Schlußfolgerungen. Die metaphysische Externalisierung, der Schritt hin zur Annahme externalisierter Geistwesen, setzt erst nach diesem Denkschritt ein. Nach dem Prinzip der komplexeren Ursache muß die endliche Denkbewegung durch eine vollkommene unendliche Denkbewegung (Kreisbewegung) begründet sein. Doch auch noch diese vollkommene Bewegung muß auf eine letzte Ursache zurückgeführt werden, den in der Metaphysik vorausgesetzten letzten Grund, ein unveränderliches und unvergängliches Sein, das selbstbezügliche und rekursive Bewegung und die Vorstellung von Ganzheiten erst ermöglicht. Dieses Wesen aller Wesen muß als Grund von allem sinnlich Erfahrbaren ein übersinnliches maximales Geistwesen sein. Der Gottheit werden Merkmale zugesprochen, die das menschliche (Selbst-)Bewußtsein bestimmen, wie ein zielgerichteter Wille und mit Fremdbezüglichkeit gekoppelte Selbstbezüglichkeit. Die Merkmale werden als ein sich selbst reflektierender Vernunft-Inbegriff vorgeführt.

Diese beiden Grundtypen kehren in den beiden epochalen Paradigmen der Introspektion in der Spätaufklärung (1770-1810) und des Monismus in der Zeit der Naturphilosophie (1810-1850) wieder und werden in der Zeit um 1900 auf vielfältigste Weise variiert.

²⁹⁵ *Elemente der Theologie*, ed. E. R. Dodds, 1933, 1963, 1992, Proposition 15.

e) Das Problem der Externalisierung von Selbstreferenz in Philosophie und Theologie

Die permanent ablaufende, diese Externalisierungen von Selbstreferenz hervorbringende zwischenmenschliche Verhältnisbestimmung in wirtschaftlichen, politischen, sozialen, administrativen, ästhetischen usw. Umwelten – Abhängigkeitsbeziehungen, in denen wir uns handlungsbezogen bewegen und dabei unter wechselnden kulturhistorischen Bedingungen verschiedene Formen der Identität ausbilden, wird u. a. und vielleicht primär von der Philosophie reflektiert. Die Verschiedenheit der Repräsentationsformen von Geist bei relativer Vergleichbarkeit ist auf die Abhängigkeit der Differenzierungsprozesse von historisch unwiederholbaren Rahmenbedingungen zurückzuführen. ‘Abhängigkeit’ soll hier im Sinne von historischen Ausgangsbedingungen für die Autopoiesis (die selbstreferentielle Entwicklung) von Kommunikationssystemen verstanden werden. Die kognitiven Potentiale eines Kulturtyps stellen einen Bedingungs- oder Möglichkeitsraum kreativer Neuentwicklungen, Interpretationen oder Repräsentationen von Geist(wesen)-vorstellungen dar.

Die epochenspezifischen Erkenntnismöglichkeiten des 19. Jahrhunderts lassen die Reflexion solcher Identitätsbildungen in der Philosophie noch kaum anders zu, als im Rahmen von Modellen, die sich aus alteuropäischen geistmetaphysischen Vorstellungswelten entwickelt haben – oder als deren kritische Inversion. Wir konnten verschiedene Ableitungen von geistmetaphysischen Vorstellungswelten ausmachen: Zunächst Philosophien, die unbekümmert um die Metaphysikkritik, Externalisierungen in Form personaler Geistwesen als Grundlagen ihrer Systeme voraussetzen. Weiterhin die ästhetische Externalisierung personalen Geistes in Form von Gefühlsgehalten in Kunstwerken, die über das gegenständlich Dargestellte hinausgehen oder die Postulierung eines „objektiven Geistes“ in der Geschichte und in den Kultursystemen. Diese Formen der Externalisierung traten als Sinnkonstrukte an die Stelle von Konzeptionen übernatürlicher Geist(wesen). Ermöglicht wird durch diese Konzeptionen die mediale Verkörperung von ‘Geist’ in Persönlichkeiten, etwa im künstlerischen ‘Genie’. Die basale Selbstreferenz oszilliert hier zwischen Verkörperung und Entkörperung, zwischen Internalisierung und Externalisierung. Wohl einzig die philosophische Sprachkritik (Mauthner, Landauer) war um 1900 in der Lage, das epistemologische Potential der eigenen Epoche in Hinsicht auf die Geistproblematik differenziert zu erfassen. Sie erkaufte ihre erkenntniskritischen Einsichten allerdings um den Preis radikaler Skepsis (s. o.).

Die Geistkonzepte der protestantischen Theologie habe ich bisher primär unter dem Gesichtspunkt der Verinnerlichung (Individualisierung) von Geistkonzepten betrachtet. In der Tat ist die „Humanisierung“ von traditionellen Geistkonzepten ein wesentliches Merkmal von Wandlungsprozessen innerhalb der Geschichte dieser Konzeptionen. Dagegen war das Moment fremdreferentieller Verortung des Selbst- und Bewußtseinsschwerpunktes um 1900 im Bereich des konservativen Protestantismus häufig explizit thematisch. ‘Geist’ galt hier weniger als Lehrbegriff, denn als eine göttlich-mediale Wirkkraft von Glaubenskonversionen und des Geschehens im Bereich der Gemeinden. Man machte, wenn man z. B. das Phänomen der ‘Bekehrung’ als supranaturalistisch-pneumatisches Geschehen verstand, Differenzierungen, die die liberale Theologie klar ablehnte. Besonders aber in der Zeit der „Zungenbewegung“ um 1907 war man in Kreisen der Gemeinschaftsbewegung gezwungen, die aufgetretenen Phänomene spektakulären pneumatischen Erlebens unter der Fragestellung ihrer Rückführung auf menschliche oder göttliche Selbstreferenz zu beurteilen. Darauf wird unten noch ausführlicher zurückzukommen sein. Doch auch im Bereich der liberalen protestantischen Theologie ist neben der Tendenz zur „Humanisierung“ von ‘Geist’ eine Neigung zur Externalisierung von Selbstreferenz in den entsprechenden Geistkonzepten festzustellen. Der obige Hinweis auf Ernst Troeltschs Reaktion auf Feuerbach (Teilabschn. a) deutete diesen Umstand bereits an. Troeltsch ist ein gutes Beispiel für die Reformulierung

struktureller Merkmale alteuropäischer Metaphysiken in geistigen Konzeptionen der liberalen Theologie um 1900.

Bei diesem Vergleich zwischen Philosophie und Theologie lasse ich die theologische Überzeugung von der unüberbrückbaren Differenz zwischen dem Intellekt und dem (religiösen) Geist hinter mir. Auch spezifisch religiösen Vorstellungen können unterhalb der sprachlichen Ausdrucksebene, bzw. der kulturspezifischen Selbstverständnisse in einer 'kulturellen Tiefenstruktur' dieselben kognitiven Prämissen wie einer nichtreligiösen Begrifflichkeit vorausliegen, auch wenn sie von den die Begrifflichkeit verwendenden Personen nicht als Prämissen erkannt werden können. Bei dieser Betrachtung finden wir auch in den beschriebenen Bereichen liberal-protestantischer Geistwelten Formen der externen Repräsentation basaler Selbstreferenz. Auch die privat-familiäre und individuelle Frömmigkeit, die sich durch den Aufbau subjektiver Plausibilitätsstrukturen, die Privilegierung der Mystik oder des Heiligen und eine durch Institutionen unvermittelte Beziehung des Frommen zu seiner Religion auszeichnete, setzte das Vertrauen auf ein in der individuellen Erfahrung wirksames *testimonium Spiritus sancti internum* voraus, ein transzendentes Faktum 'Geist'. Und diese Vorstellung basiert wiederum auf dem Glauben an einen transzendenten Gott. Bei aller Individualisierung wird das evangelische Profil der Konzeption des heiligen Geistes gewahrt. Wenn man diese protestantischen Formen der Externalisierung von 'Geist' indes genauer untersucht, so entdeckt man in ihnen Elemente einer bürgerlichen Religiosität – etwa in Form der Übertragung eines Ideals bürgerlicher Persönlichkeit und bildungsbürgerlicher Frömmigkeit auf eine fiktive Jesusgestalt, was bei der Zurückweisung eines supranaturalistischen Christusverständnis auch nicht verwundert. Wie das künstlerische Genie 'Geist' besitzt, so ist das 'religiöse Genie' Jesus die ideale Repräsentation einer zeitgemäßen Form von Geistigkeit: eines modernen Kultur- und Persönlichkeitsverständnisses, Verkörperung und Fixpunkt individuellen geistigen Christentums. Die „Reinigung“ der Jesusgestalt von paulinischer Geistchristologie machte sie zu einem Medium, in dem sich damals gültige Selbstverständnisse repräsentieren konnten.

Noch deutlicher manifestieren sich „Familienähnlichkeiten“ im Vergleich von Geschichtsphilosophie und -theologie. Die protestantische Geschichtstheologie glich alte heilsgeschichtliche Konzepte kulturbezogen dem modernen Fortschrittsglauben an und gewann so ein Konzept der Wirkung des Geistes in der Geschichte. Dieses Konzept ist vergleichbar mit der historistischen Kultur- und Geschichtsphilosophie.²⁹⁶ Abgesehen von den gemeinsamen direkten oder indirekten Wurzeln in der Hegelschen Geistphilosophie wird in beiden Fällen die Wirkung eines „objektiven Geistes“ oder eines göttlichen Geistes in der Geschichte vorausgesetzt, also eine Externalisierung und Verobjektivierung von Geist.

Aus dem Rahmen dieser vergleichenden Beobachtungen scheinen die religionskritischen Ansätze zu fallen. Ich hatte oben bereits behauptet, daß die kognitiven Potentiale und epochenspezifischen Erkenntnismöglichkeiten des 19. Jahrhunderts die Reflexion basaler Identitätsbildungen entweder nur im Rahmen von Modellen zuließen, die sich aus alteuropäischen geistmetaphysischen Vorstellungswelten entwickelt hatten oder als deren kritische Inversion. Bei Feuerbach, Strauß, Bauer, Marx und anderen Denkern wird das Problem der Externalisierung bewußtseinsfähiger Selbstreferenz in Form seiner Negation virulent. Die Aussage, nicht an Gott zu glauben, wird indes immer noch in einem Horizont religiöser Orientierung getroffen. Im Fall solch kritischer Inversionen geistmetaphysischer Dynamiken fehlt noch ein Verständnis für *wirkliche* Erklärungsalternativen der Sachverhalte, die die Metaphysik verstehbar machen will, z. B. die Konzeption einer nichtteleologischen Erklärung

²⁹⁶ Ich rede hier nicht von den weiter oben beschriebenen wissenschaftlich-methodischen Auffassungen von Geschichte wie sie im Bereich der historisch-kritischen Exegese zur Anwendung kamen. Vgl. G. Rand, *Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch, and Meinecke*, in: Donald R. Kelley (Hg.), *The History of Ideas: Canon and Variations*, Rochester 1990, S. 227-242.

von Ordnungsbildungsprozessen in der Natur und der Kultur.²⁹⁷ Der Schwerpunkt dieser Inversionen liegt noch bei der mit Emphase vorgetragenen *Entlarvung* metaphysischer Konzepte als Illusionen. Der kognitive Möglichkeitsraum mit seiner Vielzahl pneumatologischer Positionen wurde im 19. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit der klassischen Metaphysik zwar erweitert – allerdings zunächst im Sinne der Inversion älterer Positionen. Die Destruktion der Kantischen Subjektmetaphysik und der Hegelschen Geistphilosophie im 19. Jahrhundert war zu verstehen als Radikalisierung von früherer Metaphysikkritik. Sie vollzog sich, ohne daß allerdings neue Strukturen an die Stelle von ‘Geist’ und ‘Vernunft’ gesetzt werden konnten (vgl. Mader 1992, S. 28). Ein Beispiel hierfür ist die Philosophie von Ernst Troeltsch, dessen Hegelkritik („Logisierung des Wirklichen“; Drescher 1991, S. 52) auf gleicher Linie mit der vernunftkritischen Philosophie des 19. Jahrhunderts liegt, um sich dann aber doch wieder zur Geistmetaphysik zu entwickeln. Hierher gehört auch die Kritik an der Kantischen Erkenntnistheorie, deren Erkenntnisskeptizismus und -subjektivismus er nicht teilt. Er hält vielmehr – wie gezeigt wurde – die transsubjektive Erkenntnis der Wirklichkeit für möglich. Dabei setzt er voraus, daß außerhalb des Bewußtseins ein erkenntnismöglichendes Geistprinzip wirkt (vgl. Drescher 1991, S. 139f; zu Hegel ebd. und S. 154). ‘Geist’ hat bei Troeltsch grundsätzlich eine realitätsbegründende Funktion (dazu sogleich, vgl. Abschnitt e). Hinzu kommt bei Troeltsch die Annahme einer Priorität des Geisteslebens gegenüber der Natur (ebd. S. 228). Die Beziehung zwischen natürlichem und transsubjektivem Geist konzipiert er als asymmetrische Wechselwirkung nach dem Muster des Ganzen und seiner Teile, was strukturell auch für die alteuropäische Metaphysik typisch war.

Erst wenn man die metaphysische Frage, wie sich das Seiende zum Sein im Ganzen verhält, auf eine Unterscheidung von System und Umwelt umstellt, läßt sich dieses Verhältnis als ein basales Kommunikationsphänomen reformulieren. Identitäten („Einheiten“) bilden sich durch Grenzziehungen, die nur mittels Kommunikation überwunden werden können. Die in der Metaphysik thematisierte Kopplung von Selbst- und Fremdreferenz läßt sich dann als kommunikative Selbstreferenz begreifen. Diese entsteht, anders als im Fall des Bewußtseins, durch die laufende Reproduktion der Unterscheidung von Mitteilung (Selbstreferenz) und Information (Fremdreferenz) und zwar unter Bedingungen, die Verstehen, also weitere Verwendung im Kommunikationsprozeß, ermöglichen (gemeinsame sinnhafte Orientierungen). Neue Impulse brachten erst nach 1900 die Naturwissenschaften. Viele neue naturwissenschaftliche Gedanken, die die klassische Metaphysik überflüssig machten, waren auch um 1900 erst für sehr wenige Menschen nachvollziehbar.²⁹⁸ Das wurde bedingt durch die noch weitgehend fehlende Umstellung der Prämissen des philosophischen Denkens von metaphysischen Hilfsannahmen auf selbstreferentielle, wirklich teleologiefreie Autopoiesis, von Einheitsdenken auf Differenzdenken, von Planung auf Zufall, von Schöpfungslogik auf Evolutionsdenken. Wenn beispielsweise Evolutionstheorien rezipiert wurden, integrierte man sie in ältere Konzeptionen selbstbeweglicher, „beseelter“ Materie (dazu unten mehr), die für rein rationalistisch-naturwissenschaftlich denkende Gegner solcher monistischer Konzeptionen nicht wirklich plausibel waren, da der integrale Zusammenhang von Geist und Materie nur schwer nachvollziehbar ist. Doch auch Geisteswissenschaftler wie etwa Ernst Troeltsch und Max Weber hielten den Monismus für problematisch, wie deren erkenntnistheoretische Kritik an Ernst Haeckels Naturphilosophie zeigt.²⁹⁹

²⁹⁷ Vgl. zu Feuerbach: Weckwerth 2002, S. 92, 95 u.ö. Es fehlt eine überzeugende Alternative zum Idealismus.

²⁹⁸ Als ein Beispiel für diesen Wandlungsprozeß: Christoph Asendorf, *Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900*, Gießen 1989.

²⁹⁹ Zur Haeckelkritik allg.: Hübinge 1994, S. 180. Zur Kritik bei Troeltsch vgl. z. B.: *Ernst Haeckel als Philosoph*, in: ChW 14 (1900), S. 152-159; 171-179, hier S. 179.

Gegenwärtige Theorien ordnen im Rahmen von Untersuchungen des Zusammenwirkens von Elementen und des Aufbaus von Ordnungen in beobachtungsabhängigen Prozessen den Strukturbegriff dem Prozeßbegriff unter. Ein Beispiel sind Evolutionstheorien. Die Entstehung zweckmäßiger Strukturen kann hier seit Darwin plausibel durch 'blinden Zufall' erklärt werden, und zwar deswegen, weil dem Strukturdenken das Moment der Variation und Selektion über lange naturgeschichtliche Zeiträume, mithin eine prozessuale Komponente vorgeschaltet wird. Zur Erklärung zweckmäßiger Gestalten wird kein inneres Gestaltungsprinzip und es werden keine innere Kraft oder Gesetzmäßigkeiten, in denen Strukturen angelegt sind, mehr benötigt. Die Evolutionstheorie kommt ohne das Moment teleologischer Ziele aus (z. B. die Annahme, die Entwicklung der Arten sei auf die Vervollkommnung von Organismen ausgerichtet).³⁰⁰ Die Frage lautet in den Naturwissenschaften nun (in der Regel) nicht mehr zuerst, wie Strukturen aufgebaut sind, sondern wie sie entstehen. Selbstreferenz wird zum Prozeßbegriff. Die ältere Tradition argumentierte noch strukturell: Die materiellen Elemente erklären nach traditioneller Auffassung nicht, warum sich etwas auf bestimmte Weise verhält, Materie organisiert sich nicht von selbst. Dazu bedarf es eines Konzeptes – einer Struktur, die den Komponenten auferlegt ist.³⁰¹ Daß in Deutschland auch um 1900 außerhalb der Naturwissenschaften diese Denkweise noch überwog (und auch innerhalb der Naturwissenschaften nicht selten vertreten wurde), belegen die Reaktionen auf den Darwinschen Selektionsmechanismus. Die Selektionstheorie war zwar unter Biologen schon zu Darwins Lebzeiten als das „innovativste Element“ (Engels 1995, S. 38, vgl. 35f) seines im übrigen mehrteiligen Theorieensembles (vgl. ebd. S. 36-38) anerkannt. Doch war gerade dieses Theorieelement bis nach 1900 noch heftig umstritten (ebd. S. 43, vgl. 40-47). Das gilt besonders außerhalb der Biologie. „Es gab zahlreiche Disziplinen, die die Relevanz der Darwinschen Theorie für sich in Anspruch nahmen, die jedoch in ihrer konkreten Ausprägung häufig nur eine recht unspezifisch ausgelegte Idee der Entwicklung vorzuweisen hatten und sich der Darwinschen Terminologie allenfalls metaphorisch bedienten“ (S. 46). Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es um 1900 noch viel Raum für „modernisierte teleologische Evolutionsvorstellungen“ (ebd. S. 20) gab (vgl. die noch 1921 in zweiter Auflage erschienene Arbeit *Philosophie des Organischen* von H. Driesch), ebenso wie für „pseudodarwinistische Ansätze“ von Wissenschaftlern, die sich u. U. vordarwinistischen Traditionen gegenüber verpflichtet fühlen (ebd. S. 21). Es gab ein breites Spektrum eines eigenständigen Populärdarwinismus (ebd. S. 18), mit Theorien, „die sich teilweise erheblich von der Darwinschen Theorie unterschieden“ (S. 13, vgl. 15).³⁰² Selbst in Kreisen von Naturwissenschaftlern kursierten noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus metaphysische Konzeptionen. So konnten metaphysische Einwände gegen Darwin durchaus auch noch von Physikern kommen, auch in der Naturwissenschaft konnte gleichzeitig vormodernes und modernes Denken präsent sein.³⁰³ In der deutschen Physik konnte das Darwinsche Zufälligkeitsprinzip, *obwohl* es im Gegensatz zur viktorianischen

³⁰⁰ Vgl. Engels 1995, S. 22f. Zum Eingang nichtteleologischer Erklärungen nach Darwins Muster in die Physik der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. Helmut Pulte, *Darwin in der Physik und bei den Physikern des 19. Jahrhunderts. Eine vergleichende wissenschaftstheoretische und -historische Untersuchung*, in: Engels a. a. O. S. 105-146.

³⁰¹ Vgl. dazu M. Frede *Monotheism and Pagan Philosophy*, in: Polymnia Athanassiadi/Frede (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, S. 46f.

³⁰² Zu Zusammenhängen, die zwischen darwinistischer Entwicklungslehre und älteren Modellen der Geschichtsteleologie gesehen werden konnten vgl. Richard Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 1980(2), S. 25-31.

³⁰³ Vgl. Pulte, a. a. O. (deterministische Konzeptionen in der viktorianischen Physik: S. 118-121, 139: design argument, Physikotheologie und grundsätzliche Möglichkeit göttlicher Intervention; vgl. dazu auch Karen Gloy, *Das Verständnis der Natur*, Bd. 1, München 1995, S. 162-177).

Physik anerkannt wurde, nicht wirklich in die mechanistische Konzeption der Physik eingebaut werden (ebd. S. 129, Fußn. 39). Auch deterministische Konzeptionen kamen darüber hinaus vor (ebd. S. 133, Fußn. 46).

Doch bleiben wir bei Philosophen und Theologen. Von der Philosophie wird man noch am ehesten eine positive Reaktion auf Darwin erwarten dürfen. Dem war jedoch nicht so: „Von einer Darwinschen Revolution in der Philosophie läßt sich sicherlich nicht sprechen“ (Engels 1995 S. 46, Fußn. 60). Spezielle systematische Untersuchungen zur Reaktion auf Darwin liegen für den Protestantismus noch nicht vor.³⁰⁴ Gleichwohl gibt es Beispiele dafür, daß den protestantischen Theologen um 1900 der Gedanke einer nichtteleologischen Entwicklung im Sinne von Darwins Selektionsmechanismus völlig fremd gewesen ist. Für Gunkel ist selbstverständlich, daß die Schöpfung nicht aus lauter Zufälligkeiten besteht, sondern „daß alles Menschliche eine Einheit bildet“³⁰⁵ und „daß das Leben der Menschheit in einem großen Zusammenhang steht, in dem alles Frucht ist und alles Samen, der durch große, alles beherrschende Ordnungen zusammengehalten wird, die sich freilich dem stumpfen Blick des Menschen so oft verbergen“ (ebd. S. 58). Gunkel erkennt „...in dem gesamten menschlichen Getriebe ... Ordnung und Gesetz... Woher kommt diese Ordnung? Mit freudiger Zuversicht gibt der Glaube die Antwort: nicht der Zufall ist es, der dies hervorbringt; ein ewiger Geist waltet in allem; er ist die Einheit des Vielen, die Verbindung des Widerstreitenden; er leitet das Niedere zu höherem Sein; er zieht, die ihm folgen, zu sich empor...“ (ebd. S. 63 zit n. Klatt 1969, S. 268f). Auch die Artikel in der ersten Auflage des Kompendiums *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* zur Thematik des Darwinismus liegen auf dieser Linie. So wird dort z. B. in den Artikeln von Arthur Titius über Darwin und die Entwicklungslehre der Darwinismus tendentiell dem kulturprotestantischen Selbstbild und Religionsverständnis angeglichen³⁰⁶: Darwin habe „der Naturwissenschaft die Teleologie wiedergebracht“ (Sp. 1976). Darwin wird zitiert, es sei ihm eine „Unmöglichkeit vorzustellen, daß dies große und wundervolle Universum, mit unserem bewußten Selbst, durch Zufall entsteht“ (ebd.). Oder an anderer Stelle: „Es ist ... selbstverständlich, daß die heute um sich greifende Rückkehr zu teleologischen Gesichtspunkten, zu psychischen Kräften ... dem Gottesglauben noch stärkere Stützpunkte gewährt als mechanistische Theorien im Sinne Darwins“ (Sp. 406). Vorausgesetzt bleibt nach kulturprotestantischem Verständnis das Einströmen einer „Geisteskraft“ aus Gott in den Menschen. Diese sei zwar nicht mehr als „unveränderlich(e) Seelensubstanz“ begreifbar, bleibe aber gleichwohl eine „Tatsache, in welcher Weise wir auch das Einströmen aus Gott in die Menschheit uns vermittelt denken mögen“ (Sp. 410).

So behielt in Philosophie und Theologie in diversen Abwandlungen das Prinzip der basalen Selbstreferenz seine Evidenz als grundsätzlich externalisierbarer Strukturbegriff. Im Rahmen kultur- und epochenspezifischer Voraussetzungen sowie grundlegender Denkvorsetzungen und Fragestellungen war dieses Prinzip eine gemeinsame kognitive Prämisse, auf

³⁰⁴ zum Katholizismus: Hermann Josef Dörpinghaus, *Darwins Theorie und der deutsche Vulgärmaterialismus im Urteil deutscher katholischer Zeitschriften zwischen 1854 und 1914*, Freiburg 1969. Zu den empfindlichen Reaktionen von protestantischen Theologen auf Darwin vgl. aber allgemein: Frederick Gregory, *The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology in the 19th Century*, in: David C. Lindberg/ Ronald L. Numbers (Hgg.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley u. a. 1986, S. 369-390 und Lucian Hölscher, *Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, S. 191-215.

³⁰⁵ *Das Alte Testament im Lichte der modernen Forschung*, in: *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, 1905, S. 61.

³⁰⁶ *Darwin, Charles Robert*, Bd. 1 (1909), Sp. 1975-1977, *Darwinismus*, ebd. Sp. 1977-1983; *Deszendenztheorie*, ebd. Sp. 2041-2053 und *Entwicklungslehre (Entwicklungstheorie)*, Bd. 2 (1910), Sp. 377-410.

deren Grundlage Philosophien und Theologien um 1900 (im Kontext philosophischer Strömungen des „langen 19. Jahrhunderts“), eine begrenzte Anzahl theologischer, philosophischer und philosophisch-naturwissenschaftlicher Geist(wesen)vorstellungen hervorzubringen vermochten. Es bleibt nun noch, ergänzend zu dem unter 5 a) Gesagten, die Frage zu beantworten, welche erkenntnistheoretischen kognitiven Prämissen der Metaphysik zugrunde liegen. Wenn die Reflexion von Identitätsbildungen im Rahmen von Modellen geschieht, die sich aus der „alten“ Metaphysik entwickelt haben: Ist Metaphysik dann eine spezifische Form der Reflexion von Problemen der Selbstreferenz?

f) Ergänzende Bemerkungen zum Metaphysikproblem

Zunächst behaupte ich, daß das Prinzip der belebten Materie und die introspektive Philosophie sich – bezogen auf die ihnen innewohnenden metaphysischen Potentiale – relativ nah stehen, obwohl der vorcartesianische Idealismus mit dem Konzept eines unkörperlichen ‘Ich’ oder ‘Selbst’, also einer Trennung von Geist und Materie arbeitet. Diese Behauptung impliziert schon der Abschnitt c), der die beiden Grundtypen charakterisiert, die um das Problem der Metaphysik kreisen.³⁰⁷ Wenn man beide Ansätze metaphysisch formuliert, dann erkennt man, wie in ihnen *gleichermaßen* die ‘Bedingung der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung, (die zugleich Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung’ ist) thematisiert wird. In den metaphysischen Voraussetzungen der Ansätze steckt also einerseits die Frage ‘Wie sind Gegenstände der Erfahrung möglich?’ und andererseits die Feststellung, daß Erfahrung nicht ohne in ihrer *Wirklichkeit* beobachtbare Gegenstände möglich ist. Grundsätzlich ist die Metaphysik gegenstandsbezogen; sie rechnet mit der Verbindung von Gegenstand und Denken, oder: Materie und Leben (wozu auch Erfahrung und Denken gehören; *adaequatio rei et intellectus*). Die klassische Metaphysik ging davon aus, daß die Vorstellung von einem Ding mit einer gewissen prästabilisierten Harmonie dem Ding entsprechen müsse. Die Vorstellung vom Ding hat an der Materialität des Dings Anteil. Erfahrung steht nach diesem Denken immer in einem Seinszusammenhang: Materie ist Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung. Eine Trennung zwischen organischer und anorganischer Materie ist noch nicht durchgeführt (auch bei Idealisten wie Platon, Aristoteles, Plotin und später Leibniz und den romantischen Naturphilosophen noch nicht). Nur deswegen war ein geistiges Einwirken auf vorhandene Materie (die kognitive Voraussetzung der Alchimie) vorstellbar. Auf der Lehre von der Entsprechung (vor allem zwischen Mikro- und Makrokosmos sowie zwischen Begriff und Welt) beruht der magische Gehalt der Hermetik. Geist hat also einerseits eine realitätsbegründende Funktion (noch bei Descartes wird ein nicht trügender, wirklich existierender Gott vorausgesetzt – so auch bei Leibniz und der Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts). Realität im Sinne von Ordnungsbildungen ist in der Materie nur soweit erkennbar, als Geist in ihr wirkt, sonst bleibt sie unorganisiert und chaotisch. Andererseits wird die Existenz von Gegenständen (einem ‘Sein’) als Bedingung des Denkens vorausgesetzt. Denken und Sein sind also gewissermaßen gleichursprünglich. Ein Denken und Sein verbindendes Realitätskontinuum sorgt dafür, daß das Bewußtsein immer schon bei den Dingen ist und die Dinge

³⁰⁷ Dort zeige ich, wie das Problem der Selbstreferenz der introspektiven Philosophie zugrundeliegt. Aber auch im Hylozoismus trifft man auf den Gedanken der externalisierten Selbstreferenz. ‘Geist’ wird hier allerdings nicht aus dem Kosmos herausgesetzt, sondern bleibt gleichsam immanent-transzendent *im* monistischen System. Er wird in kosmische Hierarchien und Bereiche externalisiert, in denen er, so die Behauptung, in reinerer Form vorhanden ist als anderswo im Kosmos. Würden Geist und Stoff als dasselbe verstanden, wäre der Ansatz unlogisch. Vgl. Kant (*Kritik der Urteilskraft* § 73 A 323, B 327): „(D)ie Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Lebloßigkeit, inertia, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht) läßt sich nicht einmal denken...“

eine gleichsam entgegenkommende Rationalität besitzen, also eine Übereinstimmung zwischen Denken und Sein besteht.³⁰⁸

Der Faktor der Selbstreferenz ist nicht (wie in Kants Transzendentalphilosophie) ausschließlich in das 'Subjekt' eingekapselt und mit der These der Unerkennbarkeit der Welt 'an sich' korreliert, sondern gehört wesensmäßig oder seinshaft zu den Dingen. Auf dieser Grundlage ist 'Substanz' als 'ein handlungsfähiges Wesen' definierbar³⁰⁹, mithin als ein bewußtseinsfähiger Prozeß. Die Selbstreferenz eines Ensembles von Prozessen wird als ein virtuelles Subjekt verstehbar (vgl. ähnliche Auffassungen bei Spinoza und Hegel). Es gibt kein unerschließbares Sein. So konnte Hegel behaupten, daß „das verschlossene Wesen des Universums ... keine Kraft“ habe, „welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte“ (siehe oben und vergleiche auch die Bemerkungen über Troeltschs Metaphysik). Und so konnte ganz selbstverständlich eine Entsprechung zwischen Berichten *über etwas* und der 'Wirklichkeit' dieser Berichte angenommen werden, obwohl wir seit Lessing wissen, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden können.³¹⁰ Dies ist der epistemologische Hintergrund, vor dem verständlich wird, warum z. B. Häufungen von Anekdoten über Geistererscheinungen als Beweis für die Existenz von Geistern gelten konnten. In diesem Fall wird mit Plausibilitätsbeweisen nach dem Muster 'was es überall gegeben hat, muß es auch heute noch geben' argumentiert: Menschen hätten nicht immer wieder Geister sehen können, und es gäbe nicht so viele Berichte darüber aus allen Zeiten und aus allen Ländern, wenn es nicht eine Entsprechung zwischen Berichten und Wirklichkeit gäbe. Ein solches ontologisches Argument führt 1775 der orthodoxe Gießener Professor Heinrich Martin Köster an.³¹¹ Strukturell vergleichbar ist auch noch die Funktion von Erzählungen und Anekdoten über Geistererscheinungen bei Jung-Stilling in seiner *Theorie der Geister-Kunde* (1808), einer Schrift, die zwischen 1880 und 1922 für ein Publikum mit Interesse an esoterischem Wissen unter dem geheimnisvoll klingenden Titel *Das zehnte und elfte Buch Mose* – anonym und ohne den im Titel der Originalausgabe ausgesprochenen Anspruch auf Orientierung an Natur, Vernunft und Bibel – neu herausgegeben wurde.³¹² Nach Jung-Stilling berief sich auch Schelling zum Beweis seiner Behauptung, Geister könnten leiblich in Erscheinung treten, ausdrücklich auf populäre Berichte über Spuk und Geistererscheinungen (Sawicki 2002, S. 148). Volkswissen bekommt Beweisstatus. „Die Orakel der Antike und das Zweite Gesicht der Schotten bezeugen, daß solches Hellsehen nicht nur vereinzelt und vorübergehend auftrete, sondern in bestimmten Landstrichen ein beständiges Phänomen sei“ (ebd.). Einen ähnlichen epistemologischen Status haben empirische Beweise im Spiritismus (dazu unten). Vergessen sind hierbei Kants kritische Bemerkungen zu Swedenborg, in deren Zusammenhang er seine Abwendung von der Schulmetaphysik verkündet.

³⁰⁸ Siehe auch Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1992, S. 494.

³⁰⁹ „La Substance est un Etre capable d'Action“; Gottfried Wilhelm Leibniz, *Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade*, zit. n. *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, hrsg. von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg 2002, S. 151f.

³¹⁰ *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: *Schriften 2. Lessings Werke*, hrsg. von K. Wölfel Bd. III, 1967, S. 307-312, hier 309.

³¹¹ *Demütige Bitte um Belehrung an die großen Männer, welche keinen Teufel glauben*, vgl. Sawicki 2002, S. 64.

³¹² Der Originaltitel lautet vollständig: *Theorie der Geister-Kunde, in einer Natur- Vernunft- und Bibelmäßigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichtern und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsse* (Nürnberg 1808, ND Hildesheim 1979). Ähnlich auch Georg Friedrich Daumer, *Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sage und Wirklichkeit*, 1. Bd., Dresden 1867. (Der vom Atheismus zum Katholizismus konvertierte Daumer tritt für die Tatsächlichkeit von Geistererscheinungen ein.)

Auch in den verschiedenen Ausprägungen der Naturphilosophie blieb der epistemologische Gehalt des metaphysischen Erbes bis mindestens in die Zeit um 1900 lebendig. Wie gesagt wurden diese Grundsätze im Zuge der Ablösung älterer philosophischer Konzeptionen durch die Transzendentalphilosophie nur in *Teilbereichen* der Philosophie aufgegeben. Besonders Kant übt, wie oben bereits angedeutet, Metaphysikkritik als Analyse von Denkpotentialen. Das Problem der Dingwahrnehmung knüpft er an Begriffe. Alle Dinge sind demnach ‘Erscheinungen’, während für die klassische Metaphysik Begriffe ‘Erscheinungen’ von Dingen waren. Die Erkenntnis ist dagegen bei Kant völlig losgelöst von der Wahrnehmung. Er thematisiert Bedingungen der Möglichkeit von apriorischer Gegenstandserfassung – unabhängig von Wahrnehmung/Erfahrung. Die spirituelle Sichtweise der Materie wird abgelöst durch den konstruktivistischen Ansatz der Abhängigkeit empirischer Erfahrung von einem Kategoriensystem, ohne das man überhaupt nichts denken kann.³¹³

g) Theoretische, theoriethoretische, theologische, theologiethoretische und praxisbezogene Denkniveaus

Das ‘Zentrum der Variation’, um das alles kreist, wenn bei Theologen und Philosophen von ‘Geist’ die Rede ist und um das herum sich im Verlauf kultureller Evolution kognitive Möglichkeitsräume ausbilden, ist die problembezogene Thematisierung von Selbstreferenz. Es wird aber auf unterschiedlichen kognitiven Niveaus auf Probleme der Selbstreferenz Bezug genommen. (Wenn ich von Niveaus spreche, so ist damit nicht die Höherwertigkeit bzw. Minderwertigkeit bestimmter Ebenen impliziert. Ich lege eine Ansicht zugrunde, wonach jede religiöse oder kulturelle Lebensform um ihrer selbst willen besteht und nicht als Vorstufe einer kognitiven Höherentwicklung, mithin ein Konzept der kulturellen Evolution, das sich von der Idee des Fortschritts verabschiedet. Das hier vorgestellte Schema soll also nicht als Wertmaßstab für Beurteilungen dienen, sondern als ein Analyseinstrument.) Es ist nun an der Zeit, einen ersten Schritt zur diesbezüglichen Verortung philosophischer und theologischer Geist(wesen)vorstellungen im kognitiven Möglichkeitsraum des 19. Jahrhunderts zu unternehmen. Dafür müssen wir zunächst klären, wie sich philosophisches und theologisches Denken in ihren kognitiven Prämissen grundsätzlich unterscheiden: Philosophen treffen auf Religion bezogene Feststellungen zumeist aufgrund rationaler Überlegungen. Philosophisch-kritische Ansichten über Geist, wie wir sie kennengelernt haben, ergeben sich nicht im wie auch immer gearteten *Umgang* mit Geist oder Geistern, sondern setzen ein für die Philosophie spezifisches rationales Argumentieren voraus. So lassen sich theologische Traditionsbegriffe von ihrer herkömmlichen religiösen Konnotation befreien. Zu denken ist im Fall der vorliegenden Untersuchung an die Emanzipation solcher Begriffe wie ‘Geist’ und ‘Seele’ von ihren theologischen Bedeutungen, wofür oben bereits Beispiele geliefert wurden (die Entkopplung von ‘Geist’ und der trinitarischen Vorstellung, bzw. die Inbeziehungsetzung von ‘Geist’ mit einer philosophischen Eingottvorstellung). Die philosophische Erkenntnistheorie kann indes u. U. auch die explizite Frage nach dem in Theologien vorausgesetzten Gottesbegriff stellen und damit aus theoretischer Distanz eine religiöse Vorstellungswelt unter Zuhilfenahme aller zu Gebote stehender erkenntnistheoretischen Mittel zum Gegenstand der Reflexion machen. Wir haben dies z. B. bezogen auf die linkshegelianische Philosophie beobachtet.

³¹³ Dieser Umstand wird gesehen bei Wolfgang Röd, *Das Realitätsproblem in der Transzendentalphilosophie*, in: Hans Lenk/ Hans Poser (Hgg), *Neue Realitäten und Herausforderung der Philosophie. XVI deutscher Kongress für Philosophie*, Berlin 20-24. September 1993. Vorträge und Kolloquien, S. 424-442; vgl. auch Pirmin Stekeler-Weithofer, Art. *Metaphysik*, in: Hans J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie* Bd. 2, S. 1121-1127.

In diesem Fall handelt es sich um *philosophisches* Denken über Fragestellungen, die ursprünglich im Bereich der Religion verortet waren. Das idealistische Denken über das Denken nennt Yehuda Elkana „second order thinking“.³¹⁴ Es setzt mehr als ein Denken über die Welt voraus (das dogmatisch bzw. alternativlos sein kann), nämlich das Bewußtsein von Alternativen zum eigenen Denken über die Welt. Auf diesem Niveau macht man als Denker sein *philosophisches* Selbstverständnis deutlich – als ein *explizites* Wissen, kein religiöser Denker zu sein und mit dem deutlichen Anspruch, nicht mit theologischen Denkern verwechselt zu werden. Dieses Denken liefert die Kriterien für die Beurteilung von Alternativen (vgl. z. B. die Diskussion der Humeschen Philosophie bei Kant) und ist insofern, bezogen auf die jeweiligen reflektierten Theorien, *theoriethoretisch* zu nennen. Wenn man die Inversion traditioneller Positionen zu den Alternativen rechnet, so können wir den philosophischen Umgang mit ‘Geist’ im 19. Jahrhundert in dieser Weise charakterisieren.

Die Übergänge vom philosophischen zum theologischen Denken waren indes fließend. Die metaphysische Frage nach Gott etwa war – wie oben dargelegt – im gesamten 19. Jahrhundert philosophisch keinesfalls erledigt.³¹⁵ Ich habe auf orthodoxe Interpretationen der Hegelschen Geist-Philosophie hingewiesen, auf Renaissancen der klassischen Metaphysik und des personalen Gottesbegriffes, auf die theologischen Voraussetzungen vieler idealistischer Philosophen sowie auf die metaphysischen Voraussetzungen von Varianten der Naturphilosophie von Schelling bis Haeckel. Insgesamt muß man eine unterschiedliche Reichweite rationaler, bzw. geistmetaphysischer Erklärungen konstatieren. Wichtiger noch scheint mir der Umstand, daß spätestens seit der Romantik, die oft als eine Gegenbewegung zur Aufklärung definiert wird, *von einer Person gleichzeitig* rationale Religionskritik geübt und auf hochdifferenzierte esoterische und magische Modelle in der Tradition der Hermetik (s. o.) rekuriert werden kann. Diese Art von Verhältnisbestimmungen beschreibt der von Monika Neugebauer-Wölk herausgegebene Band *Aufklärung und Esoterik* (Hamburg 1999). Wir können diesbezüglich ein ähnliches Problem konstatieren wie oben im Hinblick auf privilegierte Formen der Bewußtseinszuschreibung beschrieben: Neben dem ‘Weltgeist’ erscheint im Denkhorizont ein und desselben Philosophen gleichzeitig der Geister- und Gespensterglaube. Es lassen sich als Beleg für diese These einige Beispiele von Philosophen anführen, die oben mit religionskritischen Aussagen zitiert wurden. So glaubte Hegel an das somnambule Hellsehen, obgleich er ihm besonderen wissenschaftlichen und lebenspraktischen Wert absprach. Für Fichte waren somnambule Visionen ebenfalls objektive Tatsachen. Er bemühte sich darüber hinaus, sie in sein philosophisches System zu integrieren. Schelling schuf einerseits ein philosophisches System, in dem kein außerweltlicher Gott und kein außerweltliches Geisterreich Platz fanden. Doch andererseits legen seine *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1819 Zeugnis von seinem Geisterglauben ab. Biographische Details belegen die lebenspraktische Bedeutung, die er der Kommunikation mit Geistern beimaß.³¹⁶ David Friedrich Strauß hielt trotz seiner Kritik an Justinus Kerners Geisterglauben an der Möglichkeit fest, es könne reale hellseherische Fähigkeiten von Somnambulen geben. Und auch Arthur Schopenhauers *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt* von 1851 wurde unter der Prämisse geschrieben, daß es sich beim ‘Geistersehn’ nicht nur um

³¹⁴ Vgl. *Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im klassischen Griechenland*; in, ders.: *Anthropologie der Erkenntnis. Die Entwicklung des Wissens als episches Theater einer listigen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1986, S. 344-375, hier S. 344.

³¹⁵ Vgl. auch Art. *Gott IX.* a. a. O. Sp. 795 und Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1971/72.

³¹⁶ Vgl. *Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres, publiée et annotée par Miklos Vetö*, Turin 1973.

subjektive Visionen handelt.³¹⁷ Der „Vorzeige“-Materialist Ludwig Büchner fand Karl von Reichenbachs Od-Theorie so bemerkenswert, daß er eigene Experimente mit Medien anstellte und sie unter dem Titel *Das Od. Eine wissenschaftliche Scizze* (Darmstadt 1854) veröffentlichte. Selbst Kant soll angeblich neben den Belegen für seine Kritik am Geisterglauben Beispiele für eine positive Rezeption desselben geliefert haben. Sawicki (S. 46 i. V. m. Fußn. 23) weist darauf hin, daß Kants *Vorlesungen über Psychologie* als positives letztes Wort über Swedenborg ausgelegt werden konnten.³¹⁸ Zumindest konnte „einer der Theoretiker des deutschen Spiritismus“, Carl du Prel, „bei Kant eine ganze ‘mystische Weltanschauung’“ entdecken (ebd. S. 46). Die Möglichkeit zu einer unbefangenen Kombination von rationaler Philosophie und Esoterik bestand etwa bis 1850. Die Thematik des Geistes und der Geister war bis dahin „ein selbstverständliches Element des zeitgenössischen Wissenshorizontes“ (ebd. S. 355). Kenntnisse über Geister gehörten zum kulturellen Allgemeinwissen, auch der Gebildeten. Z. B. werden in der deutschen Dichtung bis zur Klassik Kenntnisse über Geistwesen mit einiger Selbstverständlichkeit vorausgesetzt.³¹⁹ Nach 1850 kommt es zum Verlust der hermetischen Tradition (vgl. ebd. S. 21). Das öffentliche Interesse an Geist(wesen)phänomen schwindet (ebd. S. 283ff). Mit den Nachfolgekonzepthen der Hermetik beschäftigen sich Philosophen nicht mehr. Es finden sich kaum noch Beispiele für Philosophen, die einerseits religionskritisch denken, andererseits auf dem Niveau von ‘Geisterlehren’ argumentieren. Doch obwohl sich die Philosophie nicht mehr auf Geister- und Gespensterglauben beziehen kann, findet die Geistmetaphysik andere Wege in das kulturelle Bewußtsein (vgl. oben 5 b).

Sawicki meint in einem anderen Kontext, es handele sich bei esoterisch-magischem und rationalem Denken „um zwei diskursive Positionen, die von ein und derselben Person wahlweise eingenommen werden können“ (S. 34) und die man nicht etwa zwei unterschiedlichen Kategorien von Menschen zuordnen könne. Mit Bezug auf Jeanne Favret-Saada³²⁰ könne man von einer Haltung des „Ich weiß genau – aber trotzdem“ sprechen (ebd.). Sawicki ist recht zu geben, wenn er einseitige Festlegungen von Denkern ablehnt. Einerseits wollte man von Geistern nichts mehr wissen, andererseits übten sie große Faszination aus. Doch wenn man Philosophie und Theologie ins Verhältnis setzen will, kann man dabei nicht stehen bleiben. Was man in seiner Arbeit vermißt, ist der Versuch, auf dem Wege eines Vergleichs von Denkniveaus Schwerpunkte und Grundtendenzen in bestimmten Gruppen zu identifizieren (vgl. S. 37). Die von mir angestrebte Entschlüsselung eines kognitiven Möglichkeitsraumes ist ein solcher Versuch. In der Regel steht demnach die philosophische Beschäftigung mit ‘Geist’ seit dem 19. Jahrhundert auf einer ersten Stufe theoriethoretischen Denkens. Wir haben dies Denken in zwei philosophischen Kontexten identifiziert, die den Rahmen für grundsätzliche Möglichkeiten der Ausdifferenzierung des kognitiven Potentials von Geist(wesen)vorstellungen abstecken. Eine Variante philosophischer Selbstwahrnehmung setzt beim Denken des unkörperlichen ‘Ich’, des ‘Selbst’ und der

³¹⁷ In: ders.; *Werke*, hrsg. v. Ludger Lütkehaus, 5 BD., Zürich 1988, S. 225-310, hier S. 261f. Ich verdanke diese Informationen der 2002 veröffentlichten Arbeit von Diethart Sawicki über den Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland (dort Zitate und weitere Quellenangaben; für Hegel und Fichte: S. 141; Schelling: S. 134, 146, 147; David Friedrich Strauß: 145; Schopenhauer: S. 30, 158; Büchner: S. 236).

³¹⁸ Basierend auf apokryphen Mitschriften, hrsg. von Karl Heinrich Ludwig Poelitz, Darmstadt 1975 [1821], S. 257-260). Vgl. auch: Klaus H. Kiefer, *Kant als Geisterseher, Vortrag an der Ritsumeikan Universität Kyoto*, 31. Aug. 1991, MS und Gottlieb Florschütz, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*, Würzburg 1992.

³¹⁹ Vgl. z. B. Schiller, *Musen Almanach auf das Jahr 1799*, S. 58ff oder Hebels *Alemannische Gedichte*, Karlsruhe 1808, S. 1ff.

³²⁰ *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*, Frankfurt a. M. 1979, S. 77, S. 210.

Identität an und emanzipiert die Geist- und Seelenbegrifflichkeit in diese Richtung. Sie ist Resultat der kontemplativen Selbstbeobachtung, der ‘Wendung nach innen’ im Interesse wahrer Erkenntnis (besonders im Hinblick auf die Frage der richtigen Lebensführung). Der Blick auf Denkprozesse, Empfindungen, Wünsche, Triebstrukturen hat die Trennung einer Außenwelt von der Welt innerer Erfahrungen zur Folge. ‘Geist’ ist dann im Rahmen von Erkenntnistheorien mit Wahrheitsbegriffen korreliert und wird als unkörperlich definiert. Schon die antike idealistische Philosophie hat diesen Schritt getan. Aber erst die reine Reflexion in Sinne eines Descartes übersteigt die für das antik-idealistische Denken noch typische bewußtseinsmäßige Bezogenheit auf die Welt und bezieht sich auf das Bewußtsein rein als Bewußtsein, das heißt auf die transzendente Subjektivität. Die naturphilosophische Betrachtungsweise richtet sich dagegen primär auf den Körper und seine Beziehung zum Kosmos. ‘Geist’ ist hiernach in erster Linie mit dem Körper verbundene Lebenskraft in kosmischen Kontexten.

Religionsgeschichtler der RGS sind in erster Linie *Theologen*.³²¹ Ich setze bei dieser Feststellung ein kulturwissenschaftliches Theologieverständnis voraus, nach dem Theologie die Repräsentation des Religionssystems im Religionssystem, also *religiöse* Reflexion über religiöses Denken, Fühlen und Handeln ist. Hermann Schulz hat dieses Verständnis in grundlegender Weise expliziert: „Unter einer Theologie versteht man das Reflexivwerden basaler Prämissen des religiösen Fühlens, Denkens, Verhaltens und Handelns eines bestimmten religiösen Systems. Religionswissenschaftliche Forschung hat die Voraussetzungen zu untersuchen, die es religiösen Systemen ermöglichen, Selbstthematisierungen mit basalen emotionalen, kognitiven, normativen, kommunikativen – und anderen – Steuerungsmedien des Systems zu verbinden. Wie die Geschichte der alteuropäischen Metaphysik belegt, müssen die kognitiven Prämissen für generalisierte Selbstthematisierungen des denkenden ‘Geistes’ im kulturellen Bewußtsein angelegt und vorgegeben sein, damit sie innerhalb religiöser Systeme wirksam werden können. In anderen Kulturen fehlten vergleichbare kognitive Prämissen“ (1997, S. 40). Die Religionsgeschichtler waren Träger solcher reflexiver Deutungen von Religion, sie waren Theologen und Intellektuelle gleichzeitig, gingen aber über die reine Re-Interpretation von religiösen Texten (die Theologie erster Ordnung) hinaus, indem sie unterschiedliche theologische Ansätze historisch verglichen und beurteilten. Genauer handelt es sich bei der religionsgeschichtlichen theologischen Reflexion um eine Theologie zweiter Ordnung, ein rationales Denken über Theologie, das explizite Kriterien zur Beurteilung verschiedenartiger Theologien bietet. Diese systematische Bearbeitung verschiedener theologischer Ansätze nenne ich *theologietheoretisch*. Dieses Niveau war mit der *wissenschaftlichen* Methodik der historisch-kritischen Exegese erreicht, die auch schon Momente der Religionskritik impliziert.³²² „Im Medium theologischer Theorie läßt sich eine prinzipielle Distanz zur Unmittelbarkeit der eigenen Frömmigkeit bilden“ (Graf 2004, S. 260). Eine Theologie zweiter Ordnung setzt ein entwickeltes *philosophisches* „second order thinking“ voraus. „Ohne eine entwickelte Tradition philosophischer Mythenkritik und philosophischer Reflexion über Geist, Leben,

³²¹ Ernst Troeltschs Wechsel von der theologischen Fakultät Heidelberg auf einen philosophischen Lehrstuhl in Berlin im Jahre 1915 wird von seinem Biographen Hans-Georg Drescher nicht als eine grundsätzliche Abkehr von der Theologie bewertet (1991, S. 218).

³²² Theologietheorie formuliert – implizit oder explizit – den Anspruch der Verwissenschaftlichung der Theologie. Explizit geschah dies erst in jüngerer Zeit, etwa in dem von Gerhard Sauter herausgegebenen Band *Theologie als Wissenschaft – Aufsätze und Thesen*, München 1971 oder in den Arbeiten von Wolfhart Pannenberg zur Theologietheorie (ders., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973). Vgl. aber schon antike Beispiele: z. B. Aristoteles Metaphysik 1074b, 1-14 und Platon, Politeia, 379a-383. Zum Einsatz theologietheoretischer Selbstreflexion in der deutschen Aufklärung vgl. Graf 2004, S. 251. Zur Frage normativer Ansprüche ist damit noch nichts gesagt.

Materie und Bewegung fehlen dem religiösen Bewußtsein ... die reflexiven Mittel, die es ermöglichen, das eigene religiöse System theologisch zu repräsentieren" (Schulz 1997, S. 39). Der Vergleich verschiedener theologischer Ansätze unter theoretischen Gesichtspunkten stellt also eine neue Stufe der theologischen Arbeit dar. Die protestantische Theologie um 1900 geht darüber hinaus sogar den Weg in Richtung auf theoriethoretisches Denken mit, sofern im Rahmen historischer Untersuchungen der Anspruch erhoben wird, theologische Prämissen auszuschalten. Letztlich respektiert sie aber dogmatische Schranken, die den Weg in die Theoriethorie an entscheidenden Stellen versperren. Im einzelnen lassen sich im Rückblick auf die oben vorgestellten Arbeiten und Aussagen der RGS zur Geist(wesen)problematik potentialanalytisch mehrere kognitive Niveaus religionsgeschichtlicher Arbeiten differenzieren:

a) Theoriethoretisches Niveau im Umgang mit Geist(wesen)vorstellungen liegt vor, soweit die methodisch-kritischen Potentiale des religionsgeschichtlichen Ansatzes insofern ausgeschöpft werden, als Prinzipien nichtnormativer Wissenschaftlichkeit gelten – wenn die historische Exegese also Anschlußrationalität an die Geschichtswissenschaft etc. sucht und somit das Mitdenken nichttheologischer Alternativen möglich macht, z. B. die implizit religionskritische Konfrontation eines supranaturalistischen Weltbildes mit einem atheistischen Weltbild. Oben wurde gezeigt, daß im Zuge der Verwissenschaftlichung der Theologie im Kontext religionshistorischer Fragestellungen der RGS die Frage der Geltung und des Wahrheitsanspruches der untersuchten Pneumatologien ausgeklammert wurde. Kanonische Überlieferungen kamen dann nicht als religiöse Texte, sondern als historische Dokumente in den Blick. Ein derart geprägter Umgang damit kann als nichttheologisch bezeichnet werden. Dazu gehört auch die Emanzipation religiöser Traditionsbegriffe von ihren theologischen Bedeutungen. Ich führte als ein Beispiel die Übersetzung des Begriffes 'Christusereignis' in den Begriff der subjektiven Vision an, die im Rahmen eines Religionsvergleiches geschieht, der die Unterscheidung zwischen peripheren und zentralen Glaubenselementen nicht kennt. Sodann wurde ein persönlicher Glaube, ein persönliches Geistverständnis des religionsgeschichtlich arbeitenden Theologen nicht mehr als Bedingung für historisch-philologische und interkulturell vergleichende Quelleninterpretationen von Pneumatologien vorausgesetzt. Es spielte in diesen Zusammenhängen genaugenommen keine Rolle, ob der Interpret sich zum Atheismus oder zum Glauben an geistige Wesenheiten bekennt. Als Bedingung erfolgreichen religionshistorischen Arbeitens mußte vielmehr für die Mitglieder der RGS das explizite Selbstverständnis gelten, *nicht* als Theologe am Werk zu sein. Das theologische Rollenverständnis des religionsgeschichtlich tätigen Theologen mußte ausgeblendet werden. Die historische Methodik der Religionsgeschichtler erfüllt diese Bedingungen theoriethoretischen Arbeitens; die in diesen Kontexten gemachten Aussagen über Geist(wesen)vorstellungen haben theoriethoretischen Status.

b) Hemmnisse einer konsequenten Anwendung des Ansatzes der vergleichenden Religionsgeschichte ergaben sich aus dem Interessenkonflikt zwischen 'wissenschaftlicher' und 'unwissenschaftlicher' Theologie (Wrede). Geschieht eine historisch-philologische und interkulturell vergleichende Quelleninterpretation im Hinblick auf die Gegenwartsgeltung des Christentums, so ist das theologiethoretische Argumentationsniveau erreicht – in einer Form, die schon dogmatische Aspekte impliziert. Es wird hier ein explizit theologischer Anspruch erhoben. Oben stellten wir beispielsweise fest, daß Gunkel im historischen Untersuchungskontext den Supranaturalismus der paulinischen Pneumatologie als historisches Faktum von einer idealistischen Interpretation freihalten kann. Dies geschieht in einem theologiethoretischen Argumentationsmilieu (welches sogar in Ansätzen theoriethoretisch offen ist).

c) Wenn er jedoch den idealistischen Geistbegriff wieder zur Geltung bringt³²³, tut er dies in einem theologischen Bewußtsein, wechselt vom thelogietheoretischen (teilweise theoriethoretischen offenen) in das theologische Argumentationsmilieu. Eine Mischung aus theologie- bis theoriethoretisch offenem und normativ theologischem Argumentationsmilieu liegt auch vor, wenn von Bousset im historischen Vergleich des Paulinismus mit der jesuanischen Religion das ‘Evangelium Jesu’ als anschlussfähige gegenwartskompatible Tradition gesetzt wird, in der von der Vorstellung, daß das *pneuma* ein übersinnliches Geschenk sei „nicht die geringste Spur“ zu finden sei, während die Christologie des Paulus als zeitbedingte Verfremdung des eigentlichen Evangeliums Jesu relativiert und im wesentlichen als pneumatologische Spekulation des Paulus abgetan wird. Vergleiche dieser Art konnten, wie das Beispiel der geschichtstheologischen Geistkonzeptionen des normativen Historismus zeigte, auf Katholizismus und Judentum (vgl. Hübinger 1994, S. 174) und auf außereuropäische Theologien und Religionen, z. B. den Brahmanismus und den Buddhismus ausgeweitet werden (vgl. Troeltsch 1912 [1902], S. 173). Auf der einen Seite kommt in dieser Auffassung der Gedanke einer Humanisierung des *pneuma* zum Tragen: Im Sinne von bürgerlichen Idealen nahestehenden Philosophien der Selbstverantwortung wird dem Menschen die Selbstverantwortung für ein „tugendhaftes“ Leben auferlegt. Die theologische Vorstellung, wonach der Mensch nicht von sich aus zur ‘Erlösung’ fähig sei, tugendhafte Verhaltensweisen also keine persönlichen Leistungen, sondern Gottesgaben sind, liegt Bousset fern. In diesem Kontext überwiegen bewußtseinsautonome Geistvorstellungen. Andererseits werden auf normativer Grundlage Geltungsfragen des Christentums diskutiert. Verstärkt wird der Kontrast zwischen wissenschaftlichem und nichtwissenschaftlichem Argumentationsmilieu noch, wenn auch Bousset im Kontext von Geltungsfragen auf eine apriorische religiöse Anlage im menschlichen Bewußtsein rekurriert.

Die Reformulierung des protestantischen Traditionsbegriffes ‘Heiliger Geist’ auf dem Niveau einer Sprache des 19. Jahrhunderts (ich führte Begrifflichkeiten wie ‘Selbstgewißheit’, ‘Innerlichkeit’, ‘Identität’, ‘Individualität’, Autonomie der Persönlichkeit, mystisches Erleben an), spiegelt ebenfalls explizit theologische Selbstverständnisse wider, denn die Begriffsmodernisierung geschieht im Interesse des Aufbaus subjektiver Plausibilitätsstrukturen in *Glaubensfragen*, z. B. im Hinblick auf Dogmen, die sich kognitiv dissonant zu modernen Erfahrungswelten verhalten. Das Merkmal einer *Emanzipation* von Traditionsbegriffen im Bewußtsein der Abgrenzung von der Theologie fehlt hier – etwa ein Problembewußtsein, das es ermöglicht, die Voraussetzungen religiöser Selbstthematierungen zu untersuchen, wie es für die Religionswissenschaft gefordert wird. Vielmehr bleiben „Restbestände alter Kirchengdogmatik“ (Graf 2004, S. 108) auch dann noch in Geltung, wenn etwa dem Begriff der Mystik ein individualistischer gegenwartskompatibler Zuschnitt als bürgerliche Form der Spiritualität gegeben wird. Pneumatologische Positionen dogmatischen Zuschnitts finden sich auch in der Vorstellung eines zwar nicht mehr heilsgeschichtlich verstehbaren, aber noch ziel- und richtunggebenden Geistes in der Geschichte, der sich im Praktizieren moderner Mystik oder im Erleben des Heiligen in der bürgerlichen Persönlichkeit verkörpern kann. So wird verhindert, daß der ‘Geist Gottes’ zu einem Sinnkonstrukt mit rein kommunikationsinterner Referenz transformiert wird. Aus den erklärtermaßen voneinander abweichenden Erkenntnisinteressen und je differenten Anschlußrationalitäten der historischen Exegese und der theologischen Systematik brachen immer wieder Spannungen auf. Ich erinnere daran, daß in der Zeit Hermann Gunkels die Entgegensetzung des ‘Menschengeistes’ und des ‘Geistes Gottes’ mehr Trennschärfe aufwies als zur Zeit der idealistischen Theologie. Die

³²³ Kontext ist ein Religionsbegriff, der auf der Überzeugung fußt, daß jeder Mensch über eine religiöse Anlage, ein ‘Empfangsorgan’ für den göttlichen Geist, verfügt – wie ich mich oben ausgedrückt habe.

Transzendierung Gottes, die philosophisch im Extremfall abgelehnt werden kann, blieb grundlegend.

Wie viel oder wie wenig Kirchendogmatik in den religionsgeschichtlichen Überzeugungen enthalten ist, zeigt z. B. die Haltung von Hermann Gunkel zum Inspirationsverständnis. Einerseits gibt es von ihm Ausführungen, die einen Inspirationsbegriff voraussetzen scheinen: „Lebendige Religion aber ... erfaßt man nicht, wenn man die Lehrsätze der biblischen Schriftsteller systematisch zusammenordnet; sondern es kommt darauf an, die Religion in ihrer *Bewegung* darzustellen, wie sie aus dem Herzen der großen, *von Gottes Geist berührten Männer* [Hervorhebung TA] immer wieder hervorquillt“ (*Reden und Aufsätze* 1913, VI). Andererseits kennt er keine dogmatische Inspirations- und Offenbarungstheorie wie sie nach 1910 wieder im Protestantismus verankert wurde (Murrmann-Kahl 1992, S. 422). Gunkel meint 1910 (S. 1), daß die religionsgeschichtliche Erforschung fremdkultureller Einflüsse im NT bisher verhindert wurde durch die „wenn auch im Prinzip aufgegebene, so doch tatsächlich noch immer fortwirkende Inspirationslehre und [einen] ... zwar erweichte[n] Supranaturalismus...“ Es stehen sich hier grundsätzlich differente Problematisierungen von Selbstreferenz gegenüber: Rationales und religiöses Denken über Religion unterscheiden sich hinsichtlich der jeweils anders festlegbaren Grenze, von der an rationale Erkenntnis für unmöglich gehalten wird. Die eigentliche Erkenntnisleistung konnte also unterschiedlich zugeschrieben werden. Bei Gunkel wird das Erkenntnissubjekt nicht, wie im Fall orthodoxer Inspirationstheorien, in einer fremden Person, also in einem virtuellen Subjekt verortet. Wird die Verstehensgrundlage in einem fremdreferentiell zugeschriebenen virtuellen Geist vermutet, dann gelten semantische Zusammenhänge, teilweise sogar deren Interpretation, als von einer transzendenten Instanz empfangen. Eine solche Auffassung finden wir weder bei Gunkel noch einem anderen Vertreter der RGS. Wir hatten oben gesehen, daß das Offenbarungsverständnis Gunkels geschichtstheologisch ausgerichtet war, daß er also der Geschichte einen Offenbarungscharakter zusprach – eine Neuerung gegenüber der kirchlichen Dogmatik. Im Ganzen gesehen stehen die Geist(wesen)vorstellungen von Theologen der RGS also theologiethoretischen Positionen, und – im Kontext historischer Untersuchungen – gelegentlich theoriethoretischen Positionen, näher als der normativen Theologie. Der Vergleich mit Geist(wesen)vorstellungen der positiven Theologie wird das noch weiter verdeutlichen. So viel zunächst zur historisch-epistemologischen Potentialanalyse der bisher thematisierten pneumatologischen Aussagen der RGS.

Der Vollständigkeit halber soll hier noch auf eine vierte Dimension des kognitiven Möglichkeitsraumes hingewiesen werden, obwohl diese in der vorliegenden Untersuchung nur am Rande von Interesse ist. Es geht um den Regelfall religiöser Praxis, der z. B. in der Kommunikation mit einer oder mehreren Gottheiten im Rahmen zentraler religiös-kultischer Handlungen bestehen kann. Zu dieser Ebene religiöser Praxis gehören auch unmittelbare (theologisch noch nicht reflektierte) religiöse Vorstellungen, Mythen, Gebete, Hymnen, liturgische Texte usw. Charakteristisch für diese Form von Religion ist der Umstand, daß die religiöse Praxis noch nicht Gegenstand intellektueller Deutung ist. Religionspraktiker verfügen gleichwohl kompetent über einen „aus Symbolobjekten, -wesen, -vorstellungen und -handlungen bestehenden Mediengroßraum“ und handeln in ihm aktiv sequenziell und „apriori mit seinen Möglichkeiten vertraut“ (vgl. Schulz 1993, S. 83). Denken und Erkenntnis sind auf der Ebene religiöser Praxis natürlich nicht ausgeschlossen, doch haben sie stets einen unmittelbaren existentiellen Bezug (vgl. die Bemerkungen zu Karl Mannheims Begriff des ‘konjunktiven Erfahrungsraumes’).

Von einem bestimmten Punkt an kann man eine unmittelbare religiöse Vorstellung als kognitiv vermittelt bezeichnen. Dieser Punkt kennzeichnet den Übergang zur Theologie. Diese Beziehungen sind hier aus naheliegenden Gründen nur am Rande thematisch: Für einen Vergleich, der auf die Verortung in den kognitiven Möglichkeitsraum der Jahrhundertwende

zielt, fehlt mit Blick auf die Ebene religiöser bzw. alternativ-religiöser Praxis eine sichere Datenbasis. Auch die schon erwähnten Dokumente über 'Erweckungsveranstaltungen' aus dem Bereich der evangelischen Gemeinschaftsbewegung spiegeln in erster Linie den Diskurs von Theologen *über* pneumatische Praktiken wieder. Die große Masse der Menschen, die diese Bewegung getragen hat, kommt darin höchstens indirekt zu Wort. Aussagen zur Ebene der religiösen Praxis lassen sich nicht verallgemeinern, denn die ganz alltäglichen Geschichten des Umgangs mit Geist(ern) tauchen nur sporadisch auf und sind somit historisch unspezifisch, was zu einem guten Teil mit der Kontingenz der Überlieferungssituation zusammenhängt. Man kann diese Alltagsgeschichten nicht nachzeichnen wie die Geschichte von Diskursen. Ich beschränke mich daher auf den Vergleich von Diskursmilieus. Damit soll nicht bestritten werden, daß in die Ebene religiöser Praxis auch Diskurselemente einfließen und umgekehrt. Die Übergänge zwischen den Ebenen sind fließend und Gleichzeitigkeiten des kognitiven Operierens auf beiden Ebenen sind keine Seltenheit wie ich schon oben gesagt habe.³²⁴ Es wäre zu einfach, zwischen einer Volkskultur, die popularisierte Theorien konsumiert und einer theorienproduzierenden Kultur der intellektuellen Eliten zu unterscheiden. Wie Aneignungsprozesse von theologischen Doktrinen und magisch-religiösen Wissensbeständen (etwa dem Geisterglauben) durch untere Schichten vor sich gehen, beschreiben in ersten Zugriffen auf das Problem: Eric Hobsbawm³²⁵ und Edward P. Thompson.³²⁶ Auch der umgekehrte Fall der Zuweisung religionsproduktiver Produktivität auf die unteren Schichten und die Konstruktion einer intellektuellen Elite, die die Schöpfungen der Volkskultur in theoretische Formen bringt, ist problematisch. Das zeigte die obige Beschäftigung mit dem Problem der „populären Vorstellungen“ im Rahmen der RGS. Daß die Volksfrömmigkeit im Gegensatz zur intellektuellen Schriftkultur der eigentliche Erzeuger der Überlieferung sei (so die RGS), ist ein forschungsgeschichtliches Problem. Ich erinnere noch einmal daran, daß grundlegende generative Prozesse nicht eindimensional sozialstrukturell zugewiesen werden dürfen, wenn man zu angemessenen Annahmen über kulturelle Kreativität kommen möchte (vgl. oben Fußn. 66).

Zusammengefaßt bewegen sich historisch-epistemologische Analysen kulturell relevanter Geist(wesen)vorstellungen um 1900 also in einem vierdimensionalen kognitiven Möglichkeitsraum:

- a) Ebene religiöser Praxis
- b) Reflexionsstufe (= Theologie oder Theorie)
- c) thelogietheoretische Dimension
- d) theoriethereoretische Dimension³²⁷

An dieser Stelle sei ergänzt, daß für eine richtige Verortung der Theologie im kognitiven Möglichkeitsraum um 1900 nicht allein Verhältnisbestimmungen kognitiver Niveaus im Vergleich mit der Philosophie bedeutsam sind. Auch emotionale Bindungen, z. B. an ein akademisches Umfeld, können das Denken von Intellektuellen disponieren. Mary Douglas hat in ihrem Buch *Wie Institutionen denken* (1991) gezeigt, wie stark erkenntnisleitende Ab-

³²⁴ Vgl. zum Problem allgemein: Roger Chartier, *Cultural History between Practices and Representations*, Ithaka/New York 1988, S. 39. Spezielle Aussagen zum Verhältnis von liberalem Protestantismus und Volksreligion sind in der bisherigen Forschung nur vage: vgl. Hübinge 1994, S. 22: „Kulturprotestantismus ist nicht Volksreligion, aber auch nur eingeschränkt kirchlich etablierte Elitenreligion.“

³²⁵ *Sozialrebelln. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Neuwied/Berlin 1962, S. 167-227.

³²⁶ *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1987, Bd. 1 S. 29-83, 379-431.

³²⁷ C) und d) sind Spezialfälle von b). Relevant war um 1900 weiterhin die Ebenendifferenzierung zwischen Theologie und Religionswissenschaft. Diese kann hier jedoch nicht weiter verfolgt werden. Zum Verhältnis von religionsgeschichtlicher Methode und der (normativen) deutschen Religionswissenschaft der Jahrhundertwende vgl. Murrmann-Kahl 1992, S. 349f; Seelig 2001, S. 144-148, 225.

sichten durch den Rahmen von Institutionen beeinflusst werden können. Neben der Rationalität als Bezugspunkt relevanter Äußerungen von Theologen und Philosophen ist auch die sozio-emotive Verwurzelung des Einzelnen, die mit erkenntnistheoretischen Problemen in einer engen Wechselwirkung steht, ein entscheidender Faktor der Entwicklung von individuellen Denkweisen. Bestimmte institutionelle Bedingungen konnten – auch in Bereichen moderner funktional differenzierter Gesellschaften – das Überleben geistmetaphysischer Erklärungsmodelle fördern oder behindern. Wenn die Lehrfreiheit eines Akademikers eingeschränkt ist, so kann diese Situation auf emotionaler Ebene das Spektrum möglicher Denkweisen einschränken, da gruppenspezifisch erwartetes Verhalten bei Mißachtung sanktioniert werden kann. Zu denken wäre hier z. B. an Bekenntnisbindungen und religiöse Verpflichtungen von Studenten, Kandidaten und Professoren wie sie bis 1848 noch in den Statuten vieler, nicht nur theologischer Fakultäten verankert waren und auch nach ihrer Abschaffung im Streit um die Lehrfreiheit noch indirekt weiterwirkten.³²⁸

Emotionale Haltungen und Bindungen eines Erforschers der Religion können eine klare Differenzierung zwischen seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und seinem persönlichen Glauben bzw. seiner Glaubenspraxis erschweren, was durch das institutionelle Bedingungsfeld der theologischen Fakultäten in ihren Beziehungen zu den Kirchen noch verstärkt werden kann. Im Hintergrund steht bei noch tiefergehender Betrachtung letztlich die schwer zu beantwortende Frage, warum Menschen glauben bzw. nicht glauben (Boyer 2004, S. 359ff). Damit wiederum ist die Frage nach der Wahrheit der Religion eng verknüpft, die z. B. Troeltsch besonders beschäftigte. In diesem Zusammenhang wurde für ihn die Problematik der historischen Methode deutlich: Historisch-kritischen Forschungen traute man zwar zu, den Beweis zu erbringen, daß die christliche Religion durch andere Religionen und Weltanschauungssysteme historisch noch nicht übertrumpft sei. Die Frage nach dem absoluten Sinn und der Wahrheit des Christentums, unabhängig von solchen Forschungsergebnissen, die vielleicht die religiösen Überzeugungen von rationalistischen Religionsliebhabern gegen die Angriffe der Religions skeptiker verteidigen konnten, blieb indes unbeantwortet. Würde man den religiösen Glauben von der Fundierung durch wissenschaftliche Forschungsergebnisse abhängig machen, wäre der persönliche Glaube an die Offenbarung durch Wissen ersetzt und mithin überflüssig. Eine religiöse Lebenseinstellung hätte dann zwar einen Sinn – allerdings den negativ bestimmten einer (noch) nicht obsolet gewordenen Option. Religion wäre dann ein von den Wissenschaften gejagtes Wild, das eines fernen Tages vielleicht keinen Rückzugsort mehr finden könnte. Die Frage nach dem Sinn des historischen Wissens, die Nietzsche bereits eine Generation früher in seiner zweiten *unzeitgemäßen Betrachtung* gestellt hatte, wurde auch für Troeltsch und seine Kollegen virulent. Dieser Umstand erklärt auch die besondere Intensität, mit der von diesen Theologen ausgerechnet urchristliche Geist(wesen)- und Endzeitvorstellungen erforscht wurden. Diese *historischen* Forschungen standen in einem engen Zusammenhang mit der damals *aktuellen* Debatte um den Status individueller religiöser Erfahrung in ihrem Verhältnis zu Fragen nach dem Lebenssinn in einer zwar materiell ganz offensichtlich fortschrittlich entwickelten Kulturepoche, deren geistiger Sinngehalt den Zeitgenossen andererseits höchst legitimationsbedürftig erschien. Einen positiven Sinn bekommt die Religion erst dann, wenn klar wird, „welchen Sinn und welche Bedeutung sie im Ganzen unseres Lebens hat“.³²⁹ Hier, „im Kampf des inneren Lebens, in der Empfindung des Elends

³²⁸ Vgl. z. B. für die Universität Göttingen: Hans-Walter Krumwiede, *Kirchliches Bekenntnis und akademische Lehrfreiheit*, in: Moeller 1987, S. 213-231, hier S. 216ff.

³²⁹ *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* (1909), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (1922), S. 452-499, hier S. 489. Vgl. Bd. 4, S. 5: Aber es „blieb mir natürlich doch immer die praktische Lebensfrage nach dem Recht der religiösen Lebensposition gegenüber dem alles verschlingenden modernen Naturalismus im Mittelpunkt“.

aller bloß immanenten und säkularen Weltbetrachtung“³³⁰ liegen also die Grenzen der Reflexionsfrömmigkeit. Vor diesem Hintergrund sind auch Troeltschs Aussagen über die Wechselwirkung von transzendtem und menschlichem Geist zu werten. Sie sind nicht ohne das in sie hineinspielende Eigengewicht religiöser Emotionalität zu verstehen. Das Anliegen der religiösen Sinnstiftung erfordert es, daß derjenige, der dieses Anliegen vorträgt, selbst zum Geistträger wird (vgl. unten den Abschnitt über die politische Geistbegrifflichkeit). Das Problem soll hier nicht weiter vertieft werden.

Es wäre nicht sinnvoll die emotionale Komponente einer historischen Epistemologie schon theoretisch zu entfalten, bevor ein Überblick über das ganze Spektrum von Geist(wesen)vorstellungen um 1900 gegeben worden ist, denn erstens wirken emotionale Bindungen in alle Milieus hinein, in denen über Geist kommuniziert wird, zweitens hat die emotionale Komponente besonders viel mit der Thematisierung von Geist im Feld politischer Vorstellungen zu tun. Das Problem soll daher in diesem Kontext behandelt werden. Für uns bleibt zunächst festzuhalten, daß der kognitive (und emotionale) Möglichkeitsraum der Zeit um 1900 es zuläßt, in *einer* Person *gleichzeitig* rationalistische Vorstellungen zum Geist(wesen)komplex und emotionale Haltungen zu vereinigen.

Im Folgenden gehe ich zur gesamtgesellschaftlichen Dimension des Geist(wesen)problems über. Ich thematisiere Bewegungen, die in der Forschung direkt oder unmittelbar mit einem gesellschaftlichen Phänomen assoziiert werden, welches unter Titeln wie ‘Krisenerscheinungen des religiösen Bewußtseins im Horizont der Moderne’ rubriziert wird – ohne damit hier schon sagen zu wollen, wie und ob diese Bewegungen auf Krisenerscheinungen reagierten. Dabei beschäftige ich mich auch mit dem Phänomen der Zivilisationskritik im Rahmen dieser Bewegungen. Um diese Entwicklungen adäquat erfassen zu können, ist es unumgänglich, auf die gesamt-kulturelle Lage des 19. Jahrhunderts einzugehen. Dieser Abschnitt ist als ein Verbindungsstück zu sehen, welches die Grundlage für das Verständnis alternativer Bewegungen um 1900 darstellt. Der Bereich der Philosophie wird dabei noch nicht ganz verlassen, da ich mich im übernächsten Abschnitt zunächst mit der philosophischen Kritik von Geistbegrifflichkeiten beschäftige.

³³⁰ *Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts*, in: *Preußische Jahrbücher* 114 (1903), S. 30-56, hier S. 55. Zum Problem auch: Apfelbacher 1978, S. 84f.

6. Kritik des Geistbegriffs und Zivilisationskritik im Rahmen der gesamt-kulturellen Lage des 19. Jahrhunderts

a) Die gesamt-kulturelle Lage des 19. Jahrhunderts als Bedingungsfeld der Zivilisationskritik

In Deutschland vollzieht sich nach 1871 im großen Maßstab und mit für jeden Einzelnen spürbaren Wirkungen der Wandel zu einer modernen Gesellschaft. Die in dieser Zeit entfesselte Dynamik der bürgerlichen und der Bruch mit der alteuropäischen Gesellschaft war ein geschichtlich bis dahin singuläres Phänomen, das unweigerlich ins Bewußtsein der Menschen treten mußte. Das 19. Jahrhundert läßt sich somit in einem ersten Zugriff unter den Begriffen der Expansion, der Dynamik und des fundamentalen Wandels erfassen. „Die gesamte Gesellschaft“, so urteilt z. B. Hans-Ulrich Wehler, „befand sich unwiderruflich in einem universal-historisch einmaligen Transformationsprozeß“ (1995, S. 4). Zusammenfassend verweist der Begriff der ‘Moderne’³³¹ auf ein Globalkonzept für einen tiefgehenden Bewußtseinswandel, der sich auf mehreren gesellschaftlichen Ebenen gleichzeitig manifestiert.

Das 19. Jahrhundert ist durch eine ganze Reihe von Aspekten und Faktoren als Modernisierungsepoche gekennzeichnet: Da sind zunächst zu nennen die Folgen der industriellen und technischen Revolution³³² auf der Grundlage wissenschaftlichen und technischen Fortschritts³³³, allen voran der Aufstieg der Industrie als „Basisprozeß“ bzw. Motor der „gesellschaftlichen Evolution“ (Wehler 1995, S. 14) und der damit verbundene tiefgreifende und breite strukturelle Wandel: Die kapitalistische Wirtschaftsweise³³⁴ wird in ihrer Wachstumsorientiertheit³³⁵ voll entfaltet und die bestimmende Größe des Wirtschaftssystems. Frei bewegliche Kapitalströme und die Möglichkeiten flexibler, grenzüberschreitender Kapitalkonzentration führen zu einer zunehmenden wirtschaftlichen Verflechtung der Industrien und des Welthandels unter den Bedingungen einer spürbaren Konkurrenz auf nationalen und internationalen Märkten. Dazu kommt die Ausweitung von Transport und Verkehr, die zunehmend an Tempo und Größendimension gewinnt, immer größere Räume überbrückt³³⁶ und die globale Arbeitsteilung ermöglicht sowie die Beschleunigung und Kapazitätserweiterung der Nachrichtenübermittlung, die Intensivierung aller Formen der Kommunikation und der Massenmobilität; man denke an die großen Binnenwanderungen, die „Flucht“ großer Bevölkerungsmassen vom Land in die Städte, die ein beispielloses

³³¹ Erste Literaturhinweise zum Epochenwandel im Europa des 19. Jahrhunderts und zum Begriff der ‘Moderne’ finden sich oben in Fußn. 88. Vgl. zu Wandlungsprozessen in der Moderne auch Mommsen 1997, S. 26.

³³² Eine erste Übersicht über das Phänomen bieten: Friedrich-Wilhelm Henning, *Die Industrialisierung in Deutschland 1800 bis 1914*, 1993(8); Christoph Buchheim, *Industrielle Revolutionen*, München 1994; Toni Pierenkemper, *Umstrittene Revolutionen. Die Industrialisierung im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1996; Hans-Werner Hahn, *Die industrielle Revolution in Deutschland*, München 1998; Friedrich Lenger, *Industrielle Revolution und Nationalstaatsgründung (1848-1870er Jahre)*, Stuttgart 2003 (Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 10. Aufl. Bd. 17); vgl. auch Joachim Radkau, *Technik in Deutschland. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1989.

³³³ Alexander Rüstow bemerkt eine enorme Beschleunigung und Dimensionserweiterung des Fortschritts (*Kritik des technischen Fortschritts*, in: *Ordo* 4 (1951), S. 373-407).

³³⁴ siehe dazu: Jürgen Kromphardt, *Konzeptionen und Analysen des Kapitalismus*, Göttingen 1991(3).

³³⁵ Es kommt geradezu zur Institutionalisierung von Wirtschaftswachstum und technischem Fortschritt, so Buchheim a. a. O.

³³⁶ Wolfgang Zorn, *Verdichtung und Beschleunigung des Verkehrs als Beitrag zur Entwicklung der ‘modernen Welt’*, in: R. Koselleck (Hg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1997, S. 115-134; Wolfgang Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1989.

Städtewachstum und das Aufkommen moderner Großstädte zur Folge hat³³⁷, in denen alte Ständeordnungen aufgehoben werden. Gleichzeitig zu den Folgen und den vorantreibenden Faktoren der Modernisierung gehört, als Begleitumstand des Bedeutungsschwundes des agrarischen Sektors und als Abschluß der Auflösung feudaler, ständischer Ordnungen, das Aufkommen neuer, nun nicht mehr in Patronatssystemen gebundener, sondern marktabhängiger Klassen und Funktionsgruppen der Gesellschaft. Dies waren in erster Linie Industriearbeiter und Angestellte.³³⁸ Ein weiteres Kennzeichen der Moderne war das organisierte Streben zunächst bürgerlicher Kreise, mit zeitlicher Verzögerung auch der neuen 'Klassen', nach freier Selbstbestimmung, nach sozialer und politischer Emanzipation. Dazu kam das Streben nach politischer Partizipation, das jedoch häufig enttäuscht wurde. Besonders stark wurde im aufstrebenden Bürgertum die Ungerechtigkeit politischer Verhältnisse empfunden: So verachtete sich zwar von 1850 bis 1914, gleichzeitig mit der Expansion des Wissenschafts-, Verwaltungs- und Distributionsektors, überproportional zum Bevölkerungswachstum, die Zahl der höheren Schüler und Seminaristen und fördert die Entwicklung einer neuen gebildeten Mittelschicht.³³⁹ Doch gab es für diese gebildete, kreative und vitale Klientel im europäischen Vergleich wenig Möglichkeiten der praktisch-politischen Beteiligung. Das Wahlrecht war undemokratisch und die Repräsentanz des Bürgertums in den Parlamenten und erst recht den Regierungen war unzureichend.³⁴⁰ Die Angehörigen dieser politisch unterrepräsentierten Schichten – besonders der Anteil der wissenschaftlich und kulturell tätigen Intellektuellen – empfanden eine tiefe Kluft zwischen intellektueller Einsicht in die Verhältnisse und der fehlenden Macht, die Realität entsprechend dieser Einsicht zu verändern. Zu den um ihre Geltung gebrachten kulturellen Eliten zählten sich sowohl Angehörige aus Familien des alten Bildungsbürgertums, die noch Erinnerungen an die Zeit des Vormärz und die Revolution von 1848 tradierten, und die in der nachfolgenden Restaurations- und Repressionsphase das Scheitern ihrer politischen Hoffnungen erfuhren, als auch die Neubürgerlichen Schichten. Max Webers These von der „Entpolitisierung der Intellektuellen“ in der Antike (siehe oben) reflektiert sehr wahrscheinlich also auch Probleme der eigenen Gesellschaft. Im 19. Jahrhundert konnten die meisten Angehörigen der kulturellen Eliten allerdings gar nicht erst politisch aktiv werden. Die bürgerliche „Zweifrontenklasse“ (Karin und Dieter Claessens) war mangels einer eindeutigen Zugehörigkeit zu politischen Milieus für Ideologie und Utopie besonders anfällig.³⁴¹ Die Nichtbeteiligung der Intellektuellen an der politischen Macht ist ein Hintergrund für das Verständnis vieler spiritueller Vorstellungswelten und Lebensformen um 1900. Schon Karl Mannheim hat im

³³⁷ Während etwa 1871 nur jeder zwanzigste Deutsche in einer Stadt mit mehr als 100000 Einwohnern lebte, war es 1910 schon jeder fünfte: Gerhard A. Ritter/Klaus Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914*, Bonn 1992, S. 26f. Vgl. allgemein: Lothar Gall (Hg.), *Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionellen zur Modernen Gesellschaft*, München 1993 (Historische Zeitschrift, Beiheft 16); Friedrich Lenger, *Bürgertum, Stadt und Gemeinde zwischen Frühneuzeit und Moderne*, in: *Neue Politische Literatur* 40 (1995), S. 14-29.

³³⁸ Dazu z. B. Jürgen Kocka, *Die Angestellten in der deutschen Geschichte 1850-1980*, Göttingen 1981; ders. *Arbeitsverhältnisse und Arbeiterexistenzen. Grundlagen der Klassenbildung im 19. Jahrhundert*, Bonn 1990; Josef Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, Frankfurt a. M. 1984; Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918* Bd. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1991(2); , Gerhard A. Ritter/Klaus Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914*, Bonn 1992; Gerhard Schildt, *Die Arbeiterschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1996.

³³⁹ Vgl. dazu Werner Conze, *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918 – wirtschaftlich-soziale Bedingungen*, in: Ekkehard Mai/A. Pohl/ St. Waetzoldt, *Kunstpolitik und Kunstförderung im Kaiserreich*, Berlin 1982, S. 29ff. Zum Aufstieg einer neuen technisch-wissenschaftlichen Intelligenz siehe Wehler 1995, Bd. 3, S. 1224-1232.

³⁴⁰ Karl Rohe, *Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1992.

³⁴¹ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M 1978.

motivationalen Kern der Kulturbünde ein Kompensationsbedürfnis der um ihre Geltung gebrachten kulturellen Eliten gesehen.³⁴²

Die Phase des ersten größeren Industrialisierungsschubs in Deutschland fällt in die Zeit zwischen 1850-1860.³⁴³ Der eigentliche *take off* fällt in Deutschland jedoch erst in das zweite Drittel des 19. Jahrhunderts. In dieser Zeit werden traditionelle Kulturmuster und mentale Prägungen obsolet, es kommt im großen Maßstab zu Traditionsbrüchen. Mit dem Aufkommen des modernen Industriekapitalismus, der sich durch eine sich potenzierende Beschleunigung und Expansion auf allen Ebenen auszeichnet, wird die Vergangenheit in einem nie gekannten Maße zur fremden, *vor-modernen* Zeit – vielleicht eine nachträgliche Erklärung dafür, warum Religionsgeschichtler die paulinische Pneumatologie als eine fremde und mit der modernen Kultur nicht mehr vereinbare Erscheinung wahrnehmen konnten, die sich mit idealistischen Kategorien nicht mehr rekonstruieren ließ. Ohne die Modernisierung und die durch sie veränderte Wahrnehmung wäre wohl die Unvereinbarkeit urchristlicher *pneuma*-Verständnisse mit idealistischen Geistkategorien nicht bewußt geworden. Ein Beispiel aus einem ganz anderen Bereich, das aber ebenfalls die gesteigerte Bereitschaft zu Traditionsbrüchen spiegelt, führt Georg Simmel in seiner *Soziologie des Geldes* (Frankfurt/M 1989, S. 552ff) an: die unsentimentale Veräußerung von Familienbesitz. Wertesysteme, Lebensformen, Wahrnehmungsweisen, Denkhaltungen und Einstellungen werden in Frage gestellt, neue Orientierungen werden erzwungen, neue Bedürfnisse der Daseinsdeutung und Sinnstiftung entstehen. Andererseits – dies zeigten schon die Ausführungen der vorigen Abschnitte – trat der Bruch mit der alteuropäischen Gesellschaft ins Bewußtsein, ohne daß man sich bei seiner Erfassung schon vollständig aus dem kognitiven Möglichkeitsraum der „alten“ Epoche, im Hinblick auf die hier relevanten historisch-epistemologischen Fragenstellungen, von der traditionellen Metaphysik befreien konnte.

Zur industriellen Moderne gehört unabdingbar auch die Disziplinierung der Menschen³⁴⁴, d. h. ihre mentale und funktionale Anpassung an die Bedingungen der Arbeitswelt.³⁴⁵ Anpassung und Disziplinierung waren die für jeden spürbare Folge der Modernisierung (ebd. S. 110). Ein Schlüsselbegriff in diesem Kontext ist 'Rationalität'. „Die Mechanisierung, wie sie unsere Epoche angestrebt und durchgeführt hat, ist das Endergebnis einer rationalistischen Einstellung zur Welt“.³⁴⁶ Der Begriff der 'Rationalisierung' geht auf Max Weber zurück.³⁴⁷ Rationalisierung ist nach Weber das Grundprinzip der bürgerlich-kapitalistischen Welt. Ihr Funktionsgesetz beherrscht die Kunst genauso wie die Wissenschaft (wissenschaftlich-technische Weltbemächtigung), natürlich die Wirtschaft (Kommerzialisierung; Alltagswertsetzungen orientieren sich zunehmend an ökonomischen Faktoren) und darüber hinaus das gesellschaftliche, staatliche und rechtliche Leben (rational-bürokratische Herrschaftsordnung) der modernen Menschen (rationalisierte und sozial disziplinierte Lebensführung). Das Endresultat der Rationalisierung, ist ein System allseitiger Abhängigkeit des Individuums von anonymen Strukturen, ein „stählernes Gehäuse“, ein

³⁴² *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Bad Homburg, Berlin, Zürich 1967, S. 161.

³⁴³ Vgl. Wolfram Siemann, *Gesellschaft im Aufbruch. Deutschland 1849-1871*, Frankfurt a. M. 1990 (Nachdr. 1997).

³⁴⁴ Zum Disziplinierungskonzept vgl. Gerhard Schuck, *Theorien moderner Vergesellschaftung in den historischen Wissenschaften um 1900. Zum Entstehungszusammenhang des Sozialdisziplinierungskonzeptes im Kontext der Krisenerfahrungen der Moderne*, in: *Historische Zeitschrift* 268 (1999), S. 35-59.

³⁴⁵ Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1967 (1955), S. 31-62, hier S. 44.

³⁴⁶ Siegfried Giedion, *Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte*, Frankfurt a. M. 1982, S. 51.

³⁴⁷ Vgl. Ulrike Vogel, *Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 25 (1973), S. S. 532-550.

„Gehäuse der Hörigkeit“, eine allgemeine „Verapparatisierung“, um mit Weberschen Formulierungen zu sprechen. Die ersten Erfolge aufsteigender Schichten im Ringen um soziale Emanzipation und politische Partizipation werden zunichte gemacht.³⁴⁸ „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung“, so Max Weber, gehe mit der „Entzauberung der Welt“ einher.³⁴⁹ Ein Zusammenhang mit den Säkularisierungsdiskursen um 1900 ist bei Weber nicht zu übersehen. In diesem Kontext stellt sich die Frage nach dem wissenschaftlichen Status des Säkularisierungsbegriffes. Die Stellungnahmen der gegenwärtigen Forschung dazu sind mittlerweile recht eindeutig: ‘Säkularisierung’ (und verwandte Begriffe), aber auch Begriffe wie ‘moderne Religion’ oder ‘neue Religiosität’ kommen als Rahmenbegrifflichkeiten nicht in Frage, wenn wir die Bezüge von Geistbegrifflichkeiten um 1900 zu Veränderungs- und Bewußtseinsbildungsprozessen der Zeit um 1900 historisch angemessen verstehen wollen. Sie sind „Erfahrungsauslegungen aus der Zeit um 1900, aber nur sehr beschränkt geeignet, ein historisch richtiges Bild der damaligen religiösen Umbruchssituation zu geben“ (Linse 1997, S. 140, vgl. auch Simon-Ritz 1996, S. 458, Graf 2004, S. 69f). Der Bezug der neuen Geistbegrifflichkeiten zum Bewußtseinswandel der Moderne läßt sich am besten als Transformation und produktive Neuinterpretation älterer Begrifflichkeiten fassen, bei der sowohl Aspekte der Tradition als auch Neuerungen ins Gewicht fallen. Das Moment des einseitigen Verschwindens von Tradition, welches im Säkularisierungsbegriff mitschwingt, trifft genauso wenig den Religionswandel um 1900 wie das Moment der Neubildung von Begrifflichkeiten aus dem Nichts. Immer spielt die Umgestaltung älterer Vorstellungen die entscheidende Rolle (vgl. Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 9 mit weiterer Literatur; Linse 1997, S. 141). Bedenkt man diese Einschränkung, so läßt sich behaupten, daß die beschriebenen Veränderungen zur Erfahrung eines Bewußtseinswandels führen mußten, der je unterschiedlich in den Diskursen der Moderne erfaßt wurde, ohne daß diese Diskurse als bloßer Reflex auf Veränderungen gesehen werden können. Auffallend ist gerade die „soziale und mentale Heterogenität der Epoche, die sich kaum durch die schlichte Dichotomie von Tradition und Moderne einfangen läßt“ (Sawicki 2002, S. 12). Ein schlichter Kausalmechanismus zwischen Modernisierung und religiöser Krisenbewältigung läßt sich in der Tat nicht postulieren. Mit diesen Eingangsbemerkungen gehe ich nunmehr zum Problem der Gesellschafts- und Zivilisationskritik über.

b) Die Übersetzung von ‘Geist’ in ‘Tat’. Marxismus und Sozialismus

Die Umstellung vom philosophischen Prinzip ‘Geist’ auf das Prinzip ‘Materie’ hatte aus Sicht nachhegelianischer ‘Philosophen der Tat’ (August Cieszkowski, Karl Marx, Friedrich Engels) nicht nur erkenntnistheoretische, auf die Aufklärung des Bewußtseins bezogene, sondern auch gesellschaftlich-politische Implikationen zu haben.³⁵⁰ Die entschieden radikalste Variante einer Philosophie der Tat war die Theorie von Marx und Engels. Die Kritik der idealistischen Geistkonzeptionen bezog sich bei ihnen nun nicht mehr nur auf die Religion, sondern wurde zur Gesellschaftskritik ausgeweitet, weil nicht Religionskämpfe, sondern die

³⁴⁸ Zitate bei Karl Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Klaus Stichweh, Bd. 5, Stuttgart 1988, S. 349, 361.

³⁴⁹ *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973(4), S. 582-613, hier S. 594. Den Zusammenhang der Entstehung einer Kultursoziologie mit der Kulturkrise in Deutschland klärt Klaus Lichtblau auf (*Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1996).

³⁵⁰ Zum Folgenden vgl. Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, in: *Frühe Schriften* hrsg. von H. J. Lieber und P. Furth, Stuttgart 1962, Bd. II, Einleitung.

Auseinandersetzungen um die materiellen Lebensbedingungen als „treibende Kraft der Geschichte“ angesehen wurden. Man teilt mit den philosophischen Religionskritikern des Vormärz (Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach) die Auffassung, daß die traditionellen Geist(wesen)vorstellungen der Religionen und der idealistischen Philosophie „Illusionen“ und „Phrasen“ sind. Religionskritik als Aufdeckung ‘falschen Bewußtseins’ bleibt ein wichtiger Schritt der Lebens- und Gesellschaftsreform. Aber mit einer Aufklärung des Bewußtseins über den Illusionscharakter religiöser und philosophischer Vorstellungen sei es nicht getan: „Die wirkliche, praktische Auflösung dieser Phrasen, die Beseitigung dieser Vorstellungen aus dem Bewußtsein der Menschen wird ... durch veränderte Umstände, nicht durch theoretische Deduktionen bewerkstelligt“ (*Die deutsche Ideologie*, a. a. O., S. 36). Es ging diesen Intellektuellen um Fragen der konkreten Beteiligung von Bevölkerungsmehrheiten an der politischen Macht und um ökonomische und soziale Gerechtigkeit. Die Verhältnisbestimmung von ‘Geist’ und ‘Materie’ wurde von ihnen in der Auseinandersetzung mit Hegel zusehends ideologisiert und in den Zusammenhang mit bürgertumskritischen Theoriegedanken gebracht. ‘Geist’ und ‘Vernunftprinzipien’ sind demnach abhängige Größen von gesellschaftlichen und ökonomischen ‘Verhältnissen’. „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. ... Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein, als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“ (beide Zitate aus: *Die deutsche Ideologie* a. a. O., S. 22f). Pointiert heißt es an anderer Stelle: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“.³⁵¹ Das Geistige sei ein Spiegelbild der sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnisse so wie sie sind und habe in der bürgerlichen Gesellschaft lediglich die Funktion, das Bestehende zu legitimieren; es stehe also im Dienst der Herrschaftssicherung. Religion und Philosophie seien Zeichen der ‘Entfremdung’ und ‘Entmenschlichung’. In Marx ökonomischen Gesellschaftsbegriff hängen sämtliche gesellschaftliche Funktionen von der Wirtschaft – der ökonomischen ‘Basis’ – ab. Die Nichtwirtschaft könne nur ‘Überbau’ sein.

Vorausgesetzt bleibt in dieser Theorie die Annahme einer ‘Vernunft’ – wenngleich sie nicht mehr als autonome, sondern, wie gesagt, als abhängige Größe vorgestellt wird. „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form!“³⁵² Will man erreichen, daß die Vernunft sich durchsetzt, muß man an die Veränderung der Bedingungen gehen, die ihre Entfaltung verhindern, also die ‘Verhältnisse’ ändern, die sie einschränken und nicht nur das Bewußtsein der Menschen. Vernunft und Wirklichkeit werden nicht nur als theoretisch-geistiges Verhältnis bestimmt. Es wird die Verwirklichung der Vernunft in der Gesellschaft durch Veränderung der ökonomischen Struktur angestrebt. Die alten geistigen Vorstellungen würden als Illusionen mit der Verwirklichung der Vernunft zusammenbrechen. Vorausgesetzt wird weiterhin eine modifizierte Hegelianische Geschichtsphilosophie: die Möglichkeit eines Wirksamwerdens der Vernunft in der Geschichte und die Möglichkeit eines direkten Umschlagens von Theorie in Praxis. Als reine Entfaltung des Geistes wird Geschichte hier nicht mehr verstanden: „Diese Geschichtsauffassung [gemeint ist der ‘historische Materialismus’ von Marx/Engels] ... erklärt nicht die Praxis aus der Idee, erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis und kommt demgemäß auch zu dem Resultat, daß alle Formen und Produkte des Bewußtseins nicht durch die geistige Kritik, durch Auflösung ins „Selbstbewußtsein“ oder Verwandlung in „Spuk“, „Gespenster“, „Sparren“

³⁵¹ Marx/Engels, *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Bd. 13, S. 8f.

³⁵² Brief von Marx an Ruge, September 1843, in: Karl Marx, *Frühe Schriften*, hrsg. von H. J. Lieber und P. Furth, Stuttgart 1962, Bd. I, S. 448.

etc., sondern nur durch den praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen diese idealistischen Flausen hervorgegangen sind, aufgelöst werden können – daß nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie ist. Sie zeigt, daß die Geschichte nicht damit endigt, sich ins „Selbstbewußtsein“ als „Geist vom Geist“ aufzulösen...“ (*Die Deutsche Ideologie* a. a. O., S. 34f). Das Erbe der Marxschen Gesellschaftskritik trat im deutschen Kaiserreich vornehmlich die Sozialdemokratie an. Neben der gesellschaftlichen Fundamentalkritik stand weiterhin die (philosophische) Zivilisationskritik:

c) Die Kritik des Geistbegriffs im Kontext umfassender Zivilisationskritik am Ende des 19. Jahrhunderts

„Neben der herrschenden, großen, durchgehenden Tendenz, die der Zeit ihren Charakter gibt“, so Wilhelm Dilthey, „bestehen andere, die sich ihr entgegensetzen. Sie streben Altes zu konservieren, sie bemerken die nachteiligen Folgen der Einseitigkeit des Zeitgeistes und wenden sich gegen ihn; wenn aber dann ein Schöpferisches, Neues hervortritt, das aus einem anderen Gefühl des Lebens entspringt, dann beginnt mitten in diesem Zeitraum die Bewegung, die bestimmt ist, eine neue Zeit heraufzuführen“.³⁵³ Mit diesen Äußerungen umreißt Dilthey prägnant das Selbstverständnis der Zivilisationskritik um 1900.³⁵⁴ Es handelt sich um eine Krise der Befindlichkeit, die sich in vielerlei Symptomen als eine Krise der Moderne fassen läßt. Die objektiven Verhältnisse hatten sich seit der Mitte des Jahrhunderts rascher und radikaler geändert, als bestimmte Bevölkerungsgruppen dies in ihren subjektiven Einstellungen, ihren mentalen Prägungen, ihren Verhaltensnormen und Werten auffangen und nachvollziehen konnten. Namentlich viele Vertreter der mit ‘Kultur’ befaßten akademischen Disziplinen um 1900 erfaßten den Zustand der modernen Zivilisation im Muster der ‘Krise’.³⁵⁵ Für diese Kreise des Bürgertums war eine individuelle Selbstbestimmung nur noch vor dem Hintergrund der Reflexion des Kulturhorizontes möglich: „Die Sorge um das individuelle Seelenheil ist zurückgetreten gegenüber der Beunruhigung über das Schicksal der Gesellschaft, der Nation, des ganzen Geschlechtes. Man könnte beinahe sagen, die Rolle, die im Seelenleben des Menschen der Vergangenheit die Grundprobleme der Religion spielten, diese spielen im Seelenleben des Menschen der Gegenwart die Grundprobleme der Kultur“.³⁵⁶ Die Problematisierung von Selbstreferenz wird hier also wesentlich beeinflusst von der Erfassung kultureller Bewußtseinsperspektiven, was zur grundsätzlichen Infragestellung von Vorstellungen der Bewußtseinsautonomie führte. Wir begegnen in diesem Kontext einem zwiespältigen Kulturbegriff: Während Kultur z. B. in ästhetischen Kontexten als Freiraum empfunden werden konnte, in den die Normierungszumutungen der Moderne nicht hineingreifen konnten und in dem somit die nicht zweckgebundene Entfaltung des Individuums versucht werden konnte, wird Kultur zum negativ besetzten Begriff, wenn sie als vornehmlich technische Kultur begriffen wird, in der primär die Gesetze des Zweckrationalismus gelten. In Max Webers Diagnose der Moderne beherrscht die Rationalität

³⁵³ *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart/Göttingen 1968(5), *Gesammelte Schriften* Bd. 7, S. 178.

³⁵⁴ Vgl. zum Phänomen der Zivilisationskritik einfürend: Rüdiger vom Bruch/Graf/Hübinger (Hgg.) 1989 und Thomas Rohkrämer, *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland 1880-1933*, München 1999.

³⁵⁵ Vgl. Hübinger 1997, S. 13; vgl. zur Positionsbestimmung der Gebildeten im Kaiserreich vom Bruch/Graf/Hübinger 1989.

³⁵⁶ Rudolf Goldscheid, *Kulturperspektiven*, in: *Annalen der Kultur- und Naturphilosophie* 12 (1913), S. 3-27, S. 3; zit. n. Simon-Ritz 1996, S. 457.

ja sogar die Kunst.³⁵⁷ Diese Deutungsweise definiert ‘Kultur’ in ‘Zivilisation’ um, ‘objektiven Geist’ in ‘Rationalität’. Der Geist entflieht aus der Kultur und transformiert sie zur Zivilisation. Und auch das menschliche Ich wird im Zuge der Anpassung aller gesellschaftlichen Teilsysteme an die funktionalen Erfordernisse der industriellen Produktionsweise gegen Ende des 19. Jh. vom erhabenen Geistwesen des Idealismus zum bloßen Produktionsfaktor erniedrigt. Die modernen Bedingungen ließen also Zweifel daran aufkommen, ob das Ich wirklich frei sei wie es der Idealismus emphatisch betont hatte. Diese Herabsetzung ist eine von mehreren Blamagen des Geistes, die in das 19. Jahrhundert datiert werden können.³⁵⁸ Blieb vom Geist des Menschen nicht nur noch Rationalität übrig? Hier setzte die Kritik des Geistbegriffes an, die, wie das Verhältnis zum Begriff ‘Kultur’, dialektisch war.

Die Vernunft- und Geistkritik des 19. Jahrhunderts, die ich oben bereits als philosophische Metaphysikkritik thematisiert habe, müssen wir auch im Zusammenhang mit Entwicklungen sehen, die das Individuum in ein System allseitiger Abhängigkeit von anonymen Strukturen hineinzwang. Als Folge der Bewußtwerdung derartiger Veränderungen der Moderne wird ‘Geist’ gegen Ende des 19. Jahrhunderts von einer bestimmten Richtung der Philosophie im Kontext eines umfassenden Begriffes „des Psychischen als natürlich vitaler Welt- und Lebenseinheit“ entweder als Moment der „Weltverbindung“ (vgl. hierfür Troeltschs Postulat eines erkenntnismöglichenden Geistprinzips in der Wirklichkeit, Drescher 1991, S. 139) oder negativ als bedrohliche, „zersetzende Rationalität, die den Lebensstrom zerreißt und seine Fülle tötet“ verstanden (Art. *Geist IX. Der Geist-Begriff nach Hegel*, a. a. O. Sp. 202). Der Lebensphilosoph Ludwig Klages steht für die letztere Option. Er versteht den allein durch „Urteilen, Erfassen, Begreifen“ gekennzeichneten Geist als „Urgegensatz“ zur Seele und zum Leben. Im Hintergrund steht „Nietzsches Gedanke, daß der Geist als Instrument des Lebens sich verselbständigen und gegen das Leben selbst richten könne“, der bei Klages schon im Buchtitel „zur Parole“ wird (Schnädelbach 1983, S. 178). ‘Geist’ erscheint als rationale Intelligenz und als technischer Herrschaftswille „in zerstörerischer Gegenstellung zum Leben und mit dem absehbaren Ende von dessen Vernichtung“ (Art. *Geist IX*, ebd.). Die Lebensphilosophie gibt Gefühlen Ausdruck, die gegen die Alleinherrschaft des Geistes gerichtet sind. Das Prinzip dieser Philosophie ist nicht mehr der Geist als das, was über das Physische hinausgeht, sondern die Negation des Geistes, hier durch das ‘Leben’. ‘Leben’ wird gegen den ‘Geist’, die Technik und die Zivilisation ausgespielt; nur das Leben könne noch vor dem Untergang retten, ein Leben, das in „naturalen Gegebenheiten“ wie Rasse, Blut und Boden zu finden ist. Dennoch gibt es im kosmischen Weltbild, das Klages zusammen mit Alfred Schuler um 1900 vertrat, Raum für Strategien einer gleichsam pneumatischen Rückführung des Individuums in einen vorgeschichtlichen und vorindustriellen Zustand (dazu unten). Die Lebensphilosophie war eine Fortsetzung der Romantik mit anderen Mitteln. In der Unbestimmtheit seiner Mystifizierung wird unkritisch das Leben schlechthin definiert. Leben wird verstanden als Unmittelbarkeit.³⁵⁹ Ein Beispiel für solche Unmittelbarkeit, ein Erleben, in das also nichts durch den Intellekt hineingelegt sein soll, sind die Erfahrungen, die Hermann Graf Keyserling in seinem *Reisetagebuch eines Philosophen* (2 Bde., Darmstadt 1919) wiedergibt. Die

³⁵⁷ Die sich aus dieser Diagnose abgeleiteten Reformversuche behandelt ein späterer Abschnitt.

³⁵⁸ Vgl. Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, Gesammelte Werke, Bd. XI, Frankfurt a. M. 1955 [1916/17], S. 7ff und 1961; *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, ebd. S. 294f.

³⁵⁹ Vgl. zur Kritik und Erneuerung der Lebensphilosophie: Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920; Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin 1958. Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg/München 1995.

Philosophie bemüht sich nun nicht mehr darum, das metaphysische Sein (welches identisch mit 'Geist' ist), sondern 'das Leben' zu begreifen. Der Begriff des 'Lebens' bekommt damit die spirituelle Dimension, die man in der Geistbegrifflichkeit selbst nicht mehr erfassen zu können glaubt. 'Leben' liegt für die Lebensphilosophie in der Intuition (Henri Bergson), im unmittelbaren aus der Erfahrung kommenden Gefühl, das sich gegen den Intellekt stellt. Im authentischen Erleben wird der Zugang zu verborgenen Tiefendimensionen des Lebens vermutet. Das Subjekt ist nicht mehr ein weltloses, vor aller Erfahrung, sondern bildet sich im Prozeß der Erfahrung erst heraus und ist aus seinen Lebensvollzügen heraus zu verstehen, in denen die „ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung“ zum Vorschein kommt – Tendenzen, die schon in der anthropologisch begründeten Kritik des Hegelschen Geistbegriffes bei Feuerbach deutlich wurden und die hier in der Lebensphilosophie ihre Auferstehung feierten.³⁶⁰ Lebensphilosophie und protestantische Mystik haben in ihrer Tendenz zur Umwertung des Geistigen eine grundsätzliche Gemeinsamkeit. Auch der Begriff 'Leben' ist m. E. eine Transformation von Geistbegrifflichkeiten.³⁶¹ Er entfaltet sich im Rahmen einer neuen Metaphysik, die die Schwächen der vorkantischen Metaphysik dadurch aufzuheben sucht, daß eine Gleichheit von Subjekt und Objekt im Akt des intuitiven Erfassens der Wirklichkeit postuliert wird.³⁶² Auch hier bekommt der individuelle Lebensvollzug metaphysischen Status, ähnlich wie in Diltheys Hermeneutik individuelle Erlebnisinhalte objektiviert werden. Das läßt sich damit belegen, daß Troeltschs Begriff des religiösen Apriori offen für Bezüge zur Mystik und Lebensphilosophie ist. (Zu Bezügen zwischen Kulturprotestantismus und Kulturkritik komme ich erst unten.)

Für Th. Lessing bedeutet 'Geist' die Auflösung von 'Seele' in Gestalt der Technisierung, seine Geschichte ist die Erscheinung „eines am Menschen erkrankten Lebens“.³⁶³ Dahinter steht wiederum die Wahrnehmung, daß das „sekundäre System“ Technik den Menschen unterworfen habe.³⁶⁴ Scheler sah 'Geist' als wachsende Durchdringung des irrationalen „Lebensdranges“ (Art. *Geist*, ebd.). „Anklänge der Gleichsetzung von Geist und technischer Rationalität, der eine ästhetisch oder religiös gemeinte 'Eigentlichkeit' der Dinge des Menschen entgegengehalten wird, finden sich bei manchen neueren Autoren“ (ebd.). Geist kann „gegenüber der vitalistisch aufgefaßten Natur- und Lebenssphäre ... als späte und schwache Erscheinung angesehen“ werden (ebd.). Der oben schon als Autor einer religionsgeschichtlichen Studie über den 'Heiligen Geist' erwähnte Hans Leisegang, der auch zu philosophisch-biologischen Fragen Stellung nahm, darf ebenfalls in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Er kritisiert die Übermacht des logischen Erkennens und Verstehens und grenzt sie ab gegen die vitalistisch verstandene Lebenssphäre, etwa die immanente Logik pflanzlichen Lebens. „Um diese zu verstehen, muß der moderne Mensch unserer Kultur sich zunächst des mathematisch-technischen Denkens, das er bei seinen eigenen Schöpfungen anzuwenden gewohnt und geübt ist, entäußern“ (zit. n. Hakl 2001, S. 190). Das Interesse Leisegangs an vorrationalen Formen des Erkennens zeigt sich schon im sein Verständnis des heiligen Geistes verdeutlichenden Untertitel der oben erwähnten religionsgeschichtlichen Studie: *Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in*

³⁶⁰ Vgl. W. Wahl, *Feuerbach und Nietzsche. Die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und des Leibes in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Würzburg 1998, bes. S. 44-76.

³⁶¹ Zu Bezügen der Lebensphilosophie zur Mystik vgl. Kippenberg 1997, S. 246; dort Hinweis auf F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993.

³⁶² Vgl. G. Pflug, Art. *Lebensphilosophie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sp. 135-140, hier Sp. 140.

³⁶³ Art. *Geist IX. Der Geist-Begriff nach Hegel*, a. a. O. Sp. 202.

³⁶⁴ Aus verschiedenen Perspektiven wird das Problem bei Teusch behandelt: *Freiheit und Sachzwang. Untersuchungen zum Verhältnis von Technik, Gesellschaft und Politik*, Baden-Baden 1993.

der Philosophie und Religion der Griechen. Beispielhaft zusammengefaßt finden wir die Doppeldeutigkeit des Geistbegriffes bei Rudolf Steiner. Da der Mensch im Zeitalter des Industrialismus aus allen seinen Bindungen gelöst worden sei, bestehe die Notwendigkeit zur Schaffung eines neuen geistigen Inhalts für den Menschen. Genauerhin sei es die Bindung an den landwirtschaftlich genutzten Boden, der der moderne Mensch verlustig gegangen sei. Steiner argumentiert folgendermaßen: Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts war Deutschland ein Agrarland.³⁶⁵ Das spirituelle Fundament agrarstaatlicher Lebensverhältnisse sei ein bodenständiges bäuerliches Geistverständnis: „Vom Grund und Boden strahlte das Essentielle des Geistes so aus, daß der Mensch sagte: Was mir Grund und Boden gibt, das Brot, ist eine Gabe Gottes“ (ebd. S. 216). Der Mensch, der in industrielle Produktionsverhältnisse hineingestellt sei, habe diese Bindung an Grund und Boden (S. 214) verloren und damit seinen geistigen Halt. Aus der industriellen Welt ist der Geist entwichen (S. 218), bzw. habe sich in Rationalismus verwandelt. „Die Maschine ist kalt. ... Und so braucht gerade ein solches Zeitalter, das vom Industrialismus durchsetzt ist, einen Menscheninhalt, der nun nicht von dieser Erde ist ..., der die Seelen erfüllt aus der spirituellen Welt heraus. So lange die Erde dem Menschen die Spiritualität gegeben hat, brauchte man nicht in freier Geistigkeit die Spiritualität zu erringen“ (S. 216f). Der „theoretische Geist“ helfe nicht weiter. Er habe die Zivilisation dem Chaos nahe gebracht. Der „Lebensgeist ... wird uns einzig und allein weiterführen können“ (S. 220). Es geht letztlich um eine Überbrückung der Abgründe in der sozialen Ordnung (ebd.). „Die Fabrik hat nichts Geistiges mehr an sich. Da muß das Geistige von der anderen Seite hergebracht werden“ (S. 221). Man fühlt sich entfernt erinnert an die Worte des Industriellen Arnheim in Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*. Arnheim (hinter dem Walther Rathenau steht³⁶⁶) propagiert vor dem Hintergrund ähnlicher Einsichten das Reformprogramm einer „Vereinigung von Seele und Wirtschaft oder von Idee und Macht“ (S. 107f der Ausgabe im Rowohlt Taschenbuch Verlag 1994). Der „Geist [ist] heute ein machtloser Zuschauer der wirklichen Entwicklung ..., weil er den großen Aufgaben, die das Leben stellt, aus dem Weg geht“ (ebd. S. 275).

Auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaften erfaßte die Kritik des Geistes auch indirekt die Hegelsche Geistphilosophie, nämlich über den Umweg der Historismuskritik, die gleichzeitig Rationalismuskritik war. An einen sich in der Geschichte verobjektivierenden Geist mochte man nicht mehr so recht glauben und man fing, beginnend mit Nietzsche, damit an sich abzugewöhnen „vom ‘Weltprozess’ zu reden und die eigne Zeit als das notwendige Resultat dieses Weltprozesses zu rechtfertigen“.³⁶⁷ Spätestens das Ereignis des Weltkrieges ließ sich nicht mehr mit dem Konzept stetigen Fortschritts vereinbaren. In den zwanziger Jahren wurde dann auch in der Theologie die Grablegung des Historismus organisiert (Lit. siehe oben). Da nichts rationaler ist als der Historismus, der alles, was ist, schrittweise und lückenlos kausal aus seinen Voraussetzungen zu erklären versucht, so daß kein Rest und nichts mehr offen bleibt, mußte die Reaktion darauf notwendig anti-rational, irrational ausfallen und in die Abwehr gegen die Überterminiertheit des Daseins durch die anscheinend unentrinnbare Prozeßhaftigkeit der Geschichte münden (vgl. Kippenberg 1997, S. 183f).

Die Abkehr von der „Überrationalisierung“ der Welt und die Hinwendung zu Irrationalismen offenbart die Dialektik des Modernisierungsprozesses. Die diversen Veränderungen werden seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von einer äußerst vielschichtigen

³⁶⁵ *Soziale Impulse in der Gegenwart*, in: ders., *Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst*, Dornach 1990, S. 202-222, hier S. 204.

³⁶⁶ Vgl. Tilmann Buddensieg (Hg.), *Ein Mann vieler Eigenschaften. Walther Rathenau und die Kultur der Moderne*, Berlin 1990

³⁶⁷ *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: *Sämtliche Werke. Krit. Studienausg. in 15 Bdn*, Bd. 1, München usw. 1999, S. 308.

und heterogenen Zivilisationskritik³⁶⁸ begleitet, die auf die Wahrnehmung der inneren Widersprüche des Modernisierungsprozesses reagiert, beginnend mit Nietzsche und Paul de Lagarde. Die Zivilisationskritik verarbeitet maßgeblich das Problem der Identitätsbildung (Reflexion basaler Selbstreferenz) unter den Bedingungen der Moderne. In Kontexten der Identitätssuche von Einzel- und Gruppenpersonalitäten fungieren auch hier Pneumatismen als Medien für die Repräsentation der 'unsichtbaren' Beziehungsebene selbstreferentieller Prozesse von Identitätsbildungen (bzw. der Selbstbeschreibung) sozialer Figuren. Die Suche nach Identität (einem geistigen Zentrum) sozialer Großgruppen kreiste um Themen, die aus dem Bewußtseinswandel der Moderne hervorgingen: Aus der Kritik der Großstadt erwuchs eine von Städtern getragene Agrarromantik, zu deren Symptomen die Verklärung des einfachen ländlichen Lebens gehört.³⁶⁹ Die bäuerliche Existenzweise sei den zur 'Innerlichkeit' neigenden Deutschen angemessen. Das Bauerntum wurde als Bewahrer 'deutscher Art' idealisiert.³⁷⁰ Deutschtum wird in solchen Kontexten, wohl nicht zuletzt wegen der lange fehlenden staatlichen Einheit, als eine geistige Existenzweise definiert. Nicht Oberflächlichkeit und Äußerlichkeit der kulturellen Formen seien entscheidend, sondern ihre innere Form; wichtig für Deutschland sei eine „Ausdruckskultur“ oder „ethische Kultur“.³⁷¹ Eine Heimatbewegung machte es sich zur Aufgabe, aus Furcht vor der „Vernichtung unseres größten Schatzes: unserer deutschen Heimat“³⁷², bedrohtes bäuerliches Brauchtum und das Erscheinungsbild der agrarischen Kulturlandschaft zu schützen und zu pflegen.³⁷³ Das tue Not, denn Dörfer und Kleinstädte seien ebenso von Veränderungen nach dem Prinzip der Rationalisierung bedroht, wie Wälder, die man in Nutzholzpflanzungen verwandle, Wasserläufe, die man kanalisieren, Wege, die man begradigen, Äcker, die man geometrisch anlegen (vgl. Schulze-Naumburg, a. a. O.). Im Modell kleiner überschaubarer 'Gemeinschaften' sah man einen Gegenentwurf zur abstrakten und von Überfremdung bedrohten modernen 'Gesellschaft' (soziologisch grundlegend: Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887; Neudruck Darmstadt 1991[3]). Die Übergänge zu einem völkischen Nationalismus, der Blut, Rasse und Boden als identitätsstiftende Merkmale verstand, waren fließend.³⁷⁴ Der völkische Gedanke wirkte kollektivbildend, ohne die Vision eines sozialistischen Kollektivs bemühen zu müssen und hatte oft geistig-religiöse Bezüge.³⁷⁵ Die Reform der äußeren Zustände implizierte als sein notwendiges Pendant auch den Gedanken der Selbstreform. Ein Aspekt hiervon war die Körperkulturbewegung. Man strebte eine mit den Kräften von Luft, Sonne und Erde verbundene Lebensweise an, die auf

³⁶⁸ Zur Heterogenität der Zivilisationskritik vgl. Edward R. Tannenbaum, *Neunzehnhundert*, Frankfurt a. M. 1978.

³⁶⁹ Vgl. Klaus Bergmann, *Agrarromantik und Großstadtfeindschaft*, Meisenheim am Glan 1970.

³⁷⁰ Als ein Beispiel für diese Ideologie vgl. Joseph Weigert, *Das Dorf entlang. Ein Buch vom deutschen Bauerntum*, Freiburg i. Br. 1915. Die Debatte um eine mögliche Rückwendung vom Industriestaat zum Agrarstaat dokumentiert Heinrich Dietzel, *Agrarstaat oder Industriestaat?*; in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Bd. 1, Jena 1923(4), S. 62-72.

³⁷¹ Ferdinand Avenarius, *Woher kommen wir und wohin streben wir?*, in: *Kunstwart* XXI. Jahrgang, Heft 7, 1907, S. 2.

³⁷² Paul Schulze-Naumburg, *Die Entstellung unseres Landes*, Meiningen 1909, S. 78.

³⁷³ Dazu vgl. stellvertretend: Edeltraud Klüeting (Hg.), *Antimodernismus und Reform. Zur Geschichte der deutschen Heimatbewegung*, Darmstadt 1991 und Rolf Petri, *Deutsche Heimat 1850-1950*, in: *Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung* 11 (2001), S. 77-127.

³⁷⁴ Vgl. Uwe Puschner (Hg.), *Handbuch zur 'Völkischen Bewegung'*, München usw. 1996 und ders., *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion*, Darmstadt 2001.

³⁷⁵ S. von Schnurbein, *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 1992.

ästhetische, ethische und metaphysische Werte zugeordnet war.³⁷⁶ Ziel einer deutschen Philosophie der Körperkultur war es, „an der kühnen Schöpfung eines monistischen Weltbildes mitzuwirken“ (ebd. S. 16), der Verbindung von Geist und Natur. Der Hylozoismus im oben besprochenen Sinn ist die implizite Voraussetzung dieser Philosophie. Die Bekehrung zu einer naturverbundenen und natürlichen Existenzweise war das Ziel vieler Lebensreformer um 1900³⁷⁷, die, im Interesse einer wirklich fundamentalen innerlich-seelischen Umkehr, stets spirituelle oder religiöse Kräfte in Anspruch nahmen (Graf 2004, S. 134). Man propagierte (auch in diesem religiösen Sinne) das Leben in ländlichen Kommunen³⁷⁸ und machte Selbstfindungsexperimente auf dem Monte Verità.³⁷⁹ Die Suche nach neuen Formen der Identität rief auch in Kreisen der Jugendlichen vielfältige Formen sozialer Zusammenschlüsse ins Leben und ließ sie die schon aufgezählten Elemente der Zivilisationskritik aufnehmen. Zum einen ging es den Jugendlichen um Aus- und Aufbruch aus der engen, beklemmenden, spießigen wilhelminischen Ordnung in ein Reich der Ungebundenheit, der Freiheit von autoritärem Zwang und bürgerlicher Konvention, zum anderen um die Flucht aus den verhaßten Städten.³⁸⁰

Ich bemerkte bereits oben, daß auch die protestantische Theologie grundsätzlich ein zivilisationskritisches Potential entdeckte, welches aber nicht ausgeschöpft wurde. Die RGS war in der Regel nicht zivilisations- und fortschrittsfeindlich – abgesehen von gelegentlichen Reaktionen auf „die utilitaristische Verstandeskultur“ bzw. den Rationalismus der Zeit. So bemerkt Ernst Troeltsch 1913: „Die Regsamkeit und der Erfolg des wissenschaftlichen Spezialistentums ist vielleicht einer der stärksten Charakterzüge des Jahrhunderts“ und fügt skeptisch hinzu, es sei „nur die Frage, wie lange der menschliche Geist und die menschlichen Nerven die Überfülle des Wissens und der intellektuellen Arbeit aushalten, wie lange bei einer solchen Zersplitterung noch von einer geordneten Fortleitung und Beherrschung die Rede sein“ könne (*Das 19. Jahrhundert*, in: GS Band 4, S. 614-649, S. 625). Doch ist Troeltsch selbst ein solcher Spezialist. Er und seine Kollegen partizipierten an einer intellektualistischen Lebensform.³⁸¹ Was aus dieser Lebensform heraus wirklich abgelehnt wird, sind bestimmte Elemente der christlichen Vergangenheit. Die Reaktion auf die Pneumatologie des Paulus können wir als einen solchen partiellen Bruch mit der Tradition deuten, also als eine Ablehnung der Vergangenheit, nicht der Gegenwart. Auch hier wird ‘Geist’ ablehnend einer spezifischen mystifizierten Form des ‘Erlebens’ entgegengesetzt, doch han-

³⁷⁶ Vgl. Robert Werner Schulte, *Körper-Kultur. Versuch einer Philosophie der Leibesübungen*, München 1928, S. 22.

³⁷⁷ Vgl. Wolfgang R. Krabbe, *Lebensform/Selbstreform*; in: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hgg.) *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1890-1933*, Wuppertal 1998, 73-75; Eva Barlösius, *Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*, Frankfurt a. M. 1997; Kai Buchholz u. a. (Hgg.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Bd. 1, Darmstadt 2001.

³⁷⁸ In vielen Zeitzeugnissen dokumentiert bei Ulrich Linse, (Hg.), *Zurück, o Mensch zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890-1933*, München 1983. Belege dafür, welchen Stellenwert für die Identitätsbildung man geistigen Dimensionen gab, finden sich z. B. in den Dokumenten der Kommune „Neue Gemeinschaft – ein „Orden vom wahren Leben““ (ebd. S. 62-101, bes. S. 71) und der Siedlung Sannerz (vgl. S. 225f).

³⁷⁹ Robert Landmann, *Ascona – Monte Verità*, Frankfurt a. M./Wien, Berlin 1979.

³⁸⁰ Vgl. Walter Laqueur, *Die deutsche Jugendbewegung*, Köln 1962; Sigrid Bias-Engels, *Zwischen Wandervogel und Wissenschaft. Zur Geschichte von Jugendbewegung und Studentenschaft 1896-1920*, Köln 1988, Detlev J. K. Peukert, „Mit uns die neue Zeit...“ *Jugend zwischen Disziplinierung und Revolte*, in: August Nitschke (Hg.), *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880-1930*, 2 Bde., Reinbeck bei Hamburg 1990, S. 176-202.

³⁸¹ Vgl. auch oben in Fußn. 151 das Zitat aus *Die Kritik des Historismus*, in: *Die neue Rundschau* 33 (1922), S. 572-590, S. 572f.

delt es sich dabei, nicht wie bei Klages oder Spengler, um den ‘Geist der Moderne’. Deswegen sollte man zwischen denjenigen Intellektuellen, die zunächst nur dem 19. Jahrhundert die Tendenz zur allumfassenden Rationalisierung bescheinigen³⁸² und denjenigen unterscheiden, die, darüber hinaus, daraus zivilisationskritische Konsequenzen ziehen. Bisher haben wir uns, mit Ausnahme einiger in diesem Abschnitt angeführten Beispiele, mit der ersteren Kategorie beschäftigt. Der nächste Abschnitt wird weitere Beispiele für die zweite Kategorie liefern. Im Zentrum der Untersuchung steht jedoch weiterhin die Analyse von Diskursmilieus, in denen ‘Geist’ thematisiert wird. Die Zivilisationskritik gibt dabei nur den Bedingungsrahmen – und auch dies nicht in jedem Fall notwendigerweise.

³⁸² Vgl. wiederum Ernst Troeltsch, der in seinem Aufsatz *Das Wesen des modernen Geistes* (in: GS, Bd. 4: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen 1925, S. 297-338) alle wesentlichen Grundlagen und Grundtendenzen des 19. Jahrhunderts benennt (vgl. ebd. S. 303-305, 308-310, 313-315).

7. Alternative Spiritualität und Avantgarde um 1900

Mit Philosophie und Theologie sind die Geist(wesen)vorstellungen generierenden kognitiven Potentiale und epochenspezifischen Erkenntnismöglichkeiten der Zeit um 1900 natürlich noch nicht erschöpft. Zu den wissenschaftlich-kulturellen Milieus, in deren Rahmen zur Zeit der RGS über 'Geist' gearbeitet und debattiert wurde, kommt eine Vielzahl von Reformbewegungen hinzu, die man unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung zu gegenwärtigen Formen der Religiosität und Weltanschauung Vorläuferformen der New-Age-Spiritualität nennen kann, bezogen auf den Vergleich mit anderen lebensformbezogenen oder weltanschaulich gebundenen Formen der Thematisierung von 'Geist' aber besser unter der Bezeichnung 'alternative Spiritualität' zusammenfaßt. Die folgenden exemplarischen Belege, die bestimmte Geist(wesen)- und Pneumatomorphismus-Vorstellungen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als äußerst wirksam erweisen, erheben nicht den Anspruch, die Thematik der alternativen Spiritualität um 1900 vollständig abzudecken.³⁸³ Uns soll zunächst deren Haltung gegenüber dem Christentum interessieren.

Während dem Kulturprotestantismus ein reformatorischer Impetus eigen war (die Liberalen wollten wie Luther keine Abspaltung von der institutionalisierten Kirche, sondern ihre innere Reform), stehen alternativ-spirituelle Bewegungen der Institution Kirche und dem Christentum oft polemisch gegenüber. Die antichristliche Polemik ist indes nur *ein* Aspekt einer umfassenderen Kulturkritik des alternativ-spirituellen Denkens, deren Zielpunkt eine neue Form der Spiritualität ist: So wird über die Christentumskritik hinausgehend der akademische Rationalismus abgelehnt. Die Universitätswissenschaft wird in diesem Kontext unter den schon oben dargelegten zivilisationskritischen Prämissen als materialistisch und reduktionistisch beschrieben und für die Entseelung der Welt verantwortlich gemacht. Bei dieser Kritik handelt es sich jedoch nicht schlicht um die Ersetzung des Rationalismus durch Irrationalismus oder gar um eine Flucht in Letzteren, sondern um die Ausweitung des Vernunftbegriffes auf Gebiete, die von der (wissenschaftlichen) Aufklärung bisher bekämpft wurden, denn neben der Kritik der Universitätswissenschaft wird gleichzeitig der akademisch-wissenschaftliche Erkenntnisfortschritt den eigenen Zwecken dienstbar gemacht, d. h. soweit er die eigene neue spirituelle Weltansicht zu legitimieren hilft.³⁸⁴ Eine durch die Erscheinungen

³⁸³Hingewiesen sei besonders auf Hanegraaff (1996), dem ich wesentliche Informationen über Vorläuferbewegungen des 'New Age' verdanke. Einen ersten Überblick über die ganze Bandbreite von ästhetischer Bildungsreligion und Kunstreligion, körperbezogenen Fitness-Kulten, Vegetarismus, Naturheilkunde und Freikörperkultur, Frauenbewegung, Theosophie, Positivismus und Monismus bis hin zu asiatischen Religionsimporten wie dem Buddhismus bietet Ulrich Linse, *Säkularisierung oder neue Religiosität? Zur religiösen Situation in Deutschland um 1900*, in: *Recherches Germaniques* 27 (1997), S. 117-141. Vgl. jetzt auch Hölscher 2005, S. 330-400. Die spezifische Situation in Deutschland um 1900 und die Differenzierung und Pluralisierung religiöser Diskurslandschaften der Jahrhundertwende stellen dar: Ulrich Linse, *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*, Frankfurt a. M. 1996; Christoph Ribbat, *Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich*, Frankfurt a. M., New York 1996; Gangolf Hübinger, (Hg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, München 1996; Frank Simon-Ritz, *Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*, Gütersloh 1997; Corinna Treitel, *Avatars of the Soul. Cultures and Science, Medicine and the Occult in Modern Germany*, Ph. D. Dissertation, Harvard University 1999. Aus der Fülle der Literatur sei nur auf diese wenigen Beispiele hingewiesen. Vgl. auch die Angaben zum Spektrum konkurrierender Bewegungen in der weltanschaulichen Subkultur der Jahrhundertwende in der *Statistik des Deutschen Reichs*, Bd. 240. *Die Volkszählung im Deutschen Reich am 1. Dezember 1910*. Bearb. im Kaiserlichen Statistischen Amte, Berlin 1915, S. 149-152.

³⁸⁴ Vgl. Nipperdey 1988, S. 151; Hanegraaff 1996, S. 62, 515f., besonderes 517: Zwischen „... criticism of dualistic and reductionistic tendencies in (modern) western culture, as exemplified by ... dogmatic Christianity, on the one hand, and rationalistic/scientific ideologies, on the other“ gibt es eine Alternative: „[All New Age religion] believes that there is a 'third option' which rejects neither religion and spirituality nor science and

der Moderne ausgelöste 'Bewußtseinskrise' und die 'Erneuerung des religiösen Bewußtseins' sind im Angesicht der Industrialisierung parallele Erscheinungen (vgl. Linse ebd.).

Neben einer eher traditionskritischen Richtung alternativer Spiritualität existierte um 1900 auch eine *konservative* Bewegung religiöser Erneuerung in den Freikirchen. Auch in dieser Bewegung fielen ein Krisenbewußtsein und ein Bedürfnis nach religiöser Erneuerung zusammen. Das explizite Ziel der freikirchlichen Bewegung war die Bewahrung christlicher Tradition – so wie man sie verstand. Es sprechen Gründe dafür, auch in Bezug auf die freikirchliche Bewegung und die Gemeinschaftsbewegung von alternativer Spiritualität zu sprechen. In erster Linie aufgrund des ausgeprägten Differenzbewußtseins gegenüber den Erscheinungen der Moderne, (wozu man auch den damaligen Zustand der evangelischen Landeskirchen zählte). Die Auseinandersetzungen um spirituelle Fragen wie die „reine christliche Lehre“ und die „richtige christliche Lebensführung“ fanden auf einem innerchristlichen Konfliktfeld statt und erschütterten die institutionellen Kirchen stärker als Kritik von außen. Es ist wahrscheinlich, daß „die Krisen des überkommenen Kirchenglaubens ... weniger durch den neuen Wissenschaftsglauben, etwa die Popularisierung der Naturwissenschaften, sondern durch die wachsende Resonanz aggressiverer, konfessorisch entschiedener religiöser Gruppen am Rande der Kirche provoziert“ wurden.³⁸⁵

a) Der Spiritismus

Beispiele für die alternative Spiritualität um 1900 sind der moderne Spiritismus und die Theosophie (dazu unten). Der Spiritismus ist ein Aspekt des Geisterglaubens im 19. Jahrhundert.³⁸⁶ Er ist eine ursprünglich aus Nordamerika stammende okkulte Massenbewegung.³⁸⁷ Um 1850 hat der deutsche Arzt Georg von Langsdorff den Spiritismus in Nordamerika kennengelernt und später in Deutschland, schwerpunktmäßig seit den 1880er Jahren, in rund 800 Veröffentlichungen propagiert.³⁸⁸ In dieser Zeit schloß sich der Privatgelehrte Carl du Prel der Bewegung an und wurde zu einem Verfasser wichtiger spiritistischer Literatur.³⁸⁹

rationality, but combines them in a higher synthesis.” Vgl. S. 515-517: *New Age as Cultur Criticism*; vgl. Linse 1996, S. 10, 19.

³⁸⁵ Dies eine ursprünglich auf die viktorianische Epoche bezogene These des englischen Historikers Frank M. Turner, die F. W. Graf für übertragbar auf deutsche Verhältnisse hält; vgl. Graf 2004, S. 89. Graf stellt die freikirchlichen Gruppen und die Gemeinschaftsbewegung in eine Reihe mit alternativen Formen der Kirchlichkeit und „christlich imprägnierter synkretistischer 'religiöser Kultur'“, ebd. S. 88f.

³⁸⁶ So auch Sawicki 2002, S. 14. Vor Sawickis Arbeit war die Geschichte spiritistischer Vereinsgründungen in Deutschland noch ein unerforschtes Feld, ebenso wie deren soziale Zusammensetzung noch ungeklärt war (vgl. Linse 1996, S. 86; ders. S. 235, Anm. 11: „Leider steht eine Geschichte des deutschen Spiritismus noch aus“).

³⁸⁷ Vgl. dazu die Literaturangaben bei Hanegraaf 1996, S. 436, Fußn. 99 (bes.: Ruth Brandon, *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Century*, Buffalo 1983).

³⁸⁸ U. a. Veröffentlichungen in den *Spiritistischen Blättern* 1883-1891, in den *Neuen Spiritistischen Blättern* und in der *Zeitschrift für Spiritismus* 1897-1914; vgl. Linse 1996, S. 76-87, 246f. Erste sporadische Nachrichten über den Spiritismus verweisen, noch vor dem Wirksamwerden von Langsdorffs Einfluß, auf Bremen: Im Salon einer Bremer Kaufmannsfamilie soll 1853 erfolgreich die erste spiritistische Sitzung in Deutschland stattgefunden und die feine Gesellschaft in Erregung versetzt haben (Linse 1996, S. 55f). Die deutsche Presse nahm sich des Falles an. Für die Geschichte des Spiritismus in Deutschland jetzt maßgeblich: Sawicki 2002; zu den Anfängen des Spiritismus in Deutschland zwischen 1850 und 1860 ebd. S. 229-267. Erst seit ca. 1880 kann man von einem eigentlichen deutschen Spiritismus als vereinsmäßig organisierte Bewegung sprechen: ebd. S. 299ff, bes. 310ff; reichsweit verbreitete sich der Vereinsspiritismus nach 1890 (ebd. S. 331). Diese Periode des Spiritismus dokumentiert: Ulrich Linse, *Der Spiritismus in Deutschland um 1900*, in: Moritz Baßler/Hildegard Châtellier (Hgg.), *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Straßburg 1998, S. 95-133.

³⁸⁹ *Der Spiritismus*, Leipzig 1893; ders., *Studien auf dem Gebiet der Geheimwissenschaften*, Leipzig 1905(2), darin u. a.: *Experimentalpsychologie und Experimentalmetaphysik*. Zu du Prel vgl. Sawicki 2002, S. 306f u. ö.

Einen spiritistischen Spezialverlag betrieb der Verleger Oswald Mutze in Leipzig.³⁹⁰ Der ‘Deutsche Spiritisten-Verein’ war um 1900 das Sammelbecken von Anhängern der Bewegung in Deutschland. Das offizielle Organ des Vereins war die seit 1897 in Leipzig bei Mutze verlegte *Zeitschrift für Spiritismus, Somnambulismus, Magnetismus, Spiritualismus und verwandte Gebiete*.³⁹¹ Es waren vor allem „autodidaktisch nach Wissen strebende Proletarier aus den Bereichen von Handwerk und Handel ... ebenso wie eine Minderheit der Gebildeten“ in den Industriebezirken und Großstädten, die Interesse an diesem Phänomen zeigten und sich ein eigenes holistisches Weltbild mit (laien-)wissenschaftlichem Anspruch schufen (Linse 1996, S. 13, 17, vgl. 63f). Im Zentrum des Spiritismus steht die Kommunikation mit den Geistern Verstorbener (Hanegraaff 1996, S. 435; Gerlitz, Art. *Spiritismus* in TRE 31 (2000), S. 695-701; Sawicki 2002, S. 10 u. ö.).³⁹² Die Bewegung empfing ihre entscheidenden Impulse von Emanuel Swedenborg und von Franz Anton Mesmer (Hanegraaff 1996 S. 435, 438). In unserem Zusammenhang ist vor allem der Einfluß des Mesmerschen Magnetismus auf den Spiritismus von Interesse. Nach dieser Lehre stellt ein unsichtbares Fluidum das Medium zwischen Geist und Materie im Kosmos dar (ebd. S. 435, Sawicki 2002, S. 134f). Den Rahmen dieser Lehre bildet eine alternative, nichtdualistische Kosmologie, nach der im Universum alles mit allem verbunden ist und nach der Geistiges und Materielles, Lebendiges und Unbelebtes ein kosmisches Kontinuum bilden (vgl. Gerlitz 2000, S. 697). Hanegraaff bezeichnet Mesmers Magnetismus als „...modern manifestation of long-standing speculations about a ‘subtle’ agent, deriving ultimately from the Aristotelian and Stoic concepts of *pneuma* and the Platonic *ochèma*“ (ebd. S. 433). Das wäre genauer zu prüfen. Jedenfalls aber wollen Mesmer und der Spiritismus das Fluidum als die spirituelle Dimension der Materie verstanden wissen. Es kann als ‘Geist’, aber auch als ‘Materie’ beschrieben werden (ebd. S. 434). In diesem Konzept kommt es zu Überschneidungen zwischen Magie (in der Tradition der *magia naturalis* der Renaissance-Zeit), Esoterik und Okkultismus.³⁹³ Der Spiritismus übertrug die Annahme einer Existenz unsichtbarer Ströme zwischen den Lebenden (Beziehung zwischen Heiler und Kranken) auf die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten. Man bezog sich dabei nicht auf Mesmer selber, sondern auf die Straßburger Brüder Puységur, die den induzierten Somnambulismus in das Konzept der magnetischen Heilung einführten. Sie behaupteten, daß Patienten während der Therapie hellseherische Fähigkeiten

³⁹⁰ Vgl. Ulrich Linse, *Der spiritistische Verlag Oswald Mutze in Leipzig im Rahmen der spiritistischen Bewegung Sachsens*, in: Mark Lehmstedt/Andreas Herzog (Hgg.), *Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900*, Wiesbaden 1999, S. 219-244.

³⁹¹ Zum spiritistischen Zeitschriftenwesen um 1900 und ihrem Lesepublikum vgl. auch Sawicki 2002, S. 332f.

³⁹² Diese Definition des Spiritismus deckt nach Sawicki (2002, S. 18) gleichzeitig den Hauptinhalt des Geisterglaubens im 19. Jahrhundert ab. Das wird noch kritisch zu prüfen sein.

³⁹³ Vgl. dazu Hanegraaff 1996, S. 423 (Synkretismus von Magie und Wissenschaft, Korrespondenz und Kausalität auf der Grundlage noch unerforschter Kräfte der Natur), 429 (Fußn. 71) und 433: „The continuity between esotericism, Mesmerism and occultism is ... not in any doubt, and Mesmer’s theory may legitimately be regarded as a modern presentation of *magia naturalis*. ... the Magnetic system is still primarily a spiritual affair, a link between the heaven and the earth.“ Weiteres zum Verhältnis von Magie und Vorläuferbewegungen des New Age berichtet Hanegraaff auf den SS. 394f (Renaissance-Magie als Grundlage der Magie des 19. Jahrhunderts, implizite astrologische Dimension), 450f (Magie und Theosophie: „Blavatsky presented occultism as a form of *magia naturalis*. ... magic is but a science, a profound knowledge of the Occult forces in Nature, and of the laws governing the visible or invisible world“). Zu Bezügen zwischen Spiritismus, magischer Nekromantie und Hermetik (*magia naturalis*) vgl. auch: Sawicki 2002, S. 18, 21f, 23, 71-76 (geistermagische Aspekte im Werk des Paracelsus, Jakob Böhmes und späterer Hermetiker; Rezeptionslinien, die zum modernen Spiritismus führen), 81 (*magia naturalis*) u. ö. Auskünfte über die Beziehung zwischen *magia naturalis* und *nigromantia* bei Paracelsus gibt: Kurt Goldammer, *Magie bei Paracelsus. Mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs einer „natürlichen Magie“*, in: Kurt Müller (Hg.), *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, Wiesbaden 1978, S. 30-55, hier S. 49ff.

erlangen würden (vgl. Sawicki 2002, S. 135). Spätere Generationen identifizierten das Fluidum und den sogenannten 'Ätherleib' mit einer geheimnisvollen 'Od-Kraft', welche Karl von Reichenbach 1852 entdeckt haben wollte. Reichenbach, der auch als Entdecker des Paraffin in die Wissenschaftsgeschichte einging, war ein Vorläufer der Parapsychologie. Sein Anspruch, *naturwissenschaftlich verifizierbar* den Nachweis dieser bisher unentdeckten Naturkraft – vergleichbar mit Elektrizität, Magnetismus und Wärme – erbracht zu haben, machte ihn bei vielen Spiritisten um 1900 populär. Die von ihm nach dem germanischen Gott Odin benannte Naturerscheinung konnte von ihnen mit den bisher wissenschaftlich nicht erforschten medialen Kräften identifiziert werden. In einer Dunkelkammer will er sie im Versuch mit Medien als farbige Auren sichtbar gemacht haben. Mithilfe dieser Grundannahmen ließ sich die traditionelle christliche Spiritualität, auf unser Problem bezogen: der Glaube an die Existenz eines personalen Gottes, von Totenseelen und von anderen Geistwesen 'über der Natur', in undogmatische, als zeitgemäß empfundene Formen transformieren.³⁹⁴ Geist und Seele stellen nach spiritistischer Überzeugung höhere Formen der Materie dar, die zuweilen in Erscheinung treten können (ebd. S. 440, vgl. Goodman 1991 S. 71, 73). Die spiritistischen Geister werden als solche Materialisationserscheinungen verstanden (vgl. Sawicki 2002, S. 308). Der christliche Topos vom Weiterleben der individuellen Seele nach dem Tod wurde von einem dogmatischen Glaubensgegenstand in eine experimentalwissenschaftlich verifizierbare Tatsache verwandelt. Die dualistische Trennung von übernatürlicher Geisterwelt und materieller Welt, wie sie den christlichen Glaubenslehren zugrundeliegt, war damit aufgehoben. Carl du Prel spricht von „nur subjektiv getrennten Welten“ (1893, S. 14f, zit. n. Linse 1996 S. 16, vgl. auch Sawicki 2002, S. 20f). Charakteristisch für den Spiritismus war die Suche nach wissenschaftlichen Beweisen für die Existenz einer bisher unerforschten immanenten Geisterwelt. (Vgl. Goodman 1991 S. 67; Gerlitz 2000, S. 696; Carl du Prel a. a. O.: „Der Okkultismus ist nur unbekannte Naturwissenschaft. Er wird bewiesen werden durch die Naturwissenschaft der Zukunft...“). Was der religiösen Tradition z. B. wunderbare Erscheinung des heiligen Geistes und damit dem wissenschaftlichen Zugriff entzogen ist, ist dem Spiritismus gerade im Gegenteil ein empirisch-experimenteller Forschungsbereich. Entsprechend dem eigenen Verständnis von Rationalität wird also nicht etwa der Bereich des Okkult-Mystischen und der Dogmatik ausgedehnt, sondern umgekehrt das bisher Übernatürliche, nur Glaubbare entmystifiziert. Und wenn bisherige religiöse Glaubensinhalte (das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele) zu naturwissenschaftlich-empirischen Fakten werden, wandelt sich auch die Rolle der Totengeister und Gespenster von Glaubensgegenständen oder mystischen Erfahrungsgegenständen zu wissenschaftlichen Beweisen für ein Leben nach dem Tod. Carl du Prel meint in seinen Ausführungen über *Experimentalpsychologie und Experimentalmetaphysik* denn auch: Den Unsterblichkeitsglauben „wieder herzustellen und zwar nicht als Glaubensartikel, sondern ... auf experimentellem Wege, ist die eigentliche Aufgabe des Spiritismus...“ (1905, Bd. 2, S. 147, zit. n. Linse 1996, S. 17). Die alte Religion wird auf diesem Wege „mit neuer moralischer Autorität versehen“ (Sawicki 2002, S. 333). Belege für die Rezeption dieser Gedankenwelt um 1900 finden sich, um ein Beispiel zu geben, im Werk eines Beobachters der Berliner Spiritisten- und Okkultistenszene im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, des Deutschpolen Stanislaw Przybyszewski.³⁹⁵ Aus seinen

³⁹⁴ Vgl. Hanegraaff 1996, S. 439; Gerlitz 2000, S. 696: Entwicklung einer spirituellen Anderswelt als Alternative zum Christentum; vgl. S. 700; Linse 1996, S. 61f., S. 69f: in Deutschland keine antichristliche Ausrichtung; Spiritismus als Stütze der Religion.

³⁹⁵ Vgl. zur Person: George Klim, *Stanislaw Przybyszewski. Leben, Werk und Weltanschauung im Rahmen der deutschen Literatur der Jahrhundertwende. Biographie*, Paderborn 1992 sowie die Autobiographie *Ferne komm ich her...: Erinnerungen an Berlin und Krakau* (Studienausgabe Werke, Aufzeichnungen und ausgewählte Briefe, Bd. 7), Paderborn 1994.

Äußerungen können wir herauslesen, auf welchen Prämissen die spiritistischen Geistererscheinungen seiner Meinung nach beruhen: In Anlehnung an die Entdeckung des Radiums, das „ununterbrochen Teile seiner Materie als selbstleuchtendes Gas aus[strahlt]“, wobei es zur Umwandlung in ein anderes Element kommt, erklärt er Geister als verborgene, bisher noch unerforschte, aber darum nicht materialistisch reduzierbare Kräfte.³⁹⁶ („[D]ie Zeit liegt nicht mehr fern, in der man annehmen wird, daß jede Materie, ja überhaupt alles, was man als Materie bezeichnet, solche Strahlen aussendet; dies wird zu einer unumstößlichen Tatsache“; a. a. O., S. 137.) Genauer versteht er Geister mit Karl von Reichenbach als „ausstrahlende Substanz der Materie“, als das geheimnisvolle Od (identisch mit dem Mesmerschen Fluidum und dem Ätherleib; ebd., S. 140), das sich rund um die in Trance versetzten Medien, als immaterielle Ausstrahlung von deren Seele, analog zu den Strahlungen des Radiums, ausbreitet und im Fall gelungenen Mesmerisierens als Materialisierung, als unabhängig vom Medium handelnder Geist sichtbar werde. Bei diesem Geist handle es sich also nicht um ein selbständiges Wesen, sondern um „extorisierte“ Ausstrahlungen des Mediums, um eine Spaltung des Mediums in sein physisches und sein ätherisches Selbst (ebd. S. 141-146). Die in der Tradition externalisierte menschliche Selbstreferenz wird in den Menschen zurückverlagert. Nicht autonome nichtmenschliche Wesen, sondern die Menschen selber sind ‘Geister’. Sein Erwartungshorizont war geprägt von den Naturwissenschaften seiner Zeit und deren Postulat bisher unbekannter Naturkräfte (deswegen auch der Bezug auf die Experimentalpsychologie – der Direktor der technischen Hochschule Paris, Albert de Rochas, habe „Reichenbachs Forschungsergebnisse bestätigt, vervollständigt, bereichert und seine Lehre zur höchsten Entwicklung geführt“; S. 140.) Es sei „daran festzuhalten, daß die Physik der Magie, d. h. die Physik der übersinnlichen Welt, kurz, die Metaphysik nur auf Grund des Od möglich ist“ (S. 139). So entwickelt er eine Metaphysik, die ohne den Glauben an personale bzw. grundsätzlich autonome Geister auskommt. Die Autonomie und Personalität von Geistern ist – in Umkehrung von Besessenheitskonzeptionen – ein *vom Medium* und seinen Dispositionen abhängiger Zustand: „Aus der odischen Wolke, die aus dem Medium selbst ausströmt, kann die Imagination des Mediums diejenige Gestalt schaffen, in der es selbst denkt; es kann aber auch irgendeine an der Séance teilnehmende Person kraft des intensiven Willens diejenige Gestalt schaffen, an die diese mit größter Konzentration der Gedanken und des Willens denkt“ (S. 142). Dieses Phänomen der Materialisation, der ansonsten in ihrer ätherischen Farbenpracht nur den „Sensitiven sichtbaren Strahlungen“, bezeichnet den „Moment der Entstehung der spiritistischen Geister“ (ebd.). Je tiefer die Trance, je lethargischer das Medium, desto unabhängiger können die Geister agieren (142f). Das Fluidal verselbständigt sich. Das Ich des Mediums tritt zurück, der Körper wird physisch unempfindlich: „alle Sinne hören auf zu funktionieren. Die Augen sehen nicht, die Ohren hören nicht, die Bewegungs- und Geschmacksorgane stellen ihre Tätigkeit vollkommen ein. ... Denn alle diese Tätigkeiten, Merkmale und seelischen Fähigkeiten, die sich bisher im Bereich des physischen Körpers abgespielt hatten, haben sich zusammen mit dem herausgetretenen Fluidal in diesen neuen, den eigentlichen Sitz verlagert, d. h. daß nicht der physische Körper der Sitz der seelischen Tätigkeiten ist, sondern dieses Unsichtbare, der sich nur selten so stark materialisierende Körper, daß er befühlt werden kann, d. h. der physische Körper oder das Astral“ (S. 143). Dies sind also die wahren Geister und der wahre

³⁹⁶ *Über Spiritismus, Okkultismus, Schemen und Materialisation* (Vortrag o. J.), zit. n. der Studienausgabe. *Werke, Aufzeichnungen und ausgewählte Briefe in acht Bänden und einem Kommentarband*, hrsg. von Michael M. Schardt, Bd. 6, Paderborn 1992, S. 131-150, hier S. 136ff, vgl. auch die Lebenserinnerungen, 1994, S. 122-127.

Hintergrund der Magie.³⁹⁷ Es kann nach Przybyszewski also nicht darum gehen, zu beweisen, daß der Geist (im Sinne des psychischen Ichs) „in anderen Dimensionen“ weiterlebt (1992, S. 147). „Diese Art von Tod brauchte die Kirche zu Zwecken ihrer politischen Macht, brauchte jede Kirche, um den Pöbel im Zaum zu halten und ihn durch Angst und Schrecken zu zügeln ... diese Art von Tod mit ihrem Leben im Jenseits und mit ihren Geistern wurde zum Fundament für unsere Zivilisation...“ (ebd.). Zu diesen „Erfindungen“ gehört auch der Gott, der nach dem Tod belohnt oder bestraft. (Das Merkmal der Unpersönlichkeit bzw. Unkörperlichkeit in der Gottesvorstellung von Przybyszewski kommt darin zum Ausdruck, daß er von der ‘Dimensionslosigkeit Gottes’ spricht; S. 148.) Diese Ansichten koppelt er mit dem Reinkarnationsglauben des späten 19. Jahrhunderts. Nach dem Tod werde man ohne Kontinuität des Gedächtnisses neu geboren. Der Tod bleibe aber auch für den Okkultismus ein Mysterium. Metaphysisch und insofern wissenschaftsreligiös ist Przybyszewskis Konzeption insofern, als er einen transzendentalen, unbewußten Persönlichkeitsteil postuliert, der mit kosmischen Größen (dem „Od“) in einer Wechselbeziehung steht, was erst die Möglichkeit einer Spaltung in einen physischen und einen geistigen („astralen“) Körper eröffnet (z. B. 1994, S. 206-221).

Doch läßt sich der Spiritismus nicht einseitig als eine Wissenschaftsreligion interpretieren. Oft hatte das Experimentieren mit der Sichtbarmachung des Unsichtbaren auch deutlichen Unterhaltungs- und Sensationscharakter. (Vgl. z. B. das auch in Deutschland gelesene Werk *Spectropia; or surprising spectral illusions. Showing ghosts everywhere, and of any colour*, London 1863, von J. H. Brown, welches mit englischer Ironie eine Replik auf spiritistische Moden der Zeit gibt,³⁹⁸ vor allem aber auf die Tendenz zu spiritistischen Sensationsdarbietungen gegen Eintrittszahlung: Sawicki 2002, S. 336f).

Historisch-epistemologische Analyse

Wenn man im Deutschland der Zeit um 1900 nach Formen des direkten Umgangs mit Geistwesen sucht, kann man im Spiritismus fündig werden. Doch ist der deutsche Spiritismus sicher nicht pauschal als eine Form des theoretisch unvermittelten, unmittelbaren Umgangs mit Geist(ern) zu bezeichnen. Zuwenig ist darüber bekannt, wie hoch der Anteil derjenigen Spiritisten war, die theoretische Reflexionen über das Erlebte anstellten. Auch die Untersuchung von Sawicki gibt auf diese Frage keine Antwort. Aussagen zur Verortung des Spiritismus auf einem bestimmten Niveau des kognitiven Möglichkeitsraumes könnten sich daher nur auf vage Plausibilitätsargumente stützen. Aber immerhin können wir – ohne übergeneralisieren zu wollen – sagen, was der organisierte Spiritismus um 1900 ermöglichen konnte: in spiritistischen Zusammenkünften konnten ihrer sozialen Herkunft nach ganz unterschiedliche Personen zusammengeführt werden, was eine deren Sozial- und Standesgrenzen, aber auch intellektuelle Barrieren und Bildungsschranken überwindende, gleichsam geistmedienvermittelte Interaktion ermöglichte (vgl. Sawicki 2002, S. 358). Ich würde allerdings nicht behaupten, dies sei ein „herausragendes soziales und diskursives Merkmal des Geisterglaubens“ (ebd.), solange genaue statistische Analysen zu dieser Frage fehlen. Wenn allerdings so unterschiedliche Personen mit Geistern verkehrten und über Geist kommunizierten, setzte dies (hier kann man Sawicki wieder folgen) „einen Kernbestand einfacher Doktrinen über Seele, Jenseits und Magie, die im Deutschland des 18. und 19. Jahrhunderts praktisch universell bekannt waren“ voraus (ebd.), der die Thematisierung von Problemen der Selbstreferenz erst möglich machte.

³⁹⁷ Vgl. zur Zauberei 1994, S. 206: „Die Zauberei leugnen, heißt zugleich die Existenz des Wunders leugnen“. Zur Od-Kraf ebd. S. 208f.

³⁹⁸ Dieses Werk befand sich z. B. in der Bibliothek des Württembergischen Königs Wilhelm II (vgl. Jeschke, Greve & Hauf, Auktion 35 [2004], Katalognummer 3508).

Leichter fallen Aussagen zur Diskursebene des Spiritismus. Als Diskursmilieu³⁹⁹ betrachtet kennzeichnen den Spiritismus der Versuch der Ausweitung des Vernunftbegriffes auf ein Gebiet, das aus Sicht der (wissenschaftlichen) Aufklärung bisher als „Brutstätte“ des Irrationalismus verstanden wurde sowie der Versuch, die kirchlichen Dogmen über Tod, Auferstehung und Jenseits in eine experimentalwissenschaftlich verifizierbare Tatsache zu verwandeln. Den Spiritisten galten Geistererscheinungen somit nicht mehr als unwiederholbare und dem wissenschaftlichen Zugriff entzogene wunderbare Ereignisse, sondern – gerade im Gegenteil – als empirisch-experimenteller Forschungsbereich. In diesem Aspekt läßt sich eine Reaktion auf die Herausforderungen neuer naturwissenschaftlicher Entwicklungen des 19. Jahrhunderts sehen: Wenn die philosophische Religionskritik die Existenz eines spirituellen Bezirkes unabhängig vom menschlichen Bewußtsein leugnet, so wird hier versucht, den Gegenbeweis anzutreten und gleichzeitig Kritik an den traditionellen spirituellen Anschauungen zu üben.

Daß überhaupt ein Bedürfnis für Existenzbeweise einer Geisterwelt und die wissenschaftliche Begründung einer Metaphysik bestand, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit das Ergebnis eines historisch-epistemologisch faßbaren Wandels seit Beginn der Neuzeit, der im 19. Jahrhundert einen vorläufigen Höhepunkt erreichte. Auch wenn wir in Rechnung stellen, daß ein Glaube an wunderbare Geistererscheinungen, für den z. B. einmalige Geistererscheinungen oder Häufungen von Erzählungen und Anekdoten über Geistererscheinungen als Beweis ausreichen und andererseits die Forderung experimenteller Beweise noch im 19. Jahrhundert zwei wahlweise einnehmbare diskursive Positionen darstellten (s. o.), so ist doch eine langfristige Tendenz auszumachen: Hatten in der frühen Neuzeit Wunder noch generell den Status von Beweisen, forderte man in den darauffolgenden Jahrhunderten umgekehrt zunehmend Beweise für die Glaubwürdigkeit von Wundern. (Ich setzt hierbei voraus, daß eine durch kirchliche Doktrin festgelegte Wunderdefinition und vom Alltäglichen abweichende Erscheinungen von Geistern aus Sicht der historischen Epistemologie nicht zu trennen sind.) Die Frage lautete nicht mehr: Was beweisen Wunder?, sondern: Gibt es Beweise für *sie*? Die historische Schnittstelle der tendenziellen Entplausibilisierung eines bedingungslosen Wunderglaubens in der frühen Neuzeit untersucht Lorraine Daston in ihrem Aufsatz *Wunder und Beweis im frühneuzeitlichen Europa*.⁴⁰⁰ Der experimentelle Spiritismus des späten 19. Jahrhunderts ist in diesen Prozeß einzuordnen als Reaktion auf die Naturwissenschaften bzw. als durch den Wissenschaftsglauben des 19. Jahrhunderts geförderte Erscheinung. Daß man überhaupt die Existenz von ‘Geistern’ für beweisbar hielt, war Folge der Entdeckung neuer Naturkräfte. In einer historischen Prozeßwechselwirkung bedingten sich Wissenschaftsglaube und Herausforderung durch die Wissenschaften gegenseitig: Vieles bisher als unerklärbar Hingenommene wurde nun für beweisbar und wissenschaftlich erklärbar gehalten – so auch der Geisterglaube der Tradition. Umgekehrt ging vom Fortschritt der Wissenschaften aber auch ein Zwang zum Beweis aus.

Gleichzeitig wurde im Verlaufe dieses historischen Prozesses die Annahme in Frage gestellt, alles Materielle stehe auf intelligibler Grundlage. Dieser Prozeß war um 1900 längst noch nicht abgeschlossen, wie ich oben gezeigt habe. Wie in vielen der bisher untersuchten Diskurse wurde auch von den Theoretikern des Spiritismus die Verbundenheit von Materie und Geist, organischer und anorganischer Materie, Sein und Denken in einem übergreifenden metaphysischen Realitätskontinuum explizit oder implizit vorausgesetzt (dazu gehören die Voraussetzung eines Fluidums als spirituelle Dimension der Materie, die Annahme, Geist und

³⁹⁹ Vgl. zum Spiritismus als Diskursmilieu vor und um 1900 Sawicki 2002, S. 299-310, 356.

⁴⁰⁰ In: *Die ungewisse Evidenz. Für eine Kulturgeschichte des Beweises*; hrsg. von Gary Smith und Matthias Kroß, Berlin 1998, S. 13-67, hier S. 49, 55, 59f, 67; vgl. dies./Katherine Párk, *Wunder und Ordnung der Natur: 1150-1750*, Berlin 2002 (1998).

Seele stellten höhere Formen der Materie dar, die zuweilen in Erscheinung treten können sowie die Definition von Diesseits und Geisterreich als zwei Bewußtseinsstufen oder Wahrnehmungsmodi). Auch im Diskurs des Spiritismus ist ein realitätsbegründender selbstreferentieller Faktor die ontologische 'Bedingung der Möglichkeit' von Materialisationen des Geistigen, bzw. des geistigen Einwirkens auf Materie. Auch in Bezug auf den Diskurs des Spiritismus zeigt sich also, daß die kognitiven Potentiale und epochenspezifischen Erkenntnismöglichkeiten des 19. Jahrhunderts – so wie sie in diesem Diskurs wirksam werden können – die Reflexion von Phänomenen basaler Selbstreferenz noch kaum anders zulassen, als im Rahmen von Modellen, die sich aus alteuropäischen geistmetaphysischen Vorstellungswelten entwickelt haben. Alternativen zur Metaphysik will oder kann man nicht thematisieren. Der Schritt von einer spirituellen Sichtweise der Materie zur Naturalisation des Spirituellen auf der Basis konstruktivistischer Annahmen über die Abhängigkeit empirischer Erfahrung von einem kognitiven Kategoriensystem, also hin zu den wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der modernen Naturwissenschaften, ist noch nicht vollziehbar. Vielmehr glaubte man, wissenschaftlich bewiesen zu haben, daß die alten Wissensbestände des Geisterglaubens doch auf Tatsachen basieren, man hielt also weiterhin am epistemologischen Kern des Traditionswissens fest. Gemessen an den um 1900 zu Gebote stehenden Mitteln einer theoretischen Erfassung des Geistwesensproblems, steht der Spiritismus also auf dem Niveau der klassischen Metaphysik (vgl. indirekt dazu Sawicki S. 306f, 356). Das Fehlen einer Diskussion von Erklärungsalternativen (second order thinking) läßt weiterhin die Einstufung des kognitiven Niveaus spiritistischer Diskurse als Theoriebildungen erster Ordnung zu (s.o.). Für die historisch-epistemologische Beurteilung des Spiritismus ist nicht entscheidend, daß man „Erzählgut über Geistererscheinungen, ruhelose Seelen und nekromantische Praktiken ... im Zeichen der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Theorien und philosophischen Systeme geprüft und neu interpretiert“ hat (Sawicki 2002, S. 17f), sondern eben auch *wie* man sich auf die relevanten naturwissenschaftlichen Theorien bezog.

Die Entstehung des Spiritismus ist allerdings nicht bloß als eine reflexartige Reaktion auf den fortschritts- bzw. wissenschaftsbedingten Verlust von alten Glaubensgewißheiten zu verstehen und somit pauschal als Erscheinung eines auf ökonomische und wissenschaftliche Probleme reduzierten Bewußtseinswandels der Moderne zu verstehen. Auch ein Wandel der Jenseitsvorstellungen im 18. und 19. Jahrhundert, also eine geistesgeschichtliche Entwicklung, die schon *vor* der eigentlichen Modernisierungsepoche einsetzte, spielte eine wichtige Rolle in der Entstehungsgeschichte des Spiritismus. Dies betont Sawicki (2002, S. 357). In der Tat ist der Jenseitsglaube des 19. Jahrhunderts gekennzeichnet durch ein zunehmendes Interesse am individuellen Schicksal nach dem Tod (vgl. ebd. S. 41f) und spiegelt hiermit grundlegende Änderungen in Bezug auf die Problematisierung von Selbstreferenz wider. Wurde noch im 18. Jahrhundert der Subjektschwerpunkt der Verstorbenen in einem göttlichen Wesen verankert (die Fremdbeziehung zu ihm, bzw. die Auflösung des eigenen Subjektes in ihm war Gegenstand einer theozentrischen Jenseitsvorstellung), gehörte nun die Jenseitsbeziehung zur Begründung eines reflektierten Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und nahestehenden Personen. Die Beziehung zu Gott spielte in dieser Verhältnisbestimmung keine wesentliche Rolle mehr. Die Befreiung von der traditionellen Bindung an fremde geistige Wesen eröffnet Möglichkeiten der Selbstgestaltung – auch der 'Autotheosis' – des Individuums (vgl. Hauser 2005, S. 258, 303 u. ö.). Diese Entwicklung liegt auf einer Linie mit der Individualisierung von traditionellen theologischen und philosophischen Begriffen im Verlauf des 19. Jahrhunderts. In einzelnen Fällen kam es innerhalb der

Spiritistenbewegung zu einer Kritik an der gemeinhin fremdreferentiellen Verortung von Selbstreferenz im Spiritismus.⁴⁰¹

Daß der Spiritismus nach der Jahrhundertwende langsam in der Bedeutungslosigkeit versank, hat Gründe, die u. a. in der zunehmenden Kommerzialisierung des Spiritismus und dem wachsenden Interesse an spektakulären Phänomenen wie der mediumistischen Trance zu suchen sind. Zwischen „Kommerz und Ekstase“ verlor sich in vielen Augen der Anspruch des Spiritismus auf Wissenschaftlichkeit (Sawicki 2002, S. 336f, 345). Daneben sind die Gründe in einer Konkurrenzsituation im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Theosophie zu suchen (vgl. Sawicki 2002, S. 36, 335f, 352). Die Theosophie schien aus Sicht ihrer Anhänger den wissenschaftlichen Anspruch besser einzulösen – u. a. durch konsequente Rezeption evolutionstheoretischer Konzepte. Auch im Spiritismus gab es nach 1880 Übergänge vom Leitparadigma des Mesmerismus zum neuen evolutionstheoretischen Paradigma, doch stand dieses nicht im Mittelpunkt. Allgemein gesprochen, befriedigte der Spiritismus die Bedürfnisse von Intellektuellen nicht mehr in ausreichender Weise. Dies ein bemerkenswerter Wandel. „Warum spuken die Geister jetzt vorzugsweise in der Gelehrtenwelt?“ konnte man noch um 1830 fragen.⁴⁰² Auf das Problem der experimentalpsychologischen Untersuchungen spiritistischer Phänomene und ihre Differenzierung von der Theosophie wird noch einmal zurückzukommen sein.

Auch das Urteil (liberaler) Protestanten über den Spiritismus fiel ungünstig aus, wofür wohl in erster Linie dogmatische Gründe den Ausschlag gaben. Ein Übergangsfeld zwischen praktischem und wissenschaftlichem Spiritismus nahm man nicht wahr. Der Maßstab dafür, wie ernst man eine alternativ-spirituelle Bewegung und deren Anliegen nahm, waren das intellektuelle Niveau sowie Mutmaßungen über die kulturelle Höhe der jeweiligen Bewegung, aber auch deren mutmaßliches Verhältnis zu Zivilisation und Fortschritt. Unter diesen Gesichtspunkten wurde der wissenschaftliche Anspruch des Spiritismus nicht anerkannt. Er galt etwa nach Ausweis der RGG als kulturell tiefstehender Animismus.⁴⁰³ Bevor ich mich der Theosophie zuwende, will ich zunächst grundsätzlich untersuchen, in welcher Beziehung Geist(wesen)problem und Evolutionstheorie in Deutschland vor und um 1900 standen.

⁴⁰¹ Vgl. Sawicki 2002, S. 327 (vermeintliche Wesen aus dem Jenseits seien nur die Gedanken des eigenen Inneren), S. 330 (Geister verkörpern die Konflikte und Begehrlichkeiten der Lebenden), S. 348 (Es handele sich bei den Erscheinungen von Geistern nur um subjektive Visionen.)

⁴⁰² Vgl. Wilhelm T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft*, 2. Aufl., Leipzig 1832, Bd. 2, S. 158). Vgl. für den neuen Standpunkt exemplarisch Thomas Mann. Im Roman *Der Zauberberg* (7. Kapitel, Abschnitt *Fragwürdigstes*) verarbeitet Thomas Mann realistisch eigene Erfahrungen mit dem Spiritismus, die er auch in dem Aufsatz *Okkulte Erlebnisse* (1924) dargelegt hat. In diesem Aufsatz hat Mann den Okkultismus als Versuch gewertet, „dem Weltgeheimnis *experimentell* auf die Spur zu kommen.“ Seine Sympathie war jedoch nicht auf die Materialisationsmöglichkeiten geistiger Fluiden aus unerforschten Seinsbereichen gerichtet, sondern auf die ‘Oberwelt humaner Geistigkeit’. Das spiritistische Experiment ist ihm geistwidriger humanitätsfeindlicher Mystizismus. „Ich liebe das, was ich die sittliche Oberwelt nannte, ich liebe das menschliche Gedicht, den klaren und humanen Gedanken. Ich verabscheue die Hirnverrenkung und den geistigen Pfuhl. Zwar habe ich bisher nur einige Flocken Höllenfeuers gesehen, allein das muß mir genügen.“

⁴⁰³ Vgl. Th. Steinmann, Art. *Spiritismus. 1. Wesen des S.; 2. Kritik*, RGG, 1. Aufl., Bd. V (1913); Sp. 839-841; vgl. 840: „...zivilisierte Fortsetzung de primitiven Seelenglaubens...“ 841: „Die empirischen Tatsachen, mit denen die spiritistische Theorie arbeitet, stehen ... zum Inhalt speziell der christlichen Jenseitszuversicht in demselben Mißverhältnis wie das ganze Gebiet des primitiven Seelenglaubens.“ Erwägenswert ist auch, ob die englische Animismus-Theorie zur Erklärung spiritistischer Erscheinungen herangezogen wurde; vgl. allg. Kippenberg 1997, S. 96.

b) *Spiritualitätsbezogene Adaptationen biologischer Evolutionstheorien*

Ein gutes Beispiel für das Streben nach einer höheren Synthese von Wissenschaft und Religion war die Einpassung moderner Evolutionstheorien in den Rahmen neureligiöser Konzepte.⁴⁰⁴ Schon im Kontext des zuvor behandelten modernen Spiritismus stellt sich die Frage, ob unter den Bedingungen der Evolutionstheorie die Existenz eines personalen Gottes und mit ihm in Beziehung stehender Geistwesen noch plausibel sein kann.

Im Rahmen der kognitiven Möglichkeiten des 19. Jahrhunderts war es sehr wohl möglich, diese Vorstellungen mit den zeitgenössischen Evolutionstheorien (biologischen und kulturellen) in Einklang zu bringen. Beginnen wir mit der Gottesvorstellung. Die Personalität Gottes wurde dazu zunächst aufgegeben. (Vgl. das oben bereits dargestellte Modell des unbewußten Evolutionsgottes. Die Konzeption kann als Vorläufer des heute z. B. in Nordamerika unter christlichen Fundamentalisten verbreiteten intelligent-design-Konzeptes gelten.) Aber wenn zugestanden wurde, daß Gott nicht anthropomorph ist, dann konnte immer noch für möglich gehalten werden, daß ein nicht personaler Gott im Sinne eines Regulationsprinzips der kosmischen und biologischen Entwicklung fungiert. Die Annahme personaler Geistwesen ließ sich leicht in diese Konzeption einbauen. Man mußte dazu nur eine Evolution des Geistes annehmen: Geist- oder Engelwesen wurden als Existenzformen betrachtet, die mit der Evolution entstanden sind und die mit normalen Sinnen nicht wahrnehmbar sind. Sie wurden mithin nicht Geschöpfe Gottes, sondern Geschöpfe der Evolution, bzw. nur indirekt als Gottes Geschöpfe betrachtet, insofern das Göttliche als ein Regulationsprinzip der Schöpfung verstanden wurde. Man sprach ihnen zu, daß sie im Laufe ihrer Evolution Personalität und intentionales Wirken entwickeln konnten und hielt es weiterhin für möglich, daß es *diese* Wesen sind, die sich um die Menschen kümmern – anstelle des Gottes der jüdisch-christlichen Tradition. Diesem blieb nur noch die Existenz eines *deus otiosus*.

Ein Beispiel für solche Konzeptionen des 19. Jahrhunderts war neben anderen⁴⁰⁵ die Geisterlehre von Hippolyte Léon Denizard Rivail (dessen Pseudonym Allan Kardec lautete). In den 1850er Jahren begann dieser französische Schriftsteller damit, eine von Geistern diktierte spiritistische Dogmatik niederzuschreiben. Das Produkt dieser Offenbarungen war das *Buch der Geister*, 1857 in der ersten Auflage erschienen⁴⁰⁶, welches man auch eine 'spiritistische Dogmatik' nennt. Anhänger hatte Kardec auch in Deutschland, wenngleich er hier umstrittener war, als in romanischen Ländern. Geister sind in Rivails System nicht primär Totengeister, können aber dazu werden, da sie sich im Laufe ihrer Existenz zur „Prüfung“ (334) ihrer Vervollkommnungsstufe in Menschen verkörpern können, was einem

⁴⁰⁴ Vgl. zur Popularisierung und religiösen Adaptation biologisch-naturwissenschaftlichen Denkens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts grundsätzlich Alfred Kelly, *The Descent of Darwin. The Popularisation of Darwin in Germany 1860-1914*, Chapel Hill 1981 (Hervorhebung des großen Variantenreichtums des Populär-darwinismus); Mary Midgley, *Evolution as Religion. Strange Hopes and Stranger Fears*, London/New York 1985; Frederick Gregory, *The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology in the 19th Century*, in: David C. Lindberg/Ronald L. Numbers (Hgg.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley u. a. 1986, S. 369-390 und letztlich Eve Marie Engels (Hg.) 1995. Für den Spiritismus vgl. Linse 1996, S. 16f. Vgl. zum begriffsgeschichtlichen Kontext auch Graf 2004, S. 170: Wandel religiöser Semantiken unter dem Einfluß biologistischer Terminologien.

⁴⁰⁵ Vgl. für eine Theorie evolutionärer Vervollkommnung von Geistern schon Justinus Kerner in der 4. Auflage der *Seherin von Prevorst*, Stuttgart/Tübingen 1846. Carl du Prel sah im Konzept der Evolution des Geistes (unbewußter psychischer Potentiale) eine Erweiterung des Darwinismus.

⁴⁰⁶ *Le Livre des Esprits*, Paris 1857, zit. n. der Nummerierung der Textabschnitte der deutschen Übersetzung: *Das Buch der Geister. Die Grundsätze der spiritistischen Lehre*, Freiburg i. Br. 1999.

Sterbeprozess gleichkomme.⁴⁰⁷ Sein Geisterglaube verbindet die aristotelische Metaphysik des letzten Verursachers (5) mit modernem Evolutionsdenken. Zwar seien Geister von Gott als seine Werkzeuge geschaffen worden, doch ursprünglich hätten sie „nur ein instinktartiges Dasein und kaum ein Bewußtsein ihrer selbst. Ihre Intelligenz entwickelt sich erst allmählich (189). Sie existieren zunächst „unbewußt“ (540). Gott hält sich nach ihrer Erschaffung im Hintergrund und greift nicht mehr in das Weltgeschehen ein. So kommt eine autonome Evolution des Geistigen in Gang. Die Geistwesen sind in diesem Prozess gleichsam Verkörperungen der naturgesetzlich ablaufenden Ordnungsbildung des Kosmos. Sie werden mit niederen Lebewesen verglichen, die, ohne es zu ahnen, Aufgaben im Rahmen der göttlichen Vorsehung erfüllen. „Ähnlich sind auch die am weitesten zurückgebliebenen Geister dem Ganzen von Nutzen. Während sie sich erst am Leben versuchen, und bevor sie noch das volle Bewußtsein ihrer Handlungen und einen freien Willen haben, wirken sie auf gewisse Erscheinungen, deren Triebfedern sie sind, ohne es zu wissen. Zunächst führen sie nur aus, bei weiter entwickelter Intelligenz werden sie befehlen und die Dinge der stofflichen Welt leiten. Noch später können sie auch die Dinge der moralischen Welt leiten. So dient alles und verbindet sich alles in der Natur, vom ersten Atom bis zum Erzengel, der einst selbst mit den Atomen begonnen, eine wunderbare Harmonie, deren Ganzes euer Geist noch nicht zu fassen vermag“ (540). Geist, bzw. Bewußtsein kommen in einem letztlich evolutionär gedachten Prozessgeschehen zu sich selbst: „In diesen Wesen, die ihr bei weitem nicht alle kennt, arbeitet sich das intelligente Prinzip heraus, individualisiert sich nach und nach und versucht sich, wie gesagt, am Leben. Es ist sozusagen eine Vorarbeit zum Keimen der zufolge das intelligente Prinzip eine Umwandlung durchmacht und zum Geist wird. Dann beginnt für dasselbe die Periode der Menschheit und damit das Bewußtsein seiner Zukunft, die Unterscheidung zwischen Gut und Böse und die Verantwortlichkeit für sein Tun und Lassen“ (607).

Die Existenz personaler Geistwesen war im 19. Jahrhundert unter diesen Bedingungen also noch plausibel. Daß die Entstehung von (in ihrer letzten Entwicklungsphase) personalen Geistwesen *ohne* ein zumindest indirektes Einwirken eines göttlichen Prinzips angenommen wurde, also als Ergebnis ausschließlich blinder Zufallsselektionen des Evolutionsprozesses (als Produkte eines zur biologischen Evolution parallel verlaufenden geistigen Prozesses), läßt sich indes für das 19. Jahrhundert nicht nachweisen. Gelehrte die als Kandidaten für solche Konstruktionen potentiell in Frage kämen, verzichteten, wie schon im Fall des Eduard von Hartmann gezeigt, lieber gleich ganz auf die Annahme personaler Geistwesen und blieben bei konsequent monistischen Gedankengängen. Sie entwickelten ein anderes Verhältnis zu den zeitgenössischen Evolutionstheorien:

In Verbindung mit der romantisch-naturphilosophischen Vorstellung des Universums als Ergebnis der Selbstentwicklung einer nichtrationalen kreativen Macht und der Natur als lebendiger Organismus (vgl. Hanegraaff 1996, S. 415, 417), erwuchs aus jenen Varianten der Evolutionstheorie, die offen waren für neureligiöse Vorstellungen, ein seinem Anspruch nach zugleich wissenschaftliches und religiös-immanentes Gottes- und Spiritualitätsverständnis. Das naturwissenschaftliche Denken konnte um 1900 den Status einer ‘Weltanschauung’ bekommen, deren Verbreitung das Ziel von Bewegungen werden konnte, die sich als Konkurrenzangebote zur traditionellen Religion verstanden. Mensch *und* Gott wurden konsequent in die Evolution des Kosmos eingeordnet. Daran, daß die Darwinsche Evolutionstheorie den Glauben an die Gottverwandtheit des menschlichen Geistes und an die

⁴⁰⁷ Zur Kombination von Geisterlehre und Reinkarnationsglaube bei Rival vgl. Zander 1999, S. 474; zur zwiespältigen Aufnahme der Theorien Rivails in Deutschland vgl. ebd. S. 475 und Sawicki 2002, S. 292f, 296. Eine Parallele zu Rivails evolutionistischer Geisterlehre findet sich z. B. bei Johann Zschokke; vgl. Zander S. 400.

Existenz eines Geistes über der Natur überhaupt vernichtete, sei noch einmal erinnert. In Richtung traditionell christlicher Glaubensinhalte zielt Ernst Haeckels Verspottung des biblischen Gottes als paradoxe Konzeption eines menschenförmigen Geistes, als eines 'gasförmigen Wirbeltieres'. (Vgl. die 19. These, die Haeckel auf dem internationalen Freidenker-Kongreß in Rom vortrug: „Der anthropomorphe Gott, das gasförmige Wirbeltier gehört in das Gebiet der mystischen Dichtung.“ dazu Hübinger 1997, S. 247) Diese Tendenz hat deutlich antichristliche Bezüge. Haeckel war um 1900, bedingt durch den enormen Erfolg seines Buches *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (Bonn 1899), in Deutschland zum bekanntesten Kritiker des Christentums geworden. Er steht als geistiger Mitbegründer im Hintergrund wichtiger weltanschaulich-religiöser Verbindungen. Seinen Einfluß auf alternative religiöse Bewegungen beschreibt u. a. Hanegraaf (1996). Haeckels Monismus (nach seiner eigenen Definition die „...definitive Überzeugung von der fundamentalen Einheit aller Naturerscheinungen“, 1917, S. VIII) war alles andere als ein pausbäckiger Materialismus bzw. Atheismus. „Characteristically, it was often not easy to determine whether Haeckel's monism amounted to materialism or idealism, and whether it intended to replace religion by science, or to invest science with a religious dimension, or both“ (Hanegraaff 1996, S. 499). Es ging ihm vielmehr um den Ersatz des traditionellen Christentums durch eine Wissenschaftsreligion (ebd.). Insbesondere der personale Gott der Bibel (der Dualismus von Gott/Geist und Welt) wurde von Haeckel und seiner Anhängerschaft ersetzt durch eine mit der Naturwissenschaft kompatible immanente göttliche Kraft (ebd. Fußn. 391), bzw. durch das Konzept eines unbewußt wirkenden kosmischen Energiezusammenhanges, das der von Hartmannschen Konstruktion eines unbewußten Evolutionsgottes ähnelt. Personaler (bewußter) Geist wird hier in unbewußten/unpersönlichen Geist transformiert. „Not accidentally, Haeckel's final published statement on God was entitled *Gott-Natur* (1914): the same title as Eugen Diederichs' series on *Naturphilosophie*“ (ebd.).⁴⁰⁸ Schon das 'Biogenetische Grundgesetz' von 1866 ersetzt den Darwinschen Zufall durch ein Kontinuitätssicherndes Prinzip: die Funktion des Gedächtnisses. Den Begriff der Seele sucht Haeckel in diesem Kontext auf naturphilosophischer Grundlage monistisch auszuweiten. Begeistert deutet er die Entdeckung flüssiger Kristalle durch Otto Lethmann im Jahre 1904 als Beweis für die Beseeltheit und Belebtheit anorganischer Materie.⁴⁰⁹ „Alle Substanz besitzt Leben, anorganische ebenso wie organische; alle Dinge sind beseelt, Kristalle so gut wie Organismen“.⁴¹⁰ Die „seelischen Erscheinungen des Gedächtnisses“ kommen auch in der anorganischen Natur vor (vgl. ebd. S. 99-101). Diese naturwissenschaftliche Interpretation des Gedächtnisses als eines geistanalogen aber weltimmanenten 'Musters in der Zeit' ersetzt ältere dualistische, bzw. metaphysische Urbild-Abbild-Theorien wie die platonische Ideenlehre. Der monistische Ansatz liefert somit Argumente für die Aufhebung des Dualismus von ewigem, unwandelbarem Geist einerseits sowie einem naturwissenschaftlichen Materieverständnis andererseits. Dabei beruft Haeckel sich unter anderem auf Goethe, dessen naturphilosophische Ahnungen die Schrift *Gottnatur* von 1914 auf dem wissenschaftlichen Niveau der Zeit als richtig zu erweisen sucht.

Historisch-epistemologische Analyse

Ich kann hier weitgehend an schon getroffene Feststellungen anknüpfen. Allgemein gesprochen handelt es sich beim Monismus um eine theoretisch vermittelte Thematisierung von

⁴⁰⁸ *Gott-Natur (Theophysis) Studien über die monistische Religion*, Leipzig 1914. Diese Schrift enthält auch die Kritik am biblischen 'gasförmigen Wirbeltier', S. 40.

⁴⁰⁹ Vgl. Haeckels Schrift *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträthsel*, Stuttgart 1904, S. 46; dazu Sandmann 1995, S. 330.

⁴¹⁰ *Kristallseelen. Studien über das anorganische Leben*, Leipzig 1917, Vf., VIII.

Problemen der Selbstreferenz. Wenn Haeckel einen kontinuierlichen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen unbelebter Materie, Einzellern, Pflanzen, Tieren und Menschen konstruiert (Sandmann 1995, S. 330), so vertritt er damit einen Hylozoismus (ebd.), der eher mit antiken Lehren und ihren Nachfolgekonzepthen verwandt ist als mit Darwins Theorie. Vor allem *ein* Element der klassischen Metaphysik wird beibehalten: Die Einheit von organischer und anorganischer Materie. Gleichwohl versteht Haeckel 'Geist' anders als seine antiken und anderen Vorgänger. 'Geist' ist in seiner Theorie kein feinstoffliches *pneuma*. Geistige kontinuierlichkeits- und entwicklungssichernde Prinzipien wie eine „innere Idee“ oder ein „Urbild“ werden in seiner Konzeption materialisiert.⁴¹¹ Haeckel meint, daß „für die Entstehung und Umbildung der 'Grundformen', ebenso wie für alle anderen biologischen und anorganischen Prozesse, die Wirksamkeit der bekannten physikalischen Kräfte, der mechanischen 'Wirkursache' (causae efficientes) vollkommen ausreicht“ (1904, S. 207, zit. n. Krauß a. a. O.). Wenn Haeckel also von der „Allbeseeltheit der Natur“ spricht und Gott mit der Natur gleichsetzt, so bedeutet dies nicht den Rückgriff auf bewußtseinsgleiche oder -artige zweckursächliche Prinzipien. Die Entwicklung von anorganischen und organismischen Ordnungsbildungen wird als rein mechanischer Vorgang verstanden. Andererseits betrachtet Haeckel aber Entwicklungsprozesse zugleich als Prozesse der Vervollkommnung (Sandmann 1995, S. 332). Neben der Einführung des kontinuierlichkeitsichernden Prinzips eines 'Musters in der Zeit' führt er einen teleologischen Gedanken ein, ein 'Naturgesetz der Vervollkommnung', das er „Fortschrittsgesetz“ nennt (Sandmann 1995, S. 332). Die Evolution vollzieht sich also nicht zufällig, sondern folgt festen Gesetzen. Damit hält er an einem wichtigen Grundsatz der Metaphysik fest: Ordnungsbildungen in der Materie können nur zustande kommen, wenn 'Geist' (bei Haeckel Gesetzmäßigkeit) in ihr wirkt, sonst bleibt die Materie unorganisiert und chaotisch. Der Faktor der Selbstreferenz ist demnach schon ein Merkmal der anorganischen Welt. Diese Sichtweise entspricht prinzipiell dem Leibnizschen Schema, wonach 'Substanz ein handlungsfähiges Wesen' ist (auch Bezüge zu Spinoza lassen sich erkennen). Haeckel verzichtet also auf das Prinzip 'Geist', hält aber an der Prämisse fest, die die Einsetzung von 'Geist' in der Metaphysik notwendig gemacht hat: Daß Ordnungsbildung nur als bewußtseinsfähiger und zielgerichteter Prozeß verstehbar wird und daß Entwicklungsprozesse auf ihre Vervollkommnung hinauslaufen. Er sagt nicht, Menschen würden sich Entwicklungsprozesse nur so vorstellen „als ob“ sie zielgerichtet seien, sondern setzt eine dahingehende Gesetzmäßigkeit voraus. (Es ist an dieser Stelle gegenüber Sandmann [1995, S. 330f] zu ergänzen, daß Geist bei Haeckel zwar gegenüber der Materie sekundär ist und der Bezug zu Denkern wie Spinoza daher oberflächlich erscheint, daß aber aus Sicht der historischen Epistemologie für die Beurteilung des Stellenwertes seiner Evolutionstheorie das Fehlen alternativer Erklärungsmodelle entscheidend ist, die wirklich verständlich machen, wie Entwicklungsprozesse als Folge mechanischer Wirkursachen der physikalischen Kräfte möglich sind.) Haeckels Ansatz ist also metaphysisch offen. Erika Krauß bemerkt völlig zu Recht, wie nebensächlich die Selektionstheorie bei Haeckel ist und stellt damit Haeckels Darwinismus grundsätzlich in Frage (1995, S. 359). Darwins Selektionstheorie hat rein „deskriptiv explanativen Charakter“ (Sandmann 1995, S. 336) und setzt voraus, daß jede Form von Leben um ihrer selbst willen, nicht als Stufe der Höherentwicklung auf etwas anderes hin existiert. Haeckel vermischt dagegen werturteilsfreie naturwissenschaftliche mit normativen Prinzipien, ohne Alternativen zu diesem Denkansatz zu sehen und ohne zu erkennen, wie er selbst seiner Theorie einen normativen Charakter zuschreibt, den sie nicht notwendig impliziert (ebd.). Im Vergleich mit Darwins theoriethoretischen Ansatz ist Haeckels Ansatz eher dogmatisch zu nennen (vgl. Engels 1995 S. 55 und Sandmann 1995, S.

⁴¹¹ Erika Krauß, *Haeckel: Promorphologie und „evolutionistische“ ästhetische Theorie. Konzept und Wirkung*, in: Engels 1995, S. 347-394, hier S. 349.

327, 341). Nicht zufällig wurde er von Vertretern alternativ-spiritueller Bewegungen gerne rezipiert.

c) Die moderne Theosophie

Die Neuauflage romantisch-immanenter Geistvorstellungen und monistischer Theorien, für die Wissenschaftler wie Ernst Haeckel die theoretische und Philosophen wie Eduard von Hartmann die metaphysische Grundlage lieferten, fanden großen Anklang in einem kulturellen Milieu, in dem es trotz aller internen Differenziertheit doch zu mannigfachen gegenseitigen Berührungen kam. Erwähnt seien als Beispiele für diese Verquickung nur kurz der Psychologe C. G. Jung und der Gründer der Anthroposophie, Rudolf Steiner.⁴¹² Die beiden Persönlichkeiten können als Vorläufer des New-Age-Denkens bezeichnet werden (Hanegraaff S. 518).

Eine Bewegung, die im Zuge der Transformation traditioneller Geist(wesen)vorstellungen in eine Wissenschaftsreligion, bzw. in gegenwartscompatible Formen der Spiritualität in besonderem Maße auf den monistischen Evolutionsgedanken zurückgriff⁴¹³, war die moderne Theosophie, eine von Helena Petrowna Blavatsky (geborene Hahn, 1831-1891) gegründete Bewegung⁴¹⁴, die, hervorgegangen aus dem Spiritismus (Linse 1996, S. 11; vgl. ders. 2002, S. 402) und verwandt mit diesem, zu den maßgeblichen Wegbereitern sowohl des interreligiösen Austausches wie der Okkultwelle der Gegenwart gehört (Allgemeines vgl. Linse 2002, S. 400-409). Die theosophischen Lehren speisen sich aus verschiedenen religions- und philosophiegeschichtlichen Quellen. Die Grundannahme der Einheit Gottes und der Natur stellt sich für die Theosophen in dreifacher Bezogenheit dar: (1.) Als Herabsteigen des Geistes in die Materie, (2.) in den diversen Entwicklungsstufen, in denen sich das Leben manifestiert, und (3.) im Weiterleben der Seele (bzw. im Reinkarnations-Modell).⁴¹⁵ Das zweite Grundprinzip theosophischen Denkens, die Evolution, wurde von Blavatsky weniger als physikalische, denn als spirituelle, den geistigen Fortschritt der Menschheit betreffende Entwicklung verstanden; als das große Naturgesetz, das sowohl die natürlichen als auch die übernatürlichen Stufen der Existenz beherrscht.⁴¹⁶ In diesem spirituellen Prozeß wären Kräfte wirksam, die wissenschaftlich noch unerforscht seien und die Naturgesetzen folgten, die zu entdecken der akademisch enggeführten Forschung noch nicht gelungen sei. Das mesmerische Fluidum/der göttliche Atem („divine breath“ schreibt Blavatsky) sei eine solche unerforschte Kraft (Hanegraaff 1996 S. 450f, Hauser 2005, S. 319). Die theosophische Sicht auf die Evolutionstheorie eröffnete neue Möglichkeiten geistesgeschichtlicher Entwicklung: ‘Geist’ wurde von einer statischen und transzendenten zu einer dynamisch-progressiven und immanenten, den universellen Gesetzen der Natur unterliegenden Größe. Innerweltliche Prozesse

⁴¹² Vgl. Hanegraaff 1996, S. 499: Jungs Begeisterung für die Theorien Haeckels; Nipperdey 1988, S. 145: Steiner als Anhänger des Monismus.

⁴¹³ Vgl. Linse 2002, S. 404f: kritische Rezeption und Adaptation des Haeckelschen Monismus.

⁴¹⁴ Zur Geschichte der Theosophie vgl. Bruce F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley/ Los Angeles/London 1980; Jean Overton Fuller, *Blavatsky and her Teachers. An Investigative Biography*, London/The Hague 1988; Linus Hauser 2005, S. 307-331; aus der älteren Literatur vgl.: A. Jeremias, *Buddhistische und theosophische Frömmigkeit*, Leipzig 1927.

⁴¹⁵ Vgl. Marty Bax, *Die Theosophische Gesellschaft*, in: Loers 1995, S. 32-37, hier S. 32 (zu den drei Aspekten des Monismus); zur Rezeption der Reinkarnationlehre: Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999, S. 477-504.

⁴¹⁶ Vgl. Bax 1995, S. 33; Hanegraaff 1996, S. 471, 473f: Konzept einer Evolution des Bewußtseins hin zu zunehmender spiritueller Vollkommenheit; 479ff: Evolutionismus und Theosophie; Wurzeln in der romantischen Naturphilosophie.

mußten nunmehr nicht mehr als Folgen göttlicher Vorsehung betrachtet werden. Gott konnte vom weltexternen „Künstler“ zur kreativen von innen wirkenden spirituellen Kraft, zu einem unbewußt-evolutionär sich entfaltenden kosmischen Prinzip umdefiniert werden (Hanegraaff 1996, S. 480, Hauser 2005, S. 324).⁴¹⁷ Das theosophische Verständnis des Evolutionismus blieb allerdings religiös verankert, war „modern“ ohne ausschließlich naturwissenschaftlich zu sein. Der markanteste Ausdruck dieser spezifischen Form von Wissenschaftlichkeit war wohl die gegen die Darwinsche Deszendenzlehre gerichtete „Naturhistorische Metaphysik“ des Deutschen Paläontologen Edgar Dacqué (1878-1945, vgl. Linse 2002, S. 408). Einem modernen Publikum konnten damit traditionelle Spiritualitätsvorstellungen wie die Lehren von der Prädestination und der Weiterexistenz der Seele nach dem Tod – man denke z. B. an die Übersetzung der indischen Lehre vom Karma und der Wiedergeburt in das Schema der geistigen Evolution (vgl. Klatt 1993, S. 21) – in einer Weise erklärt werden, von der man behauptete, sie sei den Erklärungen des Christentums *und* denen des Materialismus überlegen (Hanegraaff ebd.). Ganz anders als im Falle des normativen Historismus, wie er sich etwa im Werk Harnacks findet (vgl. schon das oben Gesagte), soll also gerade *nicht* das (zeitgenössische kulturprotestantische) Christentum mittels eines theologisch adaptierten Evolutionsschemas als Höchstziel spiritueller Entwicklungen der Religionsgeschichte erwiesen werden (bzw. z. B. Judentum und Katholizismus als welthistorisch überholte Epochen; vgl. Hübinger 1994, S. 174). Es geht umgekehrt in der religionsgeschichtlichen Forschung der Theosophen darum, zu zeigen, daß in diversen religiösen Traditionen (der Fokus lag besonders auf den östlichen Religionen) dieselben universellen Wahrheiten, dasselbe menschheitliche Drängen zu spiritueller Vollkommenheit Ausdruck gefunden haben (vgl. Hanegraaff 1996, S. 448, 452f, 459; vgl. zu den Bezügen zur vergleichenden Religionswissenschaft auch Linse 2002, S. 401).

Auch die Theosophie fand in Mitteleuropa erheblichen Anklang. Die Positionierung der Bewegung im alternativ-spirituellen Spektrum Deutschlands um 1900 ist hinreichend nachgewiesen. Helena Blavatsky besuchte Deutschland erstmals 1885 und gründete hier 1889 eine esoterische Schule (vgl. Hoheisel/Mynarek, Sp. 869f). Eine Schlüsselrolle spielte in der Frühzeit der deutschen Theosophie Wilhelm Hübbe-Schleiden. Bekannt wurde Hübbe-Schleiden auch als Herausgeber des „unerhört sorgfältig und elegant aufgemacht[en]“ Zeitschriften-Rennommiert-Projektes *Sphinx*, das sich hauptsächlich dem Phänomen des Mediumismus widmete – „[v]on den etwa hundertfünfzig Zeitschriften über den Spiritismus, die in Europa und Amerika erschienen, war ‘*Sphinx*’ die einzige, die selbst von den erbittertsten Gegnern jeglichen ‘Okkultismus’ ernst genommen wurde“ (Przybyszewski 1994, S. 124). Er rief 1894 (nach einigen Vorläufergründungen) in Berlin die erste Sektion der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland ins Leben. Aber schon 1897 kam es mit Franz Hartmann (1842-1912), der sich dem Führungsanspruch der Zentrale in Adyar entgegenstellte, neben der weiterbestehenden Deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft zur Gründung der ‘Internationalen Theosophischen Verbrüderung’ (Hoheisel/Mynarek, Sp. 870). Auch Rudolf Steiner gehörte zu den frühen deutschen Theosophen. Er „versprach sich vom östlichen Pfad der Theosophie ein Wiederaufleben der abendländischen Esoterik“ (Linse 2002, S. 395; vgl. zur Wirksamkeit in Deutschland: ders. 1996 S. 194 mit Fußn. 262, vgl. auch Hanegraaff 1996, S. 448). 1902 wurde er Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft. Es kam aber 1912/13 zur Sezession der meisten deutschen Mitglieder mit Rudolf Steiner aus der Theosophischen Gesellschaft, der um diese Zeit die

⁴¹⁷ Inwieweit dieses neue Paradigma teleologischem Denken im Sinne der aristotelischen Geist-Metaphysik verpflichtet ist, kann ich hier nicht untersuchen. Die Überlegung scheint mir aber nicht ganz abwegig zu sein.

Anthroposophische Gesellschaft gründete.⁴¹⁸ Steiner war übrigens für das Verhältnis von Theosophie und Christentum eine Schlüsselfigur und hatte insbesondere an der Ausbildung einer theosophischen, später anthroposophischen Pneumatologie erheblichen Einfluß. Die These, Steiner sei von Anfang an Anthroposoph gewesen und seine Lehren seien daher Abweichungen von der ursprünglichen Theosophie, ist indes nicht haltbar, da sie übersieht, daß die Theosophische Bewegung keineswegs von einer homogenen Gruppe getragen wurde (vgl. Klatt 1993, S. 45). Steiner sah sich in Konkurrenz zu Jiddu Krishnamurti und den Führungsgrößen der Theosophie. Der indische Jüngling Krishnamurti wurde den Theosophen von Annie Besant als der lang erwartete Weltenlehrer und Führer in ein geistiges Zukunftsreich präsentiert. Sein Erscheinen kündige den Beginn eines neuen Zeitalters an und seine Aufgabe sei es, die Menschheit für den Aufstieg in das geistige Zukunftsreich vorzubereiten. Er lehrte, daß die geistige Evolution ein Fortschreiten in Zyklen sei, in dessen Verlauf das Leben eines fernen Tages in einer ätherischen oder anderen Form, vielleicht auch ohne materielle Gestalt, weitergelebt werden würde (vgl. v. Mangoldt 1963, S. 101, 105). Viele Theosophen erblickten in ihm eine Wiederverkörperung des „Christusgeistes“. Steiners gleichgearteter Anspruch war letzten Endes einer der Gründe für den Bruch zwischen ihm und der Theosophischen Gesellschaft (Klatt 1993, S. 96ff; 104: Meinungsunterschiede in der Christologie allein führten nicht zur Trennung). Der Christusgeist wurde von den Anhängern Krishnamurtis im Sinne einer Zweinaturenlehre so verstanden, daß er sich in verschiedenen körperlichen Medien (also nicht etwa nur exklusiv im Körper des Jesus von Nazareth) verkörpern könne. Seine Wiederkehr wurde vor einem indischen Hintergrund als zyklisches Ereignis verstanden, das sich alle 2000 Jahre wiederhole (vgl. Klatt 1993, S. 97). Aufgrund des Fehlens einer exklusiven Bindung des Erscheinens des Christusgeistes an einen heilsgeschichtlichen Zeitpunkt, eine bestimmte Offenbarungstradition und eine bestimmte Person besaß die theosophische Geist-Christologie Anschlußfähigkeit an alle Religionen. Steiner hingegen betonte konfligierend den Exklusivitätsanspruch des Christentums (S. 98), womit er zwar christliche, den Geist betreffende Dogmen nicht übernahm (der Christusgeist wurde mit der neuplatonischen Weltseele identifiziert), aber das Christentum über andere Religionen stellte (S. 99) und ab 1902 auf einer besonderen Beachtung des Christus-Impulses beharrte (S. 257).

Was Steiner unter unmittelbaren geistigen Erfahrungen verstand, hängt eng mit seiner neomythischen Umdeutung der christlichen Pneumatologie zusammen. Er versprach seinen Anhängern als Krönung ihrer Einweihung in die von ihm geleitete Esoterische Schule (eine hermetisch-rosenkreuzerische Loge unter dem Dach der Theosophischen Gesellschaft, deren Mitglieder sich mit der sogenannten Geisteswissenschaft befaßten) vor dem Hintergrund seiner spezifischen Geist-Christologie die „Wiederholung des Paulus-Erlebnisses von Damaskus“ (S. 57). Diese Erfahrung muß man sich nach Steiner als Endpunkt eines langwierigen, auf die übersinnliche Welt zielenden geistigen Erkenntnisprozesses vor dem Hintergrund esoterischer Schulung, geisteswissenschaftlicher Forschung und Einweihung vorstellen. „Eindringend in die geistige Welt sollten die esoterischen Schüler sich selbst und die Dinge an sich erkennen“ (S 22).⁴¹⁹ Jesus wird dabei als einer der Meister angesehen, von dem man nach langer Vorarbeit, die zunächst in einem mittelbaren geistigen Verhältnis zum Meister besteht, dann aber in der direkten Begegnung und Initiation gipfelt, als Schüler angenommen werden kann. Als solche ‘Meister’ können in der Theosophischen Gesellschaft allgemein geistige Wesen, allerdings auch Menschen eines höchsten geistigen

⁴¹⁸ Vgl. Hoheisel/Mynarek 1996, Sp. 870; Zuverlässigere Datenangaben zur Geschichte der deutschen Sektion bietet Klatt, *Theosophie und Anthroposophie – Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846-1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen*, Göttingen 1993, S. 61ff.

⁴¹⁹ Vgl. dazu Rudolf Steiner, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* zuerst in der Zeitschr. *Lucifer Gnosis* 13-28, Berlin 1904/5; Ausgabe Dornach 1975.

Entwicklungsstandes fungieren (S. 55-57) – das können Personen sein, die, mit der Motivation, „anderen auf ihrem spirituellen Weg zu helfen“, auf das Eingehen in das Nirvana verzichten.⁴²⁰ Steiner selbst „verstand sich ... als ein Medium, durch das sein Meister und später der Christusgeist unmittelbar zu den Schülern der Esoterischen Schule sprechen sollte“, bzw. als „Sprachrohr der geistigen Welt“ (S. 85, vgl. 102) und galt als ein inspirierter Seher, „der unmittelbar den geistigen Zustand eines Menschen durch die von ihm ausstrahlende Aura erkannte und genau wußte, wie dieser Mensch sich aus seinen karmischen Verstrickungen zum besten der Menschheitsentwicklung befreien konnte“ (S. 22, 219). Seinen Anhängern sollte das „geistige Auge geöffnet werden“ (ebd.).⁴²¹ Auch ließ er „bei seinen Anhängern durchblicken, daß er auf geistig-übersinnlichem Wege mit der verstorbenen Blavatsky verkehre“ (S. 117, vgl. 229). In einem Brief Hugo Vollraths an Hübbe-Schleiden aus dem Jahr 1911 heißt es, Steiner habe sich stillschweigend im Kreis der Esoterischen Schule selbst als Christus verehren lassen (S. 212). Hübbe-Schleiden konzidierte diesbezüglich zwar: „*Hinter* ihm [Steiner, TA] stehen unbestreitbar ... höhere, *sehr* hohe Geisteskräfte, - sagen wir ‘Meister’“ (S. 95) und gestand ihm 1911 sogar zu, daß durch ihn wirklich der Christusgeist spreche (S. 103), relativierte seine Aussage aber insofern, als er „seine bigotte Intoleranz“ anprangerte, „seine Furcht vor einer Konkurrenz Krishnamurtis, als ob der Christusgeist nicht gleichzeitig durch *Viele* wirken könnte, wie er es in kleinerem Masse ja doch heute sicher tut“ (S. 105, vgl. S. 121). 1912 unterstellte er Steiner, „mit aller Macht die ursprüngliche Richtung der Theosophie abändern [zu wollen] und dies lediglich zu dem Zweck, um selbst Alleinherrscher im Reiche der Geisteswissenschaft zu werden“ (S. 118). An diesen Punkt lassen sich einige Bemerkungen zum Verhältnis von Theosophie und liberaler Theologie anschließen:

- Theosophie und liberale Theologie

Es bestanden durchaus Beziehungen zwischen der liberalen Theologie (indirekt auch der RGS) und der Theosophie. Sie wurden in einem soziologischen Netzwerk geknüpft, in dem persönliche Kontakte bedeutsamer waren, als eine dezidierte persönliche Zuordnung zur Institution der Theosophie, weswegen solche Kontakte auch nicht als Loyalitätsbekundungen gegenüber der umstrittenen Helena Blavatskys verstanden werden können. Das Aufkommen der Theosophie nahm man innerhalb des Kreises der RGS bzw. der liberalen Theologie zum Anlaß, Selbstkritik an einem auf die Theologie fixierten Christentum zu üben, welches den Bedürfnissen nicht gerecht werde, die im Zuspruch für die Theosophie zum Ausdruck kämen. Man nahm damit die Kritik von Theosophen wie Wilhelm Hübbe-Schleiden auf, der als einer der führenden deutschen Theosophen – im Gegensatz zu Helena Blavatsky (an der er übrigens Kritik übte⁴²²) – auch bei einigen liberalen Theologen, darunter Rudolf Otto, hohes Ansehen genoß. Hübbe-Schleiden notierte 1895 während eines Indienaufenthaltes, der ihn in seiner spirituellen Entwicklung weiterbringen sollte und Anlaß gab zur Vergleichung von Christentum und Theosophie, in seinem Tagebuch: „Was dem *Christentum* bis heute fehlt, ist eine *allgemeinere Vergeistigung* auf Grundlage *systematischer Erkenntnis* und *praktischer Schulung* durch *theosophische Metaphysik* und *Mystik*.“⁴²³ In einem Eintrag von 1896 wurde er noch deutlicher: „Die *orthodoxen Theologen* sind blödsinnig dumm, Idioten und die *freisinnigen* sind materialistisch einseitig und ohne mystische Erfahrung. // Beide handeln nur mit den Waaren Anderer, mit den Worten der Bibel, die Anderen vom Geiste Gottes inspiriert

⁴²⁰ Klatt 1993, S. 173; Vgl. Steiner 1975 (1904/5), S. 150.

⁴²¹ Vgl. Steiner 1975 (1904/5), S. 18, 49, 55 u. ö.

⁴²² Vgl. Klatt 1993, S. 63. Stanislaw Przybyszewski überliefert, „er verhielte sich ihr gegenüber ablehnend und sehr skeptisch und behauptete, sie habe den Okkultismus stark in Mißkredit gebracht...“ (1994, S. 131).

⁴²³ Siehe Klatt 1993, Zit. S. 48 Zur Person Hübbe-Schleidens: S. 14ff.

sind. Die *Mystiker* allein produciren in ihren Inspirationen *neue Offenbarungen* des Gottesgeistes und erfahren, *was Gott ist und was nicht*“ (a. a. O., S. 47f). Genau diesen Standpunkt spiegeln auch z. B. die einschlägigen Artikel der ersten RGG-Auflage wider. Insbesondere die Mystik müsse wieder in ihr Recht gesetzt werden, heißt es dort.⁴²⁴ Die Gründung von Sektionen der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland wird in der ersten RGG-Auflage bemerkenswert objektiv und ohne negativen Kommentar – mithin deutlich anders als die spiritistischen Vereinigungen – dargestellt.⁴²⁵ Die Theosophie wird dabei, wie gesagt, durchaus nicht zwangsläufig mit der Blavatskyschen Richtung identifiziert. Dieser auffallende Befund legt bisher wenig beachtete engere Kontakte zwischen der RGS und der Theosophie nahe. Eine Spur führt zu Rudolf Otto und seinen Kontakten zu Hübbe-Schleiden. Er lernte Hübbe-Schleiden 1901 als dreißigjähriger Licentiat der Theologie in Göttingen kennen. Die Aufzeichnungen im Nachlaß Hübbe-Schleiden bezeugen Ottos nachhaltiges Interesse an der Theosophie – so wie sie vom Herausgeber der *Sphinx* vertreten wurde. Otto machte anscheinend über Jahre regelmäßige Besuche bei dem angesehenen Privatgelehrten und bei anderen Theosophen – was durch die Beinahe-Nachbarschaft der beiden in Göttingen gefördert wurde. Auch Hübbe-Schleiden Bibliothek stand Rudolf Otto stets offen.⁴²⁶

Vergleichbare private Kontakte vermittelte in Berlin die Theosophin Edith Andreae, eine Schwester von Walther Rathenau. Sie stand mit Hübbe-Schleiden in regem Austausch (vgl. Klatt 1993, S. 31, 45, 55). In ihrem Salon führte sie, ganz im Sinne eines der Hauptziele der Theosophischen Gesellschaft, sich der Erforschung bisher unbekannter Naturgesetze und physikalischer Kräfte unter religionswissenschaftlichen Fragestellungen zu widmen, Vertreter der Natur- und Geisteswissenschaften sowie aus dem Bereich der Kultur und Religion zusammen. Zu den Besuchern gehörte auch Adolf Harnack – neben Leo Baeck, Helmuth von Glasenapp, Hermann Graf Keyserling, Carl Gustav Jung, Albert Einstein, Max Planck, Stefan George, Reiner Maria Rilke, Hugo von Hofmannsthal, Thomas Mann, Gerhard Hauptmann, Max Reinhardt, Max Liebermann und vielen anderen Zelebritäten. Daß sie als eine der leitenden Persönlichkeiten der deutschen Theosophie auch Annie Besant, sowie Jiddu Krishnamurti und Rudolf Steiner empfing, versteht sich fast von selbst.⁴²⁷ Ihr Salon ist ein gutes Beispiel für die Durchlässigkeit der Milieus, bzw. für den informellen Austausch zwischen den Milieus der bürgerlich-akademischen Oberschicht und okkulten bzw. theosophischen Zirkeln. Es handelte sich, wie gesagt, um gesellschaftliche Kontakte, die *kein* explizites „Bekenntnis“ der Teilnehmer zu theosophischen Institutionen, Grundlehren oder Persönlichkeiten erforderten. Die Tochter von Edith Andreae, Ursula von Mangoldt, konnte in dieser Atmosphäre ein Weltbild zwischen den Koordinaten Christentum liberal-protestantischer Prägung (Theologiestudium u. a. bei Adolf Harnack und Promotion zum Dr. theol.), Okkultismus und Parapsychologie, Hinduismus und Buddhismus, Natur- und Geisteswissenschaften entwickeln (vgl. dies. 1963, S. 172ff).

⁴²⁴ Vgl. W. Bruhn, Art. *Theosophie*, RGG, 1. Aufl., Bd. V (1913); Sp. 1209-1214, hier 1213f.

⁴²⁵ Vgl. Otto A. Penzig, Art. *Theosophische Gesellschaften*, a. a. O., Sp. 1215-1216.

⁴²⁶ Siehe Klatt 1993, S. 47f. Die Frage, ob dieser Kontakt mit der Theosophie Einfluß auf Ottos Religions- und Mystikverständnis hatte, das oberflächlich betrachtet eine Nähe zu den oben angeführten Ansichten Hübbe-Schleiden aufweist (Otto beklagte ja, wie Hübbe-Schleiden, ein Erfahrungsdefizit der Theologie), wird von Klatt nicht weiterverfolgt. Auch Hakl 2001, S. 99 vermerkt, daß noch unerforscht sei, wie tief die Bekanntschaft Ottos mit der Theosophie Einfluß auf sein Denken nahm. Forschungen hierzu vermißt man in der Tat schmerzlich. Besonders interessieren würde die Frage, worin denn *die persönliche Religiosität* Rudolf Ottos (und auch anderer Theologen aus dem Kreis der RGS) bestand, die ja allesamt Vieles über die individuelle religiöse Erfahrung im Kontrast zur theologischen Lehre geschrieben haben.

⁴²⁷ Siehe dazu die Erinnerungen der Tochter Ursula v. Mangoldt, *Auf der Schwelle zwischen gestern und morgen. Begegnungen und Erlebnisse*, Weilheim 1963, S. 69ff, 100-107, 130-149. Zu Edith Andreae auch die Darstellung bei Bochinger 1995, S. 154f.

Wenn man nach weiteren, bisher wenig beachteten Kontakten zwischen Vertretern der liberalen Theologie und der Theosophie Ausschau hält, wird man auch im Umfeld der Eranos-Tagungen in Ascona-Moscia fündig. In ersten Ansätzen ist die Vernetzung von Wissenschaftlern aus dem Umfeld der RGS mit der Vorgeschichte der Eranos-Tagungen von Hans Thomas Hakl erforscht worden.⁴²⁸ Ein Vorläufer dieser Zusammenkünfte war die 1920 in Darmstadt von Graf Keyserling gegründete Schule der Weisheit (vgl. Hakl 2001, S. 74f). Belegt ist die Mitwirkung von Ernst Troeltsch an deren Tagungen (ebd.). Hartmut Ruddies vertritt die These, daß Troeltsch sich unter dem Eindruck des Scheiterns seiner Bemühungen, zu einer volksgemeinlich-religiösen Integration der Gesellschaft beizutragen und angesichts des Heraufkommens neuer theologischer Strömungen wie der dialektischen Theologie, die den protestantischen Liberalismus überholten, zusehends solchen außerkirchlichen Kreisen und „geistigen Bündeln“ zuwandte.⁴²⁹ Er habe sich davon eine Reform der protestantischen Kirche von außen versprochen – quasi durch „eine Sammlungsbewegung aller freien, im weitesten Sinne religiösen Kräfte innerhalb und vor allem außerhalb der Kirchen, die in einer nicht mehr einlinig an den Volkskirchen, sondern mehrlinig an einer Vielzahl von gesellschaftlichen Ansatzpunkten orientierten Strategie die religiösen Kräfte des modernen Protestantismus mit der modernen Gesellschaft zusammenbringt“ (a. a. O. S. 172). Eine Antwort auf die Frage, ob die Kontakte Ernst Troeltschs zu außerkirchlichen Weltanschauungsbündeln (eine Frage die sich auch im Kontext seines Wechsels auf einen philosophischen Lehrstuhl in Berlin stellt) eine Abkehr von der Theologie bedeuteten, steht bisher noch aus. Die diesbezüglich notwendigen Untersuchungen und Überlegungen dürften sich natürlich nicht von dem Anliegen leiten lassen, Troeltsch zu einem für unsere Gegenwart bedeutsamen „Kirchenvater“ zu stilisieren. Es dürfte allerdings schwer fallen, ihn in eine positive Beziehung zur Theosophie zu bringen. Über die Theosophische Gesellschaft äußerte er sich noch 1922 (S. 588) skeptisch.

Doch sollten auch in dieser Frage Gemeinsamkeiten auf der Ebene der kognitiven Prämissen und der „Familienähnlichkeiten“ religiöser Probleme *unterhalb* der Diskursebene Beachtung finden. Oben wurden drei Grundannahmen benannt, um die das theosophische spirituelle Denken kreist: (1.) Die Emanation des Geistes in die Materie, (2.) der Gedanke einer spirituellen Entwicklung, die ‘Natur’ in ‘Geist’ transformiert sowie (3.) die Annahme der Weiterexistenz eines geistigen Persönlichkeitsteiles durch Wiederverkörperung. Troeltsch stellte – wie viele Theosophen – zu diesen Problemen Überlegungen an, die biblisch-dogmatische Grenzen überschreiten und sich stattdessen an Plausibilitätsüberlegungen im Rahmen der kognitiven Möglichkeiten seiner Epoche orientieren, und die insofern am allgemeinen Variationsfeld spirituellen Gedankenguts teilhaben. Hier wird ein weiteres Mal die Frage nach den geisttheoretischen Grundlagen von Troeltschs Denken berührt, insbesondere die Frage nach der Reformulierung *derjenigen* biblischen Vorstellungen, die unter den kognitiven Bedingungen der Moderne nicht mehr plausibel waren. Solche Fragen werden in einem RGG-Artikel von 1910 zur *Eschatologie* (IV. *Dogmatisch*, Bd. 2, Sp. 622-632) virulent. Troeltsch war sich bewußt: Gäbe es keine Evolution des Geistes und keine allgemeine Entwicklungstendenz zur Vergeistigung der materiellen Natur, was die Möglichkeit einschließt, daß „alle Naturkörper vielleicht nur Leiber von werdenden Geistern sind“ (Sp. 628), würde dem liberal-protestantischen Modell der ‘Persönlichkeit’, verstanden als Wechselwirkungsbeziehung zwischen göttlichem und natürlichem Geist, eine entscheidende kognitive Fundierung fehlen. Der Gedanke der postmortalen Weiterexistenz

⁴²⁸ Hans Thomas Hakl, *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten 2001.

⁴²⁹ *Soziale Demokratie und freier Protestantismus. Ernst Troeltsch in den Anfängen der Weimarer Republik*, in *Troeltsch-Studien* 3, Gütersloh 1984, S. 145-174, hier S. 171-174.

der Persönlichkeit wäre dann gegenüber dem Evolutionsdenken nicht mehr plausibel. Zunächst muß der „Durchbruch“ der „bloß unvergeistigte[n] Naturseele ... in die Geistes- und Persönlichkeitssphäre erfolgt“ sein (Sp. 629), und zwar im Zuge einer Art evolutionstheoretisch überformter „Emanationskosmologie“, die als erste Wirkung des Ausströmens des göttlichen Geistes in die Materie hinein „Pflanzengeister“ und „Tiergeister“ entstehen läßt. Die Unsterblichkeit der Persönlichkeit ist also der Abschluß und Höhepunkt eines kosmischen Vergeistigungsprozesses der Natur. Die bis in das Jahr 1907 zurückreichenden Belege aus Werken Troeltschs sind bei Helmut Zander versammelt (1999, S. 520-522, vgl. S. 637) und werden dort im Blick auf die Stellungnahme Troeltschs zur Seelenwanderungsfrage zugespitzt. Zander fällt auf, daß bei Troeltsch im Zusammenhang dogmatischer Überlegungen zur Eschatologie bemerkenswerterweise die Vorstellung der christlichen Heilsgeschichte nicht vorkommt (ebd. S. 521), stattdessen aber „eine Kosmologie, die im vorbewußten Bereich repetitive, vitalistisch eingefärbte Entwicklungen annimmt.“ Anstelle des traditionell-christlichen Unsterblichkeitsgedankens finde sich ein „postmortales Entwicklungsprogramm“ (S. 522). Bemerkenswert ist im Hinblick auf eine historische Epistemologie auch, daß Troeltsch im Rahmen theoriethoretisch offenen rationalen Argumentierens (also ohne den Offenbarungston, der theosophische Texte häufig auszeichnet) Plausibilitätsabwägungen durchführen kann. Dieses Denken im Konjunktiv ermöglicht es ihm, Sympathie für Vorstellungen aufzubringen, die er sonst ablehnt, etwa monistische Energiemodelle („Wiederkehr der unvergeistigten Naturseele im Energievorrat der Natur“), buddhistische Reinkarnationsvorstellungen (die er in den Gedanken eines geistigen Reifungsprozesses des Menschen nach seinem Tod transformiert) oder eine Interpretation von ‚Erlösung‘ als „Rückverwandlung der Natur und Kreatur in den Geist“. Zurecht betont Zander allerdings auch, daß es sich hierbei um Grenzpositionen von Troeltschs Denken handelt (ebd.). Seine eigentliche Theologie fundiert Troeltsch auf anderen Bausteinen, so z. B. auf den oben dargestellten Erwägungen zur Absolutheit des Christentums.

Doch zurück zu den Bemerkungen zum Eransos-Kreis. Wichtige Impulse, die zur Gründung des Eranoskreises führten, gingen von Theosophen aus (Hakl 2001 S. 53-63). Die frühen Zusammenkünfte in Ascona können als Höhepunkt von Bestrebungen gelten, die die „Begegnung von Esoterik und Wissenschaft“, eine Versöhnung akademischer Wissenschaft mit theosophischen Religionsforschungen anstrebten. Die religionshistorischen Forschungen von Theosophen konnten durchaus allgemeinem akademischen Niveau entsprechen (vgl. ebd. S. 164f). Der Indologe Max F. Müller hat die Vermittlungsfunktion der Theosophischen Gesellschaft zwischen östlichen und westlichen Religionen – trotz seines Ärgers über Blavatskys Fehlinterpretationen indischer religiöser Texte – wohlwollend kommentiert (Bochinger 1995, S. 44). Das Theosophische Verlagshaus in Leipzig erwarb sich z. B. Verdienste auf dem Gebiet der Edition wichtiger religionsgeschichtlicher Quellen (bei aller Zurückhaltung, die offenbar gegenüber dem Leiter des Verlages, Hugo Vollrath, geboten ist; vgl. Klatt 1993, S. 109f u. ö.). Manche der frühen Veröffentlichungen dieses Verlags stellen bis heute gültige wissenschaftliche Ausgaben dar. Dazu gehört etwa die bis jetzt einzige deutsche Übersetzung der *Geheimlehren* des Jamblichus (*De mysteriis Aegyptorum*) von Theodor Hopfner aus dem Jahre 1922 – einem Werk, dessen Gegenstand (Wesenheit, Energien und Wirkungen verschiedener Geistwesen und die unterschiedlichen Merkmale ihrer Erscheinungsformen, in denen sie ekstatisch-visionären Theurgen sichtbar werden) ein Zentrum des theosophischen Forschungsinteresses bildete, was etwa Rudolf Steiners Texte belegen. Die Gründerin des Eranos, Olga Fröbe-Kapteyn, zeigte wiederum lebhaftes Interesse an akademischen religionsgeschichtlichen Forschungen. Aber ohne die alternative „spirituelle Frühgeschichte“ von Olga Fröbe-Kapteyn und ihre vielfältigen Beziehungen zu esoterisch-okkultistischen Kreisen bleibt das Phänomen Eranos nur halb verstanden. Eine Beeinflussung

durch theosophische Gedanken ist sehr wahrscheinlich (Hakl 2001, S. 55). Ihr schwebte die Gründung eines spirituellen Zentrums bzw. einer „School of Spiritual Research“ vor, die „esoterische Denker und okkulte Forscher aller Gruppierungen“ versammeln und sich dem Studium „der Theosophie, der Mystik, der esoterischen Wissenschaften und Philosophien sowie aller Formen des spirituellen Forschens“ widmen sollte (ebd. S. 57, vgl. 58). Der *Report of First Session* macht dies Anliegen deutlich: „Vor allem versuchen wir, daraus ein Zentrum zu schaffen, in dem die Qualität der Sprecher so hoch und die Botschaft so praktisch ist, jedoch auch so voller spiritueller Vorgaben ist, daß es als ein Brennpunkt auf der physischen Ebene für jene subjektiven Kräfte und geistigen Führer der menschlichen Rasse dienen möge, die angestrengt an der Besserung der Menschheit arbeiten“ (ebd. S. 59). Wir können nur darüber spekulieren, wie sich die früh verstorbenen Religionsgeschichtler der ersten Generation zu diesem Programm verhalten hätten. Der 1937 verstorbene Rudolf Otto macht in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Seine früheren Kontakte zu führenden Theosophen um das Jahr 1900 fanden in den zwanziger und dreißiger Jahren in der Bekanntschaft zu Olga Fröbe und ihrem Kreis eine Fortsetzung. Auch sein schon früh gewecktes Interesse an parapsychologischen Untersuchungen spiritistischer Phänomene setzte sich bis in diese Zeit fort. (Hübbe-Schleiden war für Otto in dieser Beziehung der richtige Ansprechpartner, galt er doch als einer der ersten Förderer der experimentalpsychologischen Erforschung des Mediumismus in Deutschland. Später versorgte Olga Fröbe Otto mit parapsychologischer Literatur, vgl. Klatt 1993, S. 20; Hakl 2001, S. 99.) Von Otto soll, vielleicht in Anlehnung an den Heidelberger Eranos-Kreis von 1904, die Anregung zur Namensgebung der Tagungen in Ascona gekommen sein und er war auch an den Planungen für die Tagungen ab 1933 beteiligt (ebd. S. 92-99).⁴³⁰ Die Kontaktaufnahme Olga Fröbes fiel in eine Zeit der intensiven Beschäftigung Ottos mit den Religionen Indiens und Chinas. 1926 hatte Otto seine *West-östliche Mystik* veröffentlicht. Auf einer Indienreise lernte Otto die zweite Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft, Annie Besant kennen. Auch mit Jiddu Krishnamurti ist er anscheinend in Kontakt getreten. Die Theosophie übte in ihrer Frühzeit also großen Einfluß auf das kulturelle Leben in Deutschland aus.

Ihren größten, heute noch sichtbaren Einfluß übte die Theosophie indes auf einem Gebiet aus, wo man theosophische Impulse zunächst nicht erwartet: im Bereich der künstlerischen Avantgarde (vgl. Linse 2002, S. 408). Es gehörten auffallend viele Künstler zur Theosophischen Gesellschaft.⁴³¹ Ich verweise für weitere Informationen über die Theosophie daher auch auf den Abschnitt über die Auseinandersetzung mit Geist(wesen)vorstellungen in der Kunst um 1900.

Historisch-epistemologische Analyse

- Der Spiritismus und die Theosophie als Parapsychologie

Als Überleitung zu historisch-epistemologischen Fragestellungen sollen im Folgenden zunächst Aspekte der frühen Parapsychologie thematisiert werden. Der Begriff wurde in Hübbe-Schleidens Zeitschrift *Sphinx* von Max Dessoir erstmals verwendet. In diesem Kontext ist noch einmal auf die Differenzierungen zwischen dem experimentalpsychologisch interessierten Spiritismus und der Theosophie zurückzukommen. Die moderne Theosophie war ebenso fasziniert von den Erkenntnissen der zeitgenössischen Naturwissenschaften wie einige Spiritisten. Ihr jeweiliges erkenntnistheoretisches Fundament waren nicht die

⁴³⁰ Lit: Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity – An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophie of Religion*, Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, hrsg. von Otto Kaiser, Bd. 293 (2000).

⁴³¹ Vgl. die Beiträge in Loers 1995, bes.: Marty Bax, *Die Theosophische Gesellschaft*, S. 32-37; Walter Kugler, *Wenn der Labortisch zum Altar wird – Die Erweiterung des Kunstbegriffs durch Rudolf Steiner*; Marty Bax, *Theosophie und Kunst in den Niederlanden 1880-1915*, S. 282-294.

Dogmatiken des Glaubens, sondern das wissenschaftliche Studium (vgl. Bax 1995, S. 32). In dieser Hinsicht ist eine klare Trennung zwischen Spiritismus und Theosophie also nicht möglich – zumal weder der Spiritismus noch die Theosophie als homogene Erscheinungen und Organisationen im Deutschland um 1900 zu fassen sind. Im Umkreis der deutschen Theosophie finden wir etwa auch bedeutende Spiritisten wie Carl du Prel (Klatt 1993, S. 62), und umgekehrt sind viele Angehörige der Theosophischen Gesellschaft (auch nach dem Spiritismus-Verdikt der Blavatsky⁴³²) „nicht abgeneigt, auf spiritistischem Wege mit Verstorbenen in Verbindung zu treten“.⁴³³ Spiritisten und Theosophen verbindet die dem Anspruch nach wissenschaftlich-experimentelle Erforschung spiritistischer Phänomene. Im Rahmen der Theosophie soll deren Studium „den Primat des Geistigen als Wesenskern des Menschen untermauern...“ (Klatt 1993, S. 19f). Die erste Theosophische Gesellschaft in Deutschland (in der auch du Prel mitwirkte), verstand sich als erste esoterische Organisation der deutschen Mystik mit dem Ziel der Zivilisierung des Spiritismus (ebd. S. 260). Man war in diesen Kreisen bestrebt, sich durch die Orientierung an wissenschaftlichen Organisationen wie der englischen Society for Psychical Research und ihren rationalistischen Prinzipien als gleichsam ‘wahre’ Spiritisten und Theosophen, als ernstzunehmende Theoretiker der zugrundeliegenden Phänomene darzustellen.⁴³⁴ Nach dem Vorbild der englischen Wissenschafts-Kommissionen zur Erforschung parapsychologischer Phänomene wollte man die vorbehaltlose experimentelle Überprüfung der zugrundeliegenden Phänomene betreiben. „Deren Aufgabe es war“ (wie Przybyszewski in seinen Erinnerungen über die Society for Psychical Research schreibt), „ohne irgendwelche Vorurteile die mystischen, vielmehr die okkulten Erscheinungen der Menschenseele im weitesten Umfang zu erforschen ..., dieses geheimnisvolle Leben der Seele ohne Mitwirkung der Sinnesorgane, dieses Leben, das sich in der Hypnose, im Somnambulismus, hauptsächlich aber im Mediumismus enthüllt...“ (1994, S. 123). Mitglieder dieser Kreise lehnten konsequent den spektakulären Aspekt des Spiritismus ab, wie er sich in ‘Schauspielen’ manifestierte, und präferierten dagegen alle auf höhere Erkenntnis und Selbstvervollkommnung bezogenen Merkmale spiritistischer Diskurse.⁴³⁵ Aber auch die Theosophie der Blavatsky wird der Kritik ausgesetzt. Hierfür steht z. B. S. Przybyszewski (1994, S. 127). Spiritismus und Theosophie münden in einen weitergefassten Okkultismus. Wie oben schon gezeigt, bildeten naturwissenschaftliche Entdeckungen des 19. Jahrhunderts hierfür Anknüpfungspunkte.

Es gilt, die Faszination der Parapsychologen für Entdeckungen der zeitgenössischen Naturwissenschaft und deren eigenen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit historisch-epistemologisch zu untersuchen. Bezugspunkt für die faszinierende Wirkung der modernen naturwissenschaftlichen Entdeckungen auf die Spiritisten und Theosophen war die mit diesen Entdeckungen verbundene Einsicht in die „Begrenztheit der unmittelbaren Wahrnehmung der Welt um uns“ (Marie Curie). Die Röntgenstrahlen, die Radioaktivität oder elektromagnetische Wellen waren für die normale menschliche Wahrnehmung bisher ungeahnte und unzugängliche physikalische Phänomene. Die Spiritisten und Theosophen ermunterte die Vorstellung einer unsichtbaren Natur, in der verborgene Wellen und Schwingungen pulsieren, zu weitergehenden Spekulationen: Röntgenstrahlen und Radium ließen die Existenz einer bisher verborgenen Astralwelt erahnen, so Annie Besant und C. W. Leadbeater in ihrem Buch

⁴³² Vgl. dies., *Der Schlüssel zur Theosophie. Eine Darstellung der ethischen, wissenschaftlichen und philosophischen Lehren der Theosophie, für deren Studium die Theosophische Gesellschaft gegründet wurde*, Adyar 1995 (engl. 1889), S. 50-59.

⁴³³ So Klatt (1993, S. 20) über Hübbe-Schleiden; vgl. S. 52f, 55.

⁴³⁴ Vgl. dazu z. B. die Bemerkungen von Przybyszewski (1994, S. 123ff) und Sawicki 2002, S. 348. Zu den englischen Psychological Societies vgl. Hauser 2005, S. 259-262.

⁴³⁵ Die Theosophie war elitär und sprach insbesondere das gebildete Bürgertum an, vgl. Sawicki 2002, S. 351f.

Gedankenformen von 1908 (S. 1). Röntgenstrahlen wurden als Medium zu dieser unsichtbaren Welt verstanden und mit „mediumistischen Phänomenen“ ineins gesetzt.⁴³⁶ So übten die modernen Entdeckungen der empirischen Physik in der Theosophie Einfluß auf die fortschreitende Transformation der Ansichten über das Verhältnis von Geist und Materie aus. Für Besant und Leadbeater sind die neu entdeckten physikalischen Phänomene „Bestätigung ihrer Annahme hochempfindlicher Phänomene, die jenseits des Erkenntnisbereichs des Materialismus und der konservativen positivistischen Wissenschaften lagen“ (ebd. S.14). Ähnlich betrachtet man die zeitgenössische Chemie.⁴³⁷ Damit überschneiden sich die kognitiven Prämissen dieser Theosophen und ihr Erkenntnisinteresse mit dem, was im Spiritismus-Abschnitt etwa über den Okkultisten Przybyszewski gesagt wurde.

Das Übergangsfeld zwischen empirischer und spekulativer Wissenschaft war im 19. Jahrhundert noch sehr weit (vgl. allgemein Hauser 2005, S. 301-306). Ein Beispiel war der in der Physik des 19. Jahrhunderts viel diskutierte Äther: Nach damaliger Auffassung eine geheimnisvolle, den ganzen Kosmos erfüllende Substanz, in der sich z. B. elektromagnetische Wellen ausbreiten oder Atome wirbeln können. Auch in der akademischen Physik war der Äther vor Einstein ein spekulatives Postulat. Neben vielen Physikern setzte auch Darwin die Existenz einer solchen physikalischen Größe voraus (vgl. Pulte, in: Engels 1995, S. 105-146, hier 115). Blavatsky postulierte auf der Grundlage dieser Anschauungen⁴³⁸ die Existenz eines „unsichtbaren Universums ... jenseits der wissenschaftlichen Wahrnehmung“ (Stewart und Tait, zit. in Blavatsky 1877, I, S. 188). Konsequenz der theosophischen Interpretation des Fortschrittes der Wissenschaften waren häufig kurzschlüssige Assoziationen wie z. B. zwischen Telegraphie und Telepathie (ebd. S. 182-185, 280), später auch zwischen Röntgenstrahlen und Hellsichtigkeit. Man näherte sich den neu entdeckten Phänomenen von einer hermetisch-okkultistischen Weltsicht aus und nicht von einer wissenschaftstheoretischen Basis. Die ‘Astralwelt’, die ‘Weltseele’ oder das ‘Weltpneuma’ gehören zum Wissensbestand der Hermetik.⁴³⁹ Der Äther und das Fluidum wurden in der metaphysischen Tradition als Medien des göttlichen Geistes identifiziert (vgl. z. B. Kardec 1999, 27). Das erkenntnisleitende Interesse Blavatskys war die Prüfung modernen Wissens unter dem Aspekt, ob es die Gültigkeit „uralten Wissens“ (1877, S. 134) und damit gleichzeitig die eigene antimaterialistische Einstellung bestätigen könne. Wichtige erkenntnistheoretische Paradigmen der vorkantianischen Metaphysik blieben weiterhin leitend. Von den neuentdeckten Phänomenen versprach man sich „Rückenstärkung“. Was man unter Rückgriff auf neue empirische Verfahren wie die Röntgenphotographie bestätigt glaubte, waren monistisch überformte Grunddogmen der Metaphysik: Zunächst die Annahme einer außersensorischen Realität hinter den sichtbaren Erscheinungen, an deren Existenz man einfach glauben mußte⁴⁴⁰ – eine Variante der spekulativen Metaphysik, die Kant der *Kritik der reinen Vernunft* unterwarf. Sodann das Grunddogma einer (unter der Bedingung, daß man

⁴³⁶ Vgl. Linda D. Henderson, *Die moderne Kunst und das Unsichtbare*, in: Loers 1995, S. 13-31, hier S. 27.

⁴³⁷ Vgl. Besant/Leadbeater, *Okkulte Chemie. Eine Reihe hellseherischer Beobachtungen über die chemischen Elemente. Atomlehre*, Leipzig 1908.

⁴³⁸ Vgl. z. B. Balfour Stewart und Peter Guthrie Tait's Buch *The Unseen Universe, or Physical Speculations on a Future State*, London 1875, in dem die These vom Äther als „Brücke in ein unsichtbares Universum“ vertreten wird.

⁴³⁹ Zur Gleichsetzung von Äther und ‘Weltseele’ etc. vgl. *Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theologie*, 1877, Bd. I, S. 129f, 134. Der Äther und eine ebenfalls diskutierte ‘vierte Dimension’ (Bezeichnung einer höheren, nicht sichtbaren Dimension des Raumes) wurden in der idealistischen Philosophie u.a. als Ort von Platons Ideenwelt erwogen.

⁴⁴⁰ Auch der Äther und die vierte Dimension des Raumes waren solche Glaubenssätze. Erst durch die Relativitätstheorie wurde die Fiktionalität der letzteren Theorie erwiesen.

die Dinge unter Vermeidung von Sinnestäuschungen nur genau beobachtet) *erkennbaren* Wirklichkeit. Die durch die Physik offenkundig gewordene Unzulänglichkeit der Wahrnehmung wurde zur Begründung für das Streben nach höheren Formen der Erkenntnis, die die Erkenntnis der Wahrheit hinter der Welt des Scheins ermöglichen. Mit den höheren Bewußtseinszuständen, die Theosophen für sich in Anspruch nahmen, glaubte man, das Unsichtbare sichtbar machen zu können.

Die experimentellen Möglichkeiten der Parapsychologie faszinierten im Blick auf die Frage nach der Existenz eines Geisterreiches auch die wilhelminische Universitätswissenschaft. Ein Beispiel hierfür ist der Fall des amerikanischen Arztes und spiritistischen Mediums Henry Slade, der 1877 von Leipziger Professoren untersucht wurde (vgl. Sawicki 2002, S. 299ff). Die beteiligten Wissenschaftler urteilten jedoch überwiegend skeptisch (vgl. Sawicki, S. 301). Die bedeutendsten Ausnahmen waren der Professor für Astrophysik Friedrich Zöllner, der von der heutigen Parapsychologie als einer ihrer Gründerväter reklamiert wird (ebd. S. 305, vgl. 305) und C. G. Jung, der sich bereits vor dem Jahr 1900 in seinem Studium und in seiner Dissertation mit medialen Phänomenen beschäftigte – ein Interesse, das lebenslang bestehen blieb.⁴⁴¹ In diesem Übergangsfeld zwischen empirischer und spekulativer Wissenschaft trifft man neben den vorbezeichneten erkenntnistheoretischen Prämissen auf verschiedene Positionen, die von der Hypothese der Existenz autonomer handlungsfähiger Geistwesen bis zur Bestreitung dieser Geisterhypothese reichen (was aber die Beibehaltung von Grundsätzen der Metaphysik nicht ausschloß). Ein Beispiel für die letztere Position war der im Spiritismus-Abschnitt dargestellte Ansatz von Przybyszewski. Für diese Position steht z. B. aber auch der Philosoph Eduard von Hartmann, der sich zeitweilig mit dem Spiritismus beschäftigte und seine Auffassungen hierzu in der kleinen Schrift *Der Spiritismus* (Leipzig 1885) veröffentlichte. Der Kern seiner Spiritismus-Theorie war – auf einer Linie mit seiner *Philosophie des Unbewußten*⁴⁴² – die Bestreitung der Personalität der in Erscheinung tretenden Geister. Von Hartmann war allerdings auch zur Selbstkritik an seinen metaphysischen Ansichten fähig.⁴⁴³ Die Erforscher spiritistischer Phänomene ermahnt er im Occamschen Sinne, nur das notwendige Minimum an Erklärungsprämissen anzusetzen: „Man soll ... so lange als möglich bei Ursachen, deren Existenz durch die Erfahrung oder zweifellose Schlüsse verbürgt ist, stehen bleiben, und nicht ohne Not zu solchen Ursachen greifen, deren Existenz zweifelhaft oder unerwiesen ist... Man soll ... so lange als möglich mit natürlichen Ursachen auszukommen suchen und nicht ohne dringende Not zu übernatürlichen greifen“ (1885, S. 118). U. a. in Bezug auf Fälle wie den des Mediums Slade meint von Hartmann: „Die fraglichen Erscheinungen sind nur durch eine Polarität der Nervenkraft nach Analogie der Reibungselectricität erklärbar“ (S. 39). Er ist überzeugt, „dass das Medium selbst der unbewusste Producent der Phänomene“ sei (S. 110, zur Geisterhypothese S. 106). „So läutert sich die Hypothese der unmittelbaren Geisterwirkungen zu derjenigen einer ausschließlich durch das Medium vermittelten Geisterwirkung“ (S. 111). Auch gegen die Ätherthese, die Od-Theorie usw. ließe sich dies Argument der Sparsamkeit bei der Ansetzung von Prämissen anwenden. Das Beispiel Zöllner macht indes deutlich, daß auch die frühen ‘Parapsychologen’, soweit sie auf der Geisterhypothese beharrten, in der akademischen Welt diskreditiert waren. Sie konnten, wie S. Przybyszewski bemerkt, zu ihrer Zeit in der Außensicht als Wahnsinnige gelten (1994, S. 126). Das Interesse der Universitätswissenschaft an spiritistischen Experimentierfeldern hält

⁴⁴¹ Vgl. Hakl 2001, S. 88 mit weiterer Literatur zu Jungs spiritistischen und magischen Forschungen. U. a. soll er sich für Publikationen auf dem Gebiet der ritual- und Sexualmagie (Aleister Crowley) interessiert haben.

⁴⁴² Zur These der hellseherischen Dimension des Somnambulismus dort Bd. 1, S. 92f, 314, 444, 454, 457, 465.

⁴⁴³ Vgl. schon die zuerst 1872 unter einem Pseudonym veröffentlichte, an den Naturwissenschaften orientierte Kritik *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie*, Berlin 1877(2).

bis heute an. So sind etwa telekinetische Versuche (das Bewegen von Gegenständen durch bisher unerforschte Kräfte, neben Versuchen der Kontaktaufnahme mit Geistern Verstorbener das zweite Betätigungsfeld des Spiritismus), noch heute Forschungsgegenstand an naturwissenschaftlichen Forschungsinstituten.

- Sozio-emotive Grenzen parapsychologischen Forschens

Die gemeinsame Motivation der frühen Parapsychologen erschöpft sich nicht allein in ihrem wissenschaftlich-rationalen Interesse an okkulten Phänomenen. Man kann diese Persönlichkeiten charakterisieren als Vertreter der oben in der Zwischenbilanz schon dargestellten Haltung des „Ich weiß genau, aber trotzdem“ – einer Haltung, die sich auszeichnet durch den Wechsel zwischen diskursiven Positionen, die man fälschlicherweise häufig zwei *unterschiedlichen* Kategorien von Menschen zuordnet, nämlich einer esoterisch-magischen Persönlichkeit und dem rationalen Denkertyp. Daß es zu solch kontextabhängig unterschiedlichem Optieren kommt, hat emotionale Gründe. Bei Wilhelm Hübbe-Schleiden etwa finden wir neben seiner wissenschaftlich-rationalen Einstellung ein ausgeprägtes Bedürfnis nach emotionalen, wie er sagt, „spirituellen“ Erlebnissen. (Dazu unten Weiteres.) Auf den ersten Blick sehen wir also eine Distanzierung führender Erforscher spiritistischer Phänomene von der unreflektierten Masse der Spiritisten (den „Schwärmern“, den Verblendeten, den Leichtgläubigen oder gar den Betrügnern). Bei genauerem Hinsehen wird man indes der angedeuteten inneren Differenzierungen gewahr.

Der Konflikt zwischen Hübbe-Schleiden und Steiner ist in dieser Hinsicht erhellend. Er brach, historisch-epistemologisch betrachtet, entlang differenter Auffassungen über den Stellenwert von Geist und Intellekt in der künftigen deutschen Theosophie aus und ist als eine Art Kampf um die Deutungs- und Definitionsheute dessen, was die moderne Theosophie sei, zu verstehen. Immer wieder betonte Hübbe-Schleiden in Abgrenzung gegen Steiner, seinen Intellekt nicht aufgeben zu wollen (vgl. Klatt 1993, S. 23) und unterstellte Steiner im Gegenzug, von seinen Anhängern ein „Sacrificium intellectus“ zu fordern (ebd. S. 42, vgl. S. 208). Ihm geht es um einen Ausgleich von Spiritualität und wissenschaftlichem Denken, was sich in seinen Bemühungen niederschlug, Naturwissenschaftler für die Theosophie zu gewinnen (vgl. ebd. S. 59, 70f) „Durchaus nicht einverstanden bin ich aber mit Steiner, wenn er ... die heutigen Naturwissenschaft[er] und Entdecker heruntersetzt. Hier fehlt doch das nötige Detailwissen und die nötige Einsicht“ (ebd. S. 59; vgl. S. 87: „Verachtung der Vernunft und Wissenschaft“). In der Tat setzte Steiner andere Schwerpunkte. Zwar betont er: „Der kritischen Ausrichtung der westlichen Zivilisation verdanken wir die Größe unserer Kultur. Nimmermehr hätte der Mensch die Wissenschaft, die Industrie, den Verkehr, die Rechtsverhältnisse unserer Zeit erlangt, wenn er nicht überall Kritik geübt, überall den Maßstab seines Urteils angelegt hätte. Aber was wir dadurch an äußerer Kultur gewonnen haben, mußten wir mit einer entsprechenden Einbuße an höherer Erkenntnis, an spirituellem Leben bezahlen“ (1975 [1904/5], S. 17). Höhere spirituelle Einsicht in das wirkliche Wesen der Dinge erlangt man nicht durch „Verstandesarbeit“. „Was die Dinge bedeuten, das soll [der Adept der Geisteswissenschaft, TA] nicht ... mit spekulierendem Verstande ausmachen wollen, sondern er soll es sich von den Dingen selbst sagen lassen“ (ebd. S. 34). Daher ist „künstlerisches Empfinden, gepaart mit einer stillen, in sich versenkten Natur, die beste Vorbedingung für die Entwicklung der geistigen Fähigkeiten...“ (ebd.). Die „sichere Urteilskraft“ der Eingeweihten besteht darin, „auf die Eingebung des Geistes in allen Dingen zu hören“ (S. 60f). Was für den Geheimschüler vor seiner Einweihung mittelbar rückschließendes Vernunft- und Verstandeswissen war, wird „jetzt ein unmittelbares Wissen von seinem höheren Selbst. Und er lernt erkennen, daß dieses höhere Selbst mit geistigen Wesenheiten höherer Art zusammenhängt und mit ihnen eine Einheit bildet“ (S. 111). Auch wenn Steiner seinen Geistbegriff 1904/5 nicht klar definiert, so impliziert die Schrift doch

eine Pneumatologie, die ‘Spiritualität’ in Kontexten der Abgrenzung vom Materialismus und Positivismus, Übertechnisierung, Intellektualismus und (christlichem) Dogmatismus als Grenzbegriff verwendet. (Vgl. den Exkurs zum Spiritualitätsbegriff am Schluß der historisch-epistemologischen Wertungen.)

Doch zurück zu den Differenzen zwischen Steiner und Hübbe-Schleiden. Letzterer ist erst dann bereit, metaphysische Positionen zu vertreten, wenn sie der wissenschaftlichen Kritik, einer abwägenden Wahrscheinlichkeits- und Plausibilitätsprüfung, standgehalten haben. Eine vorkritische Pneumatologie, die etwa „die Geistigkeit der Atome behauptet“ (und wie er sie im Ton der Polemik Steiner unterstellt; vgl. Klatt 1993, S. 60) sei „ein Wortmißbrauch à la *Hegel*. Unter Geist versteht man: etwas was denkt. Oder sollte Steiner wirklich glauben, daß jedes Atom seine individuellen Gedanken hat? Vielleicht denken die Atome darüber nach, wie sie ‘Adepten’ werden; aber für wahrscheinlich halte *ich* Dies nicht. Wenn Steiner es behauptet, muß er es beweisen, d. h. es plausibel machen“ (ebd.). Steiner halte seine Anhängerschaft vom vernünftigen und selbständigen Denken und Urteilen fern und erziehe sich kritiklose und autoritätsgläubige Verehrer. Er sei „von urteilslosen Schwärmern oder Schwärmerinnen ganz umlagert und besetzt...“ (S. 85, S. 172). Hübbe-Schleiden, der sich im Vergleich mit Steiner in dieser Hinsicht als „sehr verschieden, wohl in mancher Hinsicht entgegengesetzt“ beurteilt (S. 85), betont gegen diesen „die geistige Arbeitsleistung auf dem Boden unserer *harten und schweren menschlichen* Erkenntnis. Dieser voranzuhelfen, Das ist unsere Aufgabe; und diese Aufgabe erfüllen wir nicht durch die Wirksamkeit als ‘unsichtbare Helfer’, sondern wir erschweren sie nur dadurch“.444 Schon 1904 sprach er sich gegen die Reduktion von Erkenntnis auf geistige Offenbarungen aus: „Mein Weg war von jeher der mentale, da ich meiner ganzen Veranlagung nach selbstständig denke, und auch nie in meinem Leben Jemanden gefunden habe, der mir über irgend eine *wichtige* Frage hätte Auskunft geben können. Alle Fragen, die ich mir *selbst* gestellt habe, habe ich mir auch *selber* beantworten müssen. So bleibt ja noch eine letzte Frage nach dem Sinn des Daseins; und die kann mir Niemand anders zu meiner Befriedigung beantworten als ich *selber*. Alle Antworten, die ‘Theosophen’, wie Frau Besant, Leadbeater oder anderen, darauf geben, kommen mir ganz kindlich und unkritisch vor und können von mir kaum ernst genommen werden“ (S. 175). An Steiners geistiger Erkenntnislehre, die dieser in Vorträgen und in seiner Zeitschrift *Lucifer Gnosis* verbreite (vgl. Steiner 1975 [1904/5]), kritisiert er „die Betonung der Offenbarung und des magischen Könnens“ (S. 89). Wie oben bereits angedeutet wurde, verstand sich Hübbe-Schleiden indes nicht als Rationalist. Er nahm eine Zwischenposition ein. Besonders deutlich wird dies, wenn man sein Verständnis des Christentums betrachtet (s. o.). Immer wieder tritt in seiner Biographie ein starkes Interesse an unmittelbarer religiöser Erfahrung hervor. Er dokumentiert dieses Interesse nicht nur theoretisch, sondern bemüht sich auch darum, selbst diese Erfahrungen zu machen. In seinem Nachlaß befindet sich das Tagebuch einer Indien-Reise, die er zwischen 1894-96 unternahm. Der Privatgelehrte wollte in Indien nicht nur seinen Wissensdurst stillen, sondern war auch auf der Suche nach spirituellen Erlebnissen. Er machte zu diesem Zweck unter anderem Meditationsübungen. Als diese scheiterten, wurden ihm von seinem Guru Drogen angeboten, die denselben Zweck erfüllen sollten.445

444 S. 172. Hübbe-Schleiden spielt mit der Formulierung ‘unsichtbarer Helfer’ auf die Funktion des Nirmanakaya an, der auf das Eingehen in das Nirvana um der humanitären Verpflichtung willen verzichtet, also nicht nur an die Selbsterlösung, sondern auch die Erlösung anderer denkt. Vgl. Steiner 1975 (1904/5), S. 149f.

445 Persönliche Auskunft von Norbert Klatt vom 18.10.06. Das unveröffentlichte Tagebuch befindet sich in der Universitätsbibliothek Göttingen: Cod MS W. Hübbe-S. 1013.

- Der Evolutionismus

Bei der historisch-epistemologischen Analyse der evolutionstheoretischen Aspekte der Theosophie knüpfe ich an die Überlegungen zum Haeckelschen Evolutionskonzept an. Über die Positionierung der Theosophie im kognitiven Bedingungs- bzw. Möglichkeitsraum kreativer Neuentwicklungen, Interpretationen oder Repräsentationen von Geist(wesen)-vorstellungen ist damit allerdings noch nichts gesagt. Die theosophische Adaptation des Evolutionismus kann man als eine Form des theoretisch vermittelten Umgangs mit dem Geist(wesen)problem und Selbstreferenzphänomenen, genauerhin als die folgerichtige Wiedereinsetzung metaphysischer Geistprinzipien in den Haeckelschen Monismus, ansehen. Haeckels mechanistische ‘Gesetzmäßigkeiten’ werden in bisher unerforschte Geistkräfte zurückverwandelt. Als Konsequenz der Ablehnung des ateleologischen Darwinismus wurde auf den Lamarckismus zurückgegriffen, eine implizit teleologisch argumentierende⁴⁴⁶, vor allem aber teleologisch lesbare und deswegen bei Darwingegnern sehr beliebte Evolutionstheorie. Zudem wurde die Bedeutung psychischer Kräfte in der Evolution hervorgehoben (Evolution des Bewußtseins). Dem Darwinismus wurde damit seine egokränkende Spitze genommen.

Der metaphysische Status der theosophischen Konzeptionen (Kombination von Elementen des Monismus und der Geistmetaphysik) ist damit hinreichend deutlich gemacht worden. Das kognitive Niveau der Theosophie ist dem der spiritistischen Diskurse vergleichbar. In beiden Diskursen finden sich ähnliche Argumentationen: Zöllner überzeugte seine spiritistischen Experimente mit dem Medium Slade von der Existenz eines vierdimensionalen Raumes. Für die Theosophen wurde die Möglichkeit der Gedankenübertragung vor dem Hintergrund der Einführung drahtloser Telegraphie auf der Grundlage elektromagnetischer Wellen (1900) plausibel, um nur zwei Beispiele zu nennen.

- Exkurs zum Begriff ‘Spiritualität’

Im Bereich der Theosophie und Anthroposophie finden sich viele frühe Beispiele für die außerkirchliche Verwendung des Spiritualitätsbegriffes im Deutschland der Zeit um 1900, die einen kleinen Ausschnitt des sicher weit größeren Spektrums der Begriffsverwendung zeigen. Ein kurzer begriffsgeschichtlicher Exkurs bietet sich daher an dieser Stelle an. Auf die Beziehung zwischen dem angelsächsischen ‘spirituality’ und dem deutschen Mystikverständnis wurde bereits hingewiesen. Hier sollen nun weitere Hinweise zur deutschen Begriffsgeschichte folgen: Wie schon angedeutet, kommt gerade Rudolf Steiner m. E. eine Schlüsselrolle für die Verbreitung der Terminologie zu⁴⁴⁷ – das gilt besonders für Konnotationen, an welche später die New-Age-Spiritualität anknüpfen konnte. Über die Waldorfpädagogik, die er hervorgegangen sah aus spiritueller Erkenntnis und spirituellem Tun⁴⁴⁸, trug er die Begrifflichkeit ab 1919 in persönlichkeitsbildende Lebensformen hinein. In diesem Kontext sollte auch die Konzeption der im Schweizerischen Dornach zur Pflege spiritueller Erkenntnis gegründeten *Freien Hochschule für spirituelle Wissenschaft* (später *Goetheaneum*, entstanden ab 1914) gesehen werden. Spiritualität bezieht sich in diesen Kontexten auf die Partizipation des Menschen an einer „übersinnlichen Welt“ (*Die spirituelle Grundlage der Erziehung*, a. a. O.), seine die rein körperliche Entwicklung transzendierende spirituelle Entwicklung und Selbsterkenntnis (S. 15; Spiritualität als „bildende Kraft“: S. 28,

⁴⁴⁶ Vgl. Wolfgang Lefèvre, *Die Entstehung biologische Evolutionstheorie*, Frankfurt a. M. 1984, S. 32f, 221f.

⁴⁴⁷ Vgl. z. B. ders., *Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung. 18 öffentl. Vorträge*, Berlin 1903/04, Neuaufll. Dornach 1990; *Das Prinzip der spirituellen Ökonomie im Zusammenhang mit Wiederverkörperungsfragen. Ein Aspekt der geistigen Führung der Menschheit. 23 Vorträge, gehalten zwischen dem 21.1 u. 15.6.1909*, Dornach 1984; *Die spirituellen Hintergründe der äußeren Welt. Der Sturz der Geister der Finsternis. 14 Vorträge, gehalten in Dornach zwischen dem 29.9. u. 28.10.1917*, Dornach 1999.

⁴⁴⁸ Vgl. *Die spirituelle Grundlage der Erziehung I*, in: ders., *Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst*, Dornach 1990, S. 11-25; Teil II S. 26-38, Teil III S. 39-55, hier S. 12, 24.

31f, vgl. 65), auf spirituelle Erkenntnis als Basis der Erziehungskunst (S. 24), die Transzendierung von Intellektualität (S. 26) und wird implizit in monistische Zusammenhänge gestellt: „In der Erziehungskunst müssen wir den ganzen Menschen ergreifen, und der ganze Mensch ist Körper, Seele und Geist“ (S. 14). Mehrere Aspekte machen die Bedeutung des Wortes Spiritualität bei Steiner aus: Zunächst die Förderung und Entwicklung des menschlichen Selbst in einer Art und Weise, die mehr verspricht als die herkömmliche „Schulweisheit“ und die die ganze Person erfüllt. Die Einsicht in das Spirituelle fördert die angemessene Entwicklung des Menschen (S. 56f). Es bleibt aber offen, worin eine spirituelle Disposition eigentlich besteht (man wächst durch die „richtigen Instinkte“ in eine spirituelle Behandlung des Kindes hinein, S. 44f). Spirituelle Wahrheiten entfalten sich erst im Laufe eines Lebens. Die Ausrichtung auf Spiritualität verspricht aber in jedem Fall einen Nutzen, der in menschlichem Wachstum und Selbsttranszendenz besteht (vgl. S. 31, 43f). Nicht zuletzt wird der Spiritualitätsbegriff mit seiner Übertragung in den Bereich der Privatschulpädagogik in einen Kontext gestellt, der für die weitere Karriere des Begriffes wichtig werden sollte: Spiritualität wird zu einer ökonomisch bewertbaren Dienstleistung. Gesellschaftlich betrachtet fungiert Spiritualität als Medium der Schaffung einer „anderen“ Moderne. Nicht der theoretische Geist und nicht die alten Antworten der „Theokratien“, sondern nur eine neue Form der Geistigkeit kann den Menschen wieder einen spirituellen Lebensinhalt geben.⁴⁴⁹ Es bleibt aber zu beachten, daß bei Steiner das Wortfeld ‘Geist’ zahlenmäßig schon auf den ersten Blick noch sehr viel stärker vertreten ist – allerdings oft mit synonymem Bedeutung, wenn er etwa 1904/05 schreibt: „...was die Sinne wahrnehmen, ist nur ein Teil der Welt. ...im Geistigen liegen die Wesenheiten, welche sich in den Tatsachen der sinnlichen Welt ausdrücken. Man soll teilhaftig werden des Geistes, damit man seine Offenbarungen in die Sinneswelt hineinbringen kann“ (1975, S. 130).

Hinweise auf die Verbreitung des Begriffes Spiritualität im Bereich der Theosophie und Anthroposophie gibt daneben auch die Übersetzungsgeschichte der englischen theosophischen Literatur. So kommt etwa im englischen Original von Blavatskys *Schlüssel zur Theosophie* das Adjektiv spiritual bzw. das Substantiv spirituality häufig vor. Die erste deutsche Übersetzung von 1907 vermeidet jedoch eine wortgetreue Wiedergabe. Z. B. wurde die Formulierung „world mental/world spiritual“ in der Vorrede übersetzt als „Gedanken- und Geisteswelt“.⁴⁵⁰ Erst spätere Übersetzungen reden von der „spirituellen Welt“. Dahingegen ist die 1909 von Rudolf Steiner und seiner Frau besorgte erste deutsche Übersetzung von Schurés *Die großen Eingeweihten* ein Fundort für die Spiritualitätsbegrifflichkeit, was mich darin bestärkt, in Steiner eine Schlüsselfigur der Begriffsverbreitung zu sehen. Ganz selbstverständlich ist dort im Ton des französischen Originals von ‘spirituellen Urbildern’ (S. 224) oder von der ‘materiellen und spirituellen Evolution der Welt’ die Rede (S. 227), von einem ‘spirituellen Universum’ (S. 228) und einer ‘spirituellen Hierarchie’ (S. 229).⁴⁵¹ Auch der Nachlaß Wilhelm Hübbe-Schleidents bietet Belege für die Begrifflichkeit der ‘Spiritualität’ im Umfeld der deutschen Theosophie. Der früheste mir bekannte Beleg stammt aus dem Jahr 1883 und redet von dem Bemühen, die „spirituelle Unterstützung höherer Geister zu finden“ (Klatt 1993, S. 17). Weiter ist z. B. im Jahr 1911 von der „Fortentwicklung der religiösen Spiritualität der Menschheit“ (ebd. S. 207) und 1912 von der „Spiritualität“ Rudolf Steiners die Rede, durch die er „seine begeisternde Wirksamkeit“ ausübt (ebd. S. 120).

⁴⁴⁹ *Soziale Impulse in der Gegenwart*, in: ders., *Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst*, Dornach 1990, S. 202-222, hier S. 218, 220-222. Vgl. auch schon das obige Zitat: 1975 (1904/1905), S. 17

⁴⁵⁰ Leipzig, Verlag Max Altmann, S. 1.

⁴⁵¹ Übersetzung von Marie Steiner, geb. von Sivers, ebenfalls im Verlag Max Altmann. Zit. n. der Auflage München 1955. Vgl. dort auch S. 235 und viele andere über das ganze Werk verstreute Fundstellen.

d) *Die Freireligiöse Bewegung in Deutschland zwischen organisierter Religionskritik und mystischem Spiritualismus*

Die Freireligiöse Bewegung war Teil eines umfassenderen freigeistigen Spektrums. Um 1900 war sie durch ihre organisatorische Nähe zu den Freidenkern mit diesen nahezu deckungsgleich (zum gesamten Spektrum: Hölscher 2005, S. 356-366). Die Bewegung weist Bezüge zu religionskritischen Milieus der Jahrhundertwende und, im Zusammenhang damit, zu Haeckels Monismus auf. Mit ihrer Religionskritik gerieten die Vertreter der Freireligiösen Bewegung in Konfrontation mit kirchlichen Gruppierungen (unter anderem mit Vertretern der RGS). Im Hinblick auf eine vergleichende Perspektive ist diese Bewegung deswegen von großem Interesse. Wie die Anhänger des Spiritismus und der Theosophie gehören die Mitglieder der Freireligiösen Bewegung in Deutschland dem Kreis der sogenannten „Unkirchlichen“ (Nipperdey) an. Die aus diesem Umfeld hervorgegangenen kulturellen Strömungen belegen die hohe Attraktivität von Spiritualitätsformen, die man gegenüber der maßgeblichen, überwiegend christlich geprägten europäischen Tradition als alternativ bezeichnen kann. In den Weltanschauungen Freireligiöser Vereine um 1900 finden wir ein zeitgenössisches Vorbild, welches Ernst Troeltsch vor Augen stand, als er in seinen *Soziallehren* von einem „mit ... dem philosophischen Immanenzgedanken verbundenen *Spiritualismus*“ sprach, bzw. von einer ‘spiritualistischen Mystik’ (vgl. Hübinger 1994, S. 259f im Zus. m. S. 258). Wir begegnen im freireligiösen Umfeld weiteren „Vorkämpfer[n] einer neuen ‘Diesseitsreligion’, in der sich ‘protestantische Bestände mit neuer mystischer Erfahrung’ und ‘innerem’ Erleben verbanden...“ (Graf 2004, S. 146f) – religiösen Intellektuellen, die aus Gewissensgründen mit der Kirche in Konflikt geraten waren und deren Geltungsmacht und -anspruch als etwas persönlich Bedrückendes empfunden hatten (ebd.). Sie fanden in der Freireligiösen Bewegung ihre neue geistige Heimat, in der sie eine Religion der Gebildeten zu etablieren versuchten. Dominiert wurden die freireligiösen Gemeinden „von Vertretern eines staatsfernen gebildeten Bürgertums, das sich zugleich als berufener Interpret und Repräsentant der Fortschrittslehre verstand. Die Anhänger einer freigeistigen Weltauffassung verstanden sich als ideologische Speerspitze der umfassenderen ‘Gebildetenreformbewegung’ im wilhelminischen Deutschland“ (Simon-Ritz 1996, S. 465). Betrachten wir zur Exemplifizierung die Verhältnisse im kaiserzeitlichen Bremen (zum Folgenden vgl. Hübinger 1994, S. 114f, S. 118): Zwischen dem Staat und den Gemeinden stand hier keine landeskirchliche Zentralinstanz, die Pastoren mit dem Machtinstrument der Kirchenzucht drohen konnte. Die politischen Rahmenbedingungen in Bremen förderten das Gedeihen autonomer Gemeinden. Der Senat trat für die volle Glaubens-, Gewissens- und Lehrfreiheit ein. So nimmt es nicht wunder, wenn man in der Theologie Bremer Gemeinden typische Elemente spiritualistischer Mystik im Sinne kulturprotestantischer Religionssystematisierung findet: Dazu gehört die Betonung der unmittelbaren religiösen Erfahrung, unabhängig von der Vermittlung durch Institutionen, Dogmen und Lehren, die „Verbindung des Einzelnen mit Gott“ sowie die Privilegierung einer modernen Intellektuellen-Religiosität. Die Bremer Bedingungen schufen Raum für radikal kulturkritische Theologen und Individualisten wie Albert Kalthoff (1850-1906; vgl. ebd. S. 67) und das Aufblühen einer Theologie zwischen den Koordinaten Marx, Haeckel und – wie so oft um 1900 – Nietzsche.⁴⁵² Die Abweichung von traditionell christlichen Geist(wesen)vorstellungen und kirchlich praktizierten Formen der Spiritualität bemerkt man bei Theologen wie Kalthoff nicht nur am ex-

⁴⁵² Zu Nietzsche als Bezugspunkt prominenter Vordenker moderner Religion und Weltanschauung vgl. Graf 2004, S. 176. In seinem Buch *Religion der Modernen* (1905) rezipiert Kalthoff z. B. in religionskritischem Kontext Nietzsches Konzept des ‘Übermenschen’ (Graf 2004, S. 177).

tremen Individualismus, sondern auch an der Rezeption monistischer Vorstellungen. 1906 übernahm Kalthoff auf Wunsch Ernst Haeckels den Vorsitz im Deutschen Monistenbund, für den er vorher schon lange als charismatisch begabter Wanderredner tätig gewesen war.⁴⁵³ Diese Verbindung zwischen dem, was Troeltsch 'spiritualistische Mystik' nannte und dem rein immanenten monistischen Geistverständnis personifizierte sich um 1900 nicht nur in A. Kalthoff, sondern war ein typisches Element freireligiöser Theologie.⁴⁵⁴ Der weit verbreitete Wille zur Überwindung des kulturell Hergebrachten zeigte sich als Reform praktischer und theoretischer Spiritualität. Zivilisationskritik begegnet hierbei gleichzeitig als Christentumskritik.

Der Kulturprotestantismus stand solchen Bestrebungen der radikalen Transformation traditionell christlicher Geist(wesen)vorstellungen eher ablehnend gegenüber. Was Religions-systematiker wie Troeltsch in ihren theoretischen Werken positiv bewerteten, mußte in der sozialen Wirklichkeit nicht unbedingt ihre Zustimmung finden. Wenn Troeltsch in seinen *Soziallehren* sein eigenes theologisches Selbstverständnis als Spiritualismus umschreibt, so ist diese Selbsteinordnung sicherlich zu relativieren (vgl. dazu Rendtorff 1993, S. 178-192, bes. S. 184-186, 191). Bisherige Formen des Christentums konnten nicht einfach in so grundsätzlicher Weise aufgegeben werden, wie es Darwinisten, Monisten und einigen einflußreichen Protestanten um 1900 vorschwebte. So finden wir etwa im Kreis der RGS Hinweise darauf, daß die eigenen populärwissenschaftlichen Werke sich gegen die breite Front der Unkirchlichen richten. Bousset (zit. n. Verheule 1973, S. 30) schreibt, in der Absicht, seine populärwissenschaftliche Tätigkeit gegen die Kritik aus konservativen Kirchenkreisen zu verteidigen und gleichzeitig in der Absicht, zu verhindern, daß den Gegnern wegen der Reformunfähigkeit der Kirche Argumente geliefert werden: „Die diesen Vorwurf erheben, sind sich des Ernstes der Lage nicht ganz bewußt. Sie wissen nicht oder wollen nicht wissen, wie weite Kreise an den bisherigen Formen des christlichen Glaubens irre geworden sind, oder mit diesem gebrochen haben. Ich brauche hier ja nur ... hinzuweisen auf die Entfremdung der Arbeitermassen gegenüber Kirche und Religion... Diese Not hat uns hinausgetrieben aus dem akademischen Berufe... Weiß man denn wirklich nicht, welche Geister in diesem Kreise [gemeint sind die Volksschullehrer; TA] ihren Einfluß ausüben, Darwin und Haeckel oder Delitzsch und Kalthoff? ...mein größter Lohn ist mir immer gewesen, wenn der eine oder andere gekommen ist und gesagt hat: Sie geben mir Mut und Freudigkeit, wieder rechte Religionsstunden zu geben.“

Das angeführte Zitat ist Beleg eines Schlagabtausches zwischen den Kirchlichen und den Unkirchlichen, in dem es um die Einflußnahme auf die religiöse Volksbildung ging, ein Gebiet, auf dem Kulturprotestanten und die „Gebildetenreformbewegung“ unmittelbar konkurrierten. Die Erwähnung des Religionsunterrichts ist kein Zufall, denn Vertreter der Freireligiösen forderten die Abschaffung des kirchlich verantworteten Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen.⁴⁵⁵ Aber auch um die Einflußnahme auf die Arbeiterschaft ging es den

⁴⁵³ Vgl. Simon-Ritz 1996, S. 467: Der überwältigende Publikumserfolg der *Welträthsel* veranlaßte Haeckel „dazu, die Gründung einer eigenständigen Monistenorganisation auf rein naturwissenschaftlicher Grundlage anzuregen.“ ebd. S. 459: „Gerade auch das naturwissenschaftliche, an der Evolutionslehre ausgerichtete Denken konnte seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in den Rang einer mit religiösen Deutungs- und Orientierungsmustern konkurrierenden 'Weltanschauung' erhoben werden.“

⁴⁵⁴ Vgl. Simon-Ritz 1996, S. 459f: Hinwendung von einem dogmatischen zu einem auf Erfahrungstatsachen und deren verstandesmäßiger Durchdringung gegründeten Weltbild. ...Wissenschaft als Erbe der Religion. S. 461: „...Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Denkweisen [hatte] in den freireligiösen Gemeinden zentrale Bedeutung.“

⁴⁵⁵ Der Christsoziale Adolf Stoecker äußert sich ähnlich über freireligiöse Angriffe auf das religiöse Bildungsmonopol der Kirchen: „Wenn Pastoren ... erklären, nicht Haeckel, Nietzsche, Marx, sondern die Moral der christlichen Kirche ... sei der zu bekämpfende Gegner, und wenn der Religionsunterricht der Kirche entzogen und dem religionslosen Staate übergeben werden soll, dann haben diese Leute keinen Anspruch mehr, als

Kontrahenten. Sowohl die Leitfiguren der Freireligiösen als auch die der Kirchlichen (so kann man in diesem Zusammenhang sagen) verstanden sich im weitesten Sinne als Volksbildner.⁴⁵⁶ Jochen-Christoph Kaiser nennt die Vorgehensweise der Freireligiösen und Freidenker „organisierte Religionskritik“ (*Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik*, Stuttgart 1981). Ein Beispiel für die Kirchenfeindlichkeit der Freigeistigen ist ihre Unterstützung der sozialdemokratisch organisierten Kirchenaustrittsbewegung.⁴⁵⁷ Die Bewegung gebärdete sich als gewissenhafter praktischer ‘Vollstrecker’ der Linkshegelianischen Religionskritik, in deren Umfeld die organisatorischen und geistigen Anfänge der freigeistigen Bewegung ja auch zu suchen sind (s. 4 a). Die Vorgehensweise der Freireligiösen konnte von allen Kirchen gar nicht anders als ein Frontalangriff auf das Christentum verstanden werden⁴⁵⁸, was in den Kirchen wiederum die verschiedensten Kräfte zur Organisation einer Volksbildung mit christlichen Vorzeichen mobilisierte. In Bezug auf die RGS ist hier an die Vortragstätigkeit und an das Unternehmen der ‘Religionsgeschichtlichen Volksbücher’ zu erinnern.⁴⁵⁹

Im Zentrum dieses öffentlich ausgetragenen Konflikts um Geltungsmachtansprüche in Religionsfragen steht unausgesprochen die Geist(wesen)problematik. Der organisierte Atheismus der Freigeistigen gründet sich auf die linkshegelianische Überzeugung, daß Gottes Geist nichts anderes ist als menschliches Bewußtsein. „Der ‘unendliche Geist’ ... ist ... nichts anderes, als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit ... abgesonderte Intelligenz, – die Intelligenz für sich selbst gesetzt oder gedacht“ (Feuerbach). Nicht der göttliche Geist hat das menschliche Bewußtsein hervorgebracht, sondern menschliche Bewußtseinskreativität den göttlichen Geist. Hinter den religionsgeschichtlichen Forschungsstandpunkten steht wiederum die Prämisse einer übernatürlichen, überweltlichen Gottesexistenz im traditionell christlichen Sinn, die von Vertretern der RGS letztlich nicht in Frage gestellt wurde und die ihre Verhaltensoptionen im öffentlichen Bereich disponierte (s. u.). Wie schon oben gezeigt wurde, war die Glaubensfreiheit der Religionsgeschichtler eine Freiheit *in* kirchlich-liberalen und universitätstheologischen Sozialmilieus, nicht aber außerhalb dieser. Man konnte sich in diesem Rahmen etwa, wie Wilhelm Bousset, Gunkel, Eichhorn und andere es taten, mit Resolutionen gegen die Entlassung von Pastoren wenden, die die leibliche Auferstehung Jesu und seine Gottheit bestritten (vgl. den Fall Weingart, dazu Verheule 1973, S. 37f; ähnlich verhielten sich Bousset und viele andere bedeutende Religionsgeschichtler in den Fällen César und Jatho, vgl. ebd. S. 38 und Drescher 1991, S. 362-370), man war aber in allen weitergehenden Fällen der Religionskritik auf ein eindeutig ablehnendes Verhaltensmuster festgelegt. Da man die liberalprotestantische Supranaturalismuskritik offensiv auch innerkirchlich vertrat, focht man an zwei Fronten gleichzeitig: „Die Kulturprotestanten wahrten mit ihrer wissenschaftsgläubigen Weltorientierung ihre Offen-

Glieder der Kirche – geschweige denn als ihre Geistlichen – angesehen zu werden“ (zit n. Hübinger 1994, S. 167; vgl. S. 230).

⁴⁵⁶ Vgl. im Blick auf die Freireligiösen und ihre Einflußnahme auf Arbeitervereine: Karl Birker, *Die deutschen Arbeiterbildungsvereine*, Berlin 1973, S. 184ff.

⁴⁵⁷ Dazu: Jochen-Christoph Kaiser, *Sozialdemokratie und „praktische“ Religionskritik. Das Beispiel der Kirchenaustrittsbewegung 1878-1914*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 22 (1982), S. 263-298. Die antikirchliche Einstellung der Freireligiösen bezog sich natürlich auf alle Konfessionen. Zum Anteil der freigeistigen Vereine an der ultramontanen Bewegung: Norbert Schloßmacher, *Der Antiultramontanismus im Wilhelminischen Deutschland*, in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, S. 164-198, hier S. 176-178.

⁴⁵⁸ Zur antikirchlichen Einstellung der Freireligiösen vgl. Simon-Ritz 1995, S. 469f.

⁴⁵⁹ Es handelt sich bei diesen Büchern um eine Reihe von Popularisierungen religionsgeschichtlicher Forschungsergebnisse, deren Herausgabe gleichsam als Gegenpropaganda zu den Bestrebungen der Freireligiösen gedacht war. Die Zielgruppe waren gebildete Laien; vgl. Verheule 1973, S. 36f; Murrmann-Kahl 1992, S. 347 und Lüdemann, in: Moeller 1987, S. 338f.

sivhaltung gegenüber den Orthodoxen, gerieten aber zugleich in eine Defensivhaltung gegenüber neumystischen und zivilisationskritischen Strömungen, die von den freireligiösen Vereinigungen aufgegriffen wurden” (Hübinger 1994, S. 187, vgl. zum Problem auch Verheule 1973, S. 34). Einflußreiche protestantische Neumystiker wie Kalthoff in Bremen, die nicht bloß ein supranaturalistisches Christusverständnis, sondern auch den Glauben an einen außerweltlichen Gott ablehnten, wurden in protestantischen Kreisen als Gefahr betrachtet, die die innere Zersetzung der Kirche befürchten ließ (vgl. Hübinger ebd. S. 112f, S. 188; speziell zu Kalthoff in Bremen: S. 187f; zu Jatho vgl. auch Drescher 1991, S. 362ff und Rendtorff 1993, S. 184, 189).

Historisch-epistemologische Analyse

Das wichtigste Ziel der freireligiösen, bzw. der umfassenderen freigeistigen Bewegung war die Verbreitung einer an der Evolutionslehre ausgerichteten naturwissenschaftlich begründeten Weltanschauung, die gläubiges Für-wahr-halten durch eigenständiges kritisches Denken ersetzen wollte.⁴⁶⁰ Wesentliche Feststellungen zum kognitiven Niveau des freireligiösen Denkens können aus dem Abschnitt über spirituelle Adaptationen von Evolutionstheorien übernommen werden. Auch in Bezug auf das freigeistige Spektrum ist nicht nur der Umstand wichtig, daß sie sich auf Naturwissenschaften beziehen, sondern auch wie sie sich darauf beziehen. In Haeckels monistischer Evolutionstheorie sind Strukturbegriffe (‘Naturgesetz’, ‘Gedächtnis’) dem Prozeßbegriff in Form des Darwinschen Selektionsmechanismus noch vorgeordnet (siehe oben). Der Monismus ist daher offen für metaphysische ‘Implantate’, wie sich schon im Fall der theosophischen Rezeption von Haeckels Theorien gezeigt hat. Im Fall der Freigeistigen öffnete sich die rein naturwissenschaftliche Sichtweise zu einem „mit dem philosophischen Immanenzgedanken verbundenen Spiritualismus“. Es gilt hier die Feststellung Grafs (2004, S. 108), daß „selbst im Falle kirchenfreier Mystik ... für das extrem breite Spektrum individueller religiöser Bewußtseinsformationen immer bestimmte theologische Leitannahmen oder Restbestände alter Kirchendogmatik prägend [sind].“ Ein Indiz für die Richtigkeit dieser Behauptung im Fall der freireligiösen Bewegung ist deren Wahrnehmung durch andere Gruppen. Der Freidenker-Bewegung ging die Religionskritik freireligiöser Prediger immer noch nicht weit genug, die Sozialisten sahen in der freireligiösen Weltanschauung eine ‘Ersatzreligion’ (vgl. Simon-Ritz 1996, S. 462, 463-465). In der Tat verfolgte die freireligiöse Bewegung nicht das Ziel der ersatzlosen Abschaffung der Religion, sondern hatte ein religionstherapeutisches Anliegen und erwies sich hierin als Erbe Feuerbachs (vgl. Simon-Ritz 1996, S. 470).

In Bezug auf religionskritische Positionen des freigeistigen Spektrums und kirchliche Reaktionen hierauf läßt sich an das anknüpfen, was oben im Abschnitt zum historisch-epistemologischen Vergleich von Philosophie und Theologie dazu gesagt worden ist. In der Konfrontation von Freireligiösen und Religionsgeschichtlern stehen sich radikale Religionskritik und Supranaturalismuskritik als historisch-kritische Dogmenkritik gegenüber. Der Konflikt wurde auf diesen beiden Ebenen ausgetragen. Wir erinnern uns: Die historisch-kritische Methode setzte ein persönliches Glaubensbekenntnis des Religionshistorikers nicht mehr voraus. Es spielt im historischen Forschungszusammenhang keine Rolle, ob der Interpret religiöser Zeugnisse sich zum Atheismus oder zum Glauben an geistige Wesenheiten bekennt. Überspitzt gesagt kann man über ‘Geist’ forschen, ohne daran zu glauben. Diese Forschungsposition ist theoriethoretisch offen, da sie weder dogmatisch gebunden ist, noch das Denken in alternativen Ansätzen verbietet. Die Leistungsfähigkeit der historisch-kritischen Methode zeigte sich z. B. auf einer Versammlung des Protestantenvereins 1904 in

⁴⁶⁰ Vgl. Simon-Ritz 1996, S. 461: zentrale Bedeutung der Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Denkweisen in den freireligiösen Gemeinden.

Bremen. Bousset widerlegte damals mit exegetischem Scharfsinn die bloß hypothetische Behauptung Albert Kalthoffs, Jesus sei keine historische Gestalt, sondern ein 'Phantasieprodukt des römischen Proletariats' (vgl. Verheule 1973, S. 172). Der theoriethoretisch argumentierende Standpunkt muß allerdings verlassen werden, wenn die Geltung des Christentums im Ganzen in Frage gestellt wird. Zwar läßt die religionsvergleichende Methode auch die Relativierung von Kernbeständen christlicher Dogmatik gegenüber anderen Religionen zu (vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. I, S. 473), doch wird damit die Geltung des Christentums nicht grundsätzlich negiert; man weicht zu anderen Begründungen für seine Geltung aus (z. B. zu einer gegenwartskompatiblen Jesulogie). Supranaturalismuskritik als historisch-kritische Dogmenkritik ist in diesem Kontext also nicht mit religionstheoretischer Glaubenskritik zu verwechseln. Es gibt in der Frage der grundsätzlichen Geltung des Christentums für die Religionsgeschichtler keine diskursiven Positionen, die man wahlweise einnehmen kann. Man ist Verhaltensdispositionen unterworfen, denen man sich nur durch Verlassen des Systems entziehen kann. Entweder hat das Christentum Geltung oder es hat sie nicht. Dieser Entscheidungszwang konnte zu großen inneren Spannungen führen, wie das Beispiel W. Boussets zeigt. Er wurde auf der Hannoverschen Landessynode 1906, als es zur Kritik am Projekt der 'Volksbücher' kam (darin werde die Offenbarung im Christentum geleugnet und ein nur metaphorisches Verständnis der Auferstehung vertreten) und vor allem die Zuverlässigkeit seines Bekenntnisses in Frage gestellt wurde, geradezu genötigt, sich zum Glauben 'an einen persönlichen Gott, an das ewige Leben und die Verbundenheit mit Jesus von Nazareth' zu bekennen (zu den Vorfällen vgl. Verheule 1973, S. 35-40; vgl. dazu auch das obige Zitat aus Boussets Verteidigungsrede). Die Freireligiösen und Freidenker wollten sich solchen Gewissennöten um die Frage der Selbstverständlichkeit einer übernatürlichen, überweltlichen Gottesexistenz im traditionell christlichen Sinn nicht länger aussetzen, was in manchen Fällen nur durch das Verlassen des Systems Kirche ermöglicht worden war. Doch kann man, wie oben bereits dargelegt wurde, nicht behaupten, das freireligiöse Denken habe eine der liberalen Theologie gegenüber kognitiv überlegene Position. Wie wir gesehen haben, lieferte die kritische Inversion von Geistmetaphysiken, ihre Entlarvung als Illusionen, nicht automatisch Denkalternativen, die man an die Stelle der Metaphysik hätte setzen können. Man setzte an ihre Stelle vielmehr naturwissenschaftliche Weltanschauungen, die zumindest metaphysisch offen zu nennen sind oder als Transformationen der Metaphysik zu definieren sind.

Aus Sicht einer historischen Epistemologie bleibt aber bedeutsam, daß das 19. Jahrhundert erstmals die gesellschaftliche Ausdifferenzierung von Formen organisierter Religionskritik⁴⁶¹ erlaubte, die mit rechtstaatlichen Mitteln sehr viel schwerer zu bekämpfen waren, als dies in vergleichbaren Fällen in früheren Zeiten möglich war. Kognitive Bedingungen für die Umstellung von geistmetaphysischen auf nachmetaphysische Denkweisen *und* günstige gesellschaftliche Bedingungen, die deren öffentliche Vertretbarkeit erleichterten – diese beiden Faktoren gehörten zum kulturellen Möglichkeitsraum der kaiserzeitlichen Gesellschaft. Der Staat hatte auf Mittel religiöser Disziplinierung seiner Bürger weitgehend verzichtet. Im Verlauf des sogenannten 'Kulturkampfes', einer unter der Kanzlerschaft Bismarcks weitgehend staatlich getragenen Initiative gegen den Einfluß des Katholizismus, wurde in den 1870er Jahren an Stelle der geistlichen die staatliche Schulaufsicht eingeführt, 1873 wurde die Zivilehe obligatorisch (vgl. Nipperdey 1988, S. 102). Diese gesetzlichen Änderungen befreiten die Bevölkerung von religiöser Bevormundung. Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit garantierten ein sehr viel weitgehendes Recht auf freie

⁴⁶¹ Freireligiöse, Freigeistige und auch die Sozialdemokratie kann man als eine Form der organisierten Religionskritik bezeichnen. Zur Sozialdemokratie vgl. Nipperdey 1988, S. 135: Die antichristliche Grundeinstellung konnte Hauptmerkmal des Selbstverständnisses von Arbeitern sein.

Meinungsäußerung als man es bisher gekannt hatte. Staatliche Zensurbestimmungen wurden abgeschwächt. Der Gotteslästerungsparagraph im Bürgerlichen Gesetzbuch kam nur selten zur Anwendung. Allerdings konnte der Staat in die religiöse Meinungsfreiheit seiner Bürger eingreifen, wenn Religionskritik mit Liberalismus oder Sozialismus gepaart waren (Sozialisten- und Beamtenengesetze).⁴⁶² Und auch die Kirchen konnten in diesem gesellschaftlichen Klima immer weniger disziplinierenden Einfluß auf die Laienschaft nehmen. Die Möglichkeit der 'Kirchenzucht', des Ausschlusses einzelner ungläubiger Laien aus der Gemeinde, wurde überall abgeschafft (vgl. Nipperdey 1988, S. 121). So ging das Maß erlebbarer staatlicher und kirchlicher religiöser Disziplinierungsversuche zwar noch weit über die heutigen Verhältnisse hinaus. Zu denken wäre z. B. an die von Adolf Stoecker begründete Diakonie der Berliner Stadtmission. Zu ihren Hauptzielen gehörte die Sozialdisziplinierung der Kirchenfernen und ihre Rückgewinnung für den Protestantismus. Zu diesem Zweck wurden Visiten in Arbeitervierteln gemacht, „die sich als Überwachungsgänge lesen lassen. Die Missionare besuchten Haftentlassene und Familien von Häftlingen, Prostituierte und Frauen, die man der Prostitution verdächtigte. Eine weitere Aufgabe war es, festzustellen, wo Ehepaare nicht kirchlich getraut und Kinder nicht getauft oder konfirmiert worden waren und darauf zu drängen, daß diese Amtshandlungen nachgeholt wurden“ (Ribbat 1996, S. 110). Gleichwohl waren diese Disziplinierungsversuche mindestens ebenso weit von früheren Zuständen entfernt, wie sie über heutige kirchliche Praxis hinausgehen. Schwieriger stellte sich die innerkirchliche Situation dar, besonders für Amtsträger. Die obigen Hinweise dazu sollen hier genügen. Im Folgenden wende ich mich Bewegungen zu, die das glatte Gegenteil der im vorigen Abschnitt beschriebenen freikirchlichen Zusammenschlüsse und auch der liberalen Theologie verkörpern, nämlich ein fundamental biblisches Geistverständnis.⁴⁶³

e) Pneumatische Selbstdefinitionen in der Gemeinschafts- und in der Pfingstbewegung

- Allgemeines

Weiter oben wurde bereits ein Phänomen der 'Wiederkehr des heiligen Geistes', das Zungenreden in Kassel und anderen deutschen Orten im Jahr 1907, thematisiert. Jetzt wende ich mich Formen derartiger Spiritualität zu, die außerhalb landeskirchlicher Grenzen, aber noch im Bereich des Protestantismus verortet werden können. Im Zentrum der Untersuchung stehen nun nicht mehr Evangelisationsveranstaltungen von kurzer Dauer, sondern etablierte Gemeinschaften. An der Pfingstgemeinschaft und ihren Vorläufern in der evangelischen Gemeinschaftsbewegung, wird die Thematik exemplarisch behandelt.

Die Gemeinschaftsbewegung selbst verstand sich zwar nicht als freikirchliche Bewegung, sondern betonte im Gegenteil immer wieder ihre Zugehörigkeit zu den Landeskirchen (vgl. Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 56-78). Man kann das Verhältnis der Bewegung zu den Landeskirchen aber als spannungsgeladen beschreiben (vgl. Drechsel 1984, S. 203). Es war in Teilen der Bewegung ungeklärt, ob man sich als Freikirche oder in Beziehung zur Landeskirche zu verstehen habe (vgl. ebd. S. 184 und indirekt 84ff). Bei genauerem Hinsehen stellt man im Vergleich von Gemeinschaftsbewegung und Landeskirchen im Hinblick auf Vorläuferformen der Pfingstbewegung meist mehr Trennendes als Gemeinsames fest. In Ostdeutschland, wo die freikirchliche Pfingstbewegung ab 1909 ihren Schwerpunkt hatte, waren die Gemeinschaften ohnehin schon seit ihrer Gründung in den 1880 Jahren

⁴⁶² Vgl. als ein Beispiel für viele auch das Disziplinarverfahren, welches das Preußische Kultusministerium 1909 gegen Wilhelm Bousset einleitete (Verheule 1973, S. 28f).

⁴⁶³ Als Beispiel dafür, daß die Inversion christlicher Selbstverständnisse in zwei Richtungen funktionierte, läßt sich auf Fritz Binde verweisen. Er wurde von einem Sympathisanten atheistisch-freireligiösen Gedankenguts zu einem fundamentalistisch-protestantischen Evangelisten; vgl. Ribbat 1996, S. 111f.

freikirchlich organisiert (ebd. S. 153). Hier werden, wie gesagt, vor allem die eher freikirchlich orientierten Formen der Gemeinschaftsbewegung thematisiert, aus denen die Pfingstbewegung hervorging. Dies sind gleichzeitig die extremeren Positionen der Gemeinschaftsbewegung. Die folgenden Ausführungen sind für die Gemeinschaftsbewegung also teilweise nicht repräsentativ.

Die integrativen Bemühungen der deutschen Pfingstkirchen (zu Vermittlungsbemühungen und den wiederholten Versuchen der Annäherung an die Gemeinschaftsbewegung bis in die 1920er Jahre vgl. Lange 1979, S. 218-226) sind Belege dafür, daß nicht die Gründung neuer Kirchen, sondern die pneumatologische Erneuerung der Landeskirchen und der akademischen Theologie das eigentliche Ziel der Bewegung war – eine Position, die sich mit englischen und angloamerikanischen pfingstlerischen Selbstverständnissen der Zeit deckt (vgl. Hollenweger 1997, S. 378). Die Ereignisse um 1907 sind Aspekte internationaler „ökumenischer“ Kontakte (ebd. S. 376-381). Den gemeinsamen Horizont bildete die charismatische Bewegung kurz nach 1900 (vgl. Fleisch 1983). Den neutestamentlichen Horizont, vor dem die pneumatisch-exaltierte Religiosität dieser Gruppen zu verstehen ist, bildet das Selbstverständnis urchristlicher Kultgemeinschaften, den ‘Geist Gottes’ zu besitzen, welches man auch für die eigenen Gruppen um 1900 in Anspruch nahm.⁴⁶⁴ Im *Corpus Paulinum* des Neuen Testaments finden wir Formeln, Traditionen und Motive, die diesen Glauben zum Ausdruck bringen (z. B. Röm 5,5; 2 Kor 1,22; 1 Thess 4,8; vgl. Apg 5,32; 2 Tim 1,7; 1 Joh 3,24; 4,13) und auf die man nun wieder zurückgriff. Der Bezug auf den ‘heiligen Geist’ ist Facette einer allgemeinen Tendenz zur Idealisierung urchristlicher Verhältnisse in der Gemeinschaftsbewegung (vgl. Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 25; Drechsel 1984, S. 58, 67). Explizit pneumatische Selbstverständnisse, die im wörtlichen oder weiteren Sinne an den im Urchristentum formulierten Anspruch anschließen, als Gruppe den Geist Gottes zu besitzen, finden wir über die charismatische Bewegung hinaus z. B. auch in neuapostolischen Freikirchen und bei ostpreußischen protestantischen Gemeinden im Ruhrgebiet.⁴⁶⁵ Auch die Kulte und Zusammenkünfte dieser Gemeinschaften sind Träger der Vorstellung einer realen Präsenz des Geistes in den Gemeinden. In weiteren Gruppen wie der Heilsarmee wurde dies Verständnis implizit vorausgesetzt. Die Religiosität dieser freikirchlichen Bewegungen beschreibt bereits Christoph Ribbat. Aufschlußreich sind pneumatologische Aspekte neuapostolischer Religiosität im Kaiserreich, die ich nur kurz referiere (vgl. Ribbat S. 74f, 77-83): Die Erwartung der baldigen Rückkehr (Parusie) Christi und der Glaube an die Ausgießung des heiligen Geistes im neutestamentlichen Sinn waren zentrale Merkmale der neuapostolischen Gemeindekultur um 1900. Das Gemeindeleben wurde als Vorbereitung auf die Parusie verstanden. Bis zur erwarteten Rückkehr Christi waren in den Gemeinden ‘Apostel’ eingesetzt, die als Stellvertreter Christi und Mittler zwischen Gott und Gemeinde fungierten. Sie wurden dazu durch den Geistbesitz befähigt. Die Neuapostoliker betrachteten ihre unvorbereiteten Predigten als verbalinspiriert durch den Geist Gottes. Den Aposteln wurde die Fähigkeit zugesprochen, durch Handauflegung den Geist an die Gemeindeglieder weitergeben zu können. In den Gottesdiensten der Neuapostoliker wurde die Präsenz von Geistwesen (Engeln) angenommen. Prophetinnen sprachen in Zuständen veränderten Bewußtseins geistgewirkte ‘Worte der Weisheit’ und hatten Visionen (Gesichte). „Die Möglichkeit der Gläubigen, in Gottesdienst und Versammlung zu sprechen, mit der vom Geist erfüllten Stimme zu weissagen und von Gesichten zu berichten, wob die Mitglieder in das Netz des Heiligen ein“ (Ribbat S. 85, vgl. S. 81). Die Gemeinschaften grenzten sich durch das Selbstverständnis, den Geist Gottes zu

⁴⁶⁴ Vgl. nur Drechsel 1984, S. 46f, 51, 52: „In der Gemeinde wohnt der Geist Gottes“.

⁴⁶⁵ Eine altpietistische Gruppierung, die der Gemeinschaftsbewegung nahe stand, vgl. Wilhelm Gaigalat, *Die evangelische Gemeinschaftsbewegung unter den preußischen Litauern*, Königsberg 1904.

besitzen von der evangelischen Landeskirche ab (der der Status einer geisterfüllten Gemeinschaft abgesprochen wurde). Von ähnlichem Interesse sind im Hinblick auf pneumatologische Fragen die ostpreußischen Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet (vgl. Ribbat S. 86-96): Masurische Einwanderer brachten aus Ostdeutschland die Tradition der 'Stundenhalter' mit. Die Stundenhalter-Gemeinschaft war ein durch die extensivierte Binnenwanderung im Kaiserreich bedingter Religionstransfer. Es gelang den Gemeinschaften, durch engen Zusammenhalt die religiöse Kultur ihrer alten Heimat zu bewahren. Auch die masurischen Protestanten grenzten sich von den ortsansässigen Protestanten durch den Anspruch ab, im Unterschied zu ihrer Umwelt den 'Geist Gottes' zu besitzen. Die eigene Gemeinde wird als 'Gemeinschaft der Heiligen' in einer heidnischen Umwelt definiert.

Hier sind nun Fragen im Zusammenhang mit den Geist(wesen)vorstellungen in der Gemeinschafts- und Pfingstbewegung zu klären, die Ribbat nicht thematisiert. Das Wirksamwerden spezifischer Pneumatomorphismus-Vorstellungen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird vor diesem Fragehorizont weiter dokumentiert: Welche Funktion hatten Geist(wesen)vorstellungen als Modelle für die Selbstbeschreibung und Repräsentation von Einzel- und Gruppenpersonalitäten in den Gemeinschaften? Welcher Zusammenhang bestand zwischen Konversion und Pneumatologie sowie zwischen reflektierter Theologie und Formen religiöser Erfahrung? Welchen Stellenwert hatten Zustände veränderten Bewußtseins für die Gemeinschaften und welche Interdependenz besteht zwischen ihnen und der Bibelinterpretation der Gemeinschaften? Diese Fragen gilt es sowohl auf religionssoziologischem als auch auf historisch-epistemologischem Niveau zu klären. Die Arbeiten von Lange (1979), Drechsel (1984) und Ohlemacher (1986) sind als Quellensammlungen und Darstellung des theologischen Selbstverständnisses der Gemeinschaftsleute hierfür unentbehrlich (besonders wichtig die Arbeit von Lange). Die Parteilichkeit der Arbeit von Lange läßt allerdings einen vorsichtigen Umgang mit allen über die reine Darstellung hinausgehenden Urteilen in dieser Arbeit geraten sein. Zu Fragen einer Interdependenz pneumatischer Erfahrung und kultureller Deutung sowie den soziologischen und historisch-epistemologischen Fragen nimmt keine der Arbeiten Stellung. Eine kulturwissenschaftliche Untersuchung der protestantischen Spiritualität darf man im übrigen von diesen in theologischem Bewußtsein verfaßten Arbeiten nicht erwarten. Dazu fehlt den Verfassern die nötige Distanz zu biblisch-pneumatologischen Selbstverständnissen. Die Grundlage für die Beantwortung der von mir angerissenen Fragen bilden beschreibende Annäherungen an die Sachverhalte:

- Der Eintritt in die Gemeinschaft – die Glaubenskonversion ⁴⁶⁶

In einer pluralistischen Gesellschaft wie dem deutschen Kaiserreich mit seiner Vielzahl religiöser und weltanschaulicher Angebote, ist der Beitritt zu einer religiösen Gemeinschaft faktisch eine kontingente, von persönlichen Motivationen beeinflusste Wahl zwischen verschiedenen Optionen. Diese sozialwissenschaftliche Sichtweise entspricht indes nicht dem Selbstverständnis fundamental christlich denkender Menschen. Mitglied einer Freikirche wird man demnach durch eine *Konversion* (in den Gemeinschaften spricht man von 'Erwählung', 'Bekehrung', 'Wiedergeburt' oder 'Erweckung').⁴⁶⁷ Freikirchliche Gemeinschaften setzen sich

⁴⁶⁶ Die klassische Studie zur Konversionsforschung ist: William James, *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge/Mass., London 1985 [1901, 1902], dtsh.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. und Leipzig 1997, S. 209-272. eine Auswahl weiterer Arbeiten: Hjalmar Sundén, *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung zur Frömmigkeit*, Berlin 1966, S. 383ff; Natalie Isser/Lita L. Schwarz, *The History of Conversion and Contemporary Cults*, New York u. a. 1988, Chana Ullman, *The Transformed Self. The Psychology of Religious Conversion*, New York, London 1989; Franz Wiesberger, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*, Berlin 1990.

⁴⁶⁷ Diese Form des Beitritts ist auch für die anderen oben erwähnten Freikirchen charakteristisch; vgl. Ribbat S. 30.

aus Personen zusammen, die von sich behaupten, durch eine solche lebensgeschichtlich einmalige und daher besonders bedeutsame Umkehrerfahrung in eine Erwählungsgemeinschaft berufen worden zu sein. Mitglied in einer freikirchlichen Gemeinde wird man, aus religiöser Perspektive betrachtet, nicht durch persönliche Wahl zwischen verschiedenen Angeboten, sondern durch aktives Handeln Gottes (vertreten durch seinen Mittler: das *pneuma*). Die Vorstellung vom 'Geist Gottes' als Medium des göttlichen Handelns in der Welt wird dabei vorausgesetzt.⁴⁶⁸ Die Bekehrung wurde in den Gemeinschaften grundsätzlich als pneumatischer Vorgang verstanden (vgl. Drechsel 1984, S. 62, 73). Bekehrt worden zu sein, spiegelt also grundsätzlich das Selbstverständnis wider, nicht selbst über den Eintritt in die Gemeinschaft entschieden zu haben.⁴⁶⁹ Das Motiv des Geistempfangs (im Sinne einer Besetzung, die man nicht verhindern kann) bringt dies Selbstverständnis zum Ausdruck. Der Geistempfang ist Zeichen für die gelungene Herstellung einer Beziehung zur neuen Gemeinschaft, Zeichen dafür, daß man „dazugehört“. Die Konversion zum Glauben als einmalige und endgültige Lebensentscheidung stand im Mittelpunkt der Kommunikationen in den Gemeinschaftskreisen. Nur wer sie erlebt hatte, wurde als Mitglied anerkannt.⁴⁷⁰ Initiationshandlungen wie die Taufe, für die man sich individuell entscheidet (oder stellvertretend die Eltern), sind gegenüber dem souveränen Berufungshandeln sekundär. Im Begriff der 'Erweckung' bzw. 'Bekehrung' wird ausdrücklich zwischen dem Eintritt in die Kirche durch Taufe und einer späteren Konversion als eigentlichem Beginn des Lebens als Christ unterschieden.⁴⁷¹ Im Fall von ethnisch homogen zusammengesetzten Gruppen in einer 'fremden' Umwelt, wie den masurischen 'Stundenhaltern', bewirkt das Selbstverständnis, den 'Geist' zu besitzen, zusätzlich eine Intensivierung der Gruppenzugehörigkeit. Aber auch bei Menschen, die durch die Taufe als Kind Mitglied einer evangelischen Landeskirche geworden waren, bedeutete die Bekehrung eine Intensivierung der Gottesbeziehung, die nach dem Selbstverständnis der Gemeinschaften durch den heiligen Geist bewirkt wurde. In der Pfingstbewegung verstärkte sich die Betonung von pneumatologischen Merkmalen der Konversion noch.

- Vorläufer in der Gemeinschaftsbewegung

Ihren Ursprung hat die Pfingstbewegung in der evangelischen Gemeinschaftsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts (vgl. Fleisch 1983). Es bestehen Gemeinsamkeiten in den organisatorischen Strukturen: Basis der Bewegung bildeten örtliche Gemeinschaften in den protestantischen Gemeinden, die ihr den Namen gaben: kleine Kreise, in denen Laien die Möglichkeit zur Reflexion über biblische Texte hatten (Bibelstunden, Hauskreise), in denen gebetet und gesungen wurde. Die pietistische Frömmigkeitskultur stand hierfür Pate. So

⁴⁶⁸ Die Gemeinschaftsbewegung wird „die Offensive des heiligen Geistes“ genannt; Fritz Mund, zit. n. Drechsel 1984, S. 159, vgl. S. 189. Göttliches Handeln kommt für die Gemeinschaftsmitglieder durch die „Ausgießung“ des Geistes zum Ausdruck; vgl. Lange 1979, S. 106. Vgl. allgemein z. B. E. Jüngel, *Zur Lehre vom heiligen Geist. Thesen*, in: U. Luz und H. Weder (Hgg.), *Die Mitte des Neuen Testaments*, FS E. Schweizer, 1983, S. 97-118, S. 99: „Der heilige Geist ist die Durchsetzungskraft Gottes“.

⁴⁶⁹ Ausnahmen von dieser Regel bilden Definitionen der 'Bekehrung' als „ernsten Entschluß“ der Gläubigen, wie sie von einzelnen Gemeinschaftsführern vertreten wurden; vgl. Lange 1984, S. 198.

⁴⁷⁰ Vgl. die in der Textsammlung Ohlemacher (Hg.) 1977 abgedruckten exemplarischen Gemeinschaftssatzungen: S. 40, 44; Brandenburg, Art. *Gemeinschaftsbewegung*, RGG, 3. Aufl., Bd. II, Tübingen 1958, Sp 1366, Lange 1979, S. 71 u.ö., Drechsel 1984, S. 186 (Ein Bezeugen der 'Wiedergeburt' ist erforderlich. „Wir müssen auch etwas verlangen“), 198 u.ö. Auch in der positiven akademischen Theologie wird die Bekehrung in das Zentrum gerückt. Einer der Erlanger Lehrer Wilhelm Boussets betonte, daß das Erlebnis der Wiedergeburt und Bekehrung Ausgangspunkt der Dogmatik sein müsse (Verheule 1973, S. 7).

⁴⁷¹ Die ganze Bandbreite der Auffassungen über den Zusammenhang von Konversion, Taufe, Geistempfang und christlicher Lebensführung, wie sie in der Gemeinschaftsbewegung vertreten wurden, kann hier natürlich nicht dargestellt werden. Vgl. dazu Lange 1979, S. 47-52, 90-92, 95, 102f, bes. 104-106. Theologische Auffassungen sollen hier auch nicht bewertet werden.

standen auch württembergische und niederrheinische pietistische Kreise der Bewegung sehr bald aufgeschlossen gegenüber (Lange 1979, S. 37, 45, 64f) – war doch die Konversion schon die zentrale Forderung an die Gläubigen im Altpietismus (ebd. S. 18). Die deutschen Pietisten konnten zudem in dem Anliegen der Förderung des Engagements von Laien in den Gemeinden ihre eigenen Ansichten gut wiedererkennen. Diese gegenseitige Affinität wurzelte im Selbstverständnis der Gemeinschaftsbewegung, eine Laienbewegung zu sein, die mit der These des Geistbesitzes *aller* Gemeinschaftsmitglieder den Anspruch auf aktive Beteiligung am Gemeinschaftsleben begründete. So schon beim Gründer des Pietismus, Philipp Jacob Spener (1635-1705).⁴⁷² Im Pietismus hatte die Sammlung der Gläubigen in engen ‘Konventikeln’ ihren Ursprung, nach außen hin abgeschotteten, weltabgewandten Kreisen, in denen neben und als Ergänzung des vom Pastor geleiteten Predigtgottesdienstes ein bibelnahes, gewollt schlichtes Christentum der Laien gelebt wurde. Im Einklang damit definiert die *Einführung in den Konferenzbericht über die erste Gnadauer Pfingstkonferenz* aus dem Jahre 1888 die „Privaterbauung“ als „eine wichtige Ergänzung dessen ..., was die Kirche in ihren öffentlichen Gottesdiensten bietet“ (zit. n. Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 31). Die Gemeinschaftsbewegung sollte die langfristige wirkende Gemeinschaftsstruktur stellen, mit dem Ziel, die kurzfristigen Ergebnisse der Evangelisation durch den sozialen Halt der Konventikel zu festigen und zu sichern. Pietismus und Evangelisation arbeiteten also einander zu. Unterstützt wurde das Projekt von Anfang an von denjenigen orthodoxen Theologen, die auf eine Wiederbelebung der Frömmigkeit drängten, die ‘Macht des Glaubens’ betonten, und den aufklärerischen Vernunftbegriff kritisierten.

- Geistiges Milieu

Diese Entwicklung ging einher mit einem Wandel in deren Selbstverständnis. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mußten die Pastoren ihre einst zentrale Stellung in der bürgerlichen Bildungsschicht an Ärzte, Juristen, Lehrer usw. abgeben (vgl. für Preußen: Janz 1996, S. 383). Ihr Wirkungskreis war nunmehr, da sie im Bürgertum an Einfluß verloren hatten und die Arbeiterschaft ihnen fern stand, ein kleinbürgerlich-pietistisches Milieu (vgl. ebd. S. 383, 405), in dem der Grundsatz galt: „Stellet euch dieser Welt nicht gleich“ (vgl. Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 46). Das führte zur Abschottung nach innen und einem stillen Auftreten nach außen. Man kann die diesem Milieu Zugehörigen die „Stillen im Lande“ nennen – eine Bezeichnung, die schon für die Pietisten gewählt wurde.⁴⁷³ Von diesen Pastoren ging die Gemeinschaftsbewegung aus und nur mit diesen ‘bekehrten’ Pastoren arbeitete die Bewegung umgekehrt zusammen.⁴⁷⁴ Die Bedeutung der Bildung trat bei ihnen gegenüber einem orthodoxen und neopietistischen Amtsverständnis zurück, dessen Hauptmerkmale persönlicher Glaube, Bekenntnistreue und eben auch die Respiritualisierung der Modelle ihrer Lebensdeutung waren. Die Respiritualisierung des Amts- und Gemeindeverständnisses kommt vor allem in der Betonung des „Bekehrungscharakter[s] des christlichen Glaubenserlebnisses“ zum Ausdruck (ebd. S. 395). „Große Teile der evangelischen Geistlichkeit sahen sich nicht

⁴⁷² Vgl. auch Lange 1979, S. 85-89 u.ö.; Ohlemacher (Hg.) 1977, S. 106 („Alle bekehrten, wiedergeborenen Christen haben den heiligen Geist empfangen...“); vgl. ebd. S. 112. Im Ergebnisprotokoll der ersten Gnadauer Pfingstkonferenz von 1888 wird als gemeinsame Auffassung der Konferenzteilnehmer an erster Stelle festgehalten, „daß der Pastor nicht allein Generalpächter des Wortes Gottes sei“ (Verhandlungen der Gnadauer Pfingstkonferenz 1888, S. 16f); vgl. Drechsel 1984, S. 8-13; 26 (Realisierung des allgemeinen Priestertums durch pneumatische Qualitäten). Zur Laienarbeit gehörte auch die Mitarbeit von Frauen als Predigerinnen.

⁴⁷³ Kurt-Dietrich Schmidt, *Grundriß der Kirchengeschichte*, Göttingen 1963(4), S. 423-464; Erich Beyreuther, *Die Erweckungsbewegung*, Göttingen 1963, S. 23; Martin Brecht, *Der Spät Pietismus – ein vergessenes oder vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte*, in: *Pietismus und Neuzeit* 10 (1984), S. 124-151, Lange 1979, S. 17-21.

⁴⁷⁴ Vgl. Janz 1996, S. 394 (Nähe vieler preußischer Pastoren zur Bewegung) und Drechsel 1984, S. 90.

mehr in erster Linie als gebildete Bürger mit vorwiegend pädagogischen und administrativen Berufsfunktionen, sondern stilisierten sich zu Vertretern eines geistlichen Standes über der bürgerlichen Berufswelt und jenseits der sozialen Klasse“ (ebd., S. 384, vgl. S. 394). ‘Bildung’ (im Sinne der ‘materialistischen’ Wissenschaften und der liberalen Theologie) und ‘Geist’ waren in der Gemeinschaftsbewegung Kontrastbegriffe. Die akademische Theologie, vor allem in ihrer liberalen Ausprägung, hatte an Strahlkraft für diese Kreise verloren (ebd., S. 387). Ja man kann sagen, es war keine Kommunikation zwischen der konservativ-positiven und der liberalen Theologie mehr möglich. Wenn man die Personenregister in der Gemeinschaftsliteratur und in Arbeiten zur liberalen Theologie durchgeht, finden sich sehr selten Hinweise auf eine gegenseitige Wahrnehmung. Die weitgehende Unfähigkeit zur Kommunikation mit dem Liberalismus war ein allgemeines Kennzeichen biblizistischer Gemeinschaften. Das zeigt z. B. die Reaktion der sogenannten Weißenberg-Kirche auf den theologischen Liberalismus und weltanschaulichen Monismus. Ihre Vertreter lehnten die liberale Bibelkritik ab und bekämpften die religionsgeschichtliche Forschung genauso wie den Einfluß Darwins und Haeckels (vgl. Linse 1996, S. 114f). Ihr Antiliberalismus und ihre heftige Kritik an liberalen Theologen war berüchtigt (ebd.). In einem Brief Weißenbergs an den deutschen Kaiser aus dem Jahr 1903 heißt es z. B.: „Majestät sind oberster Bischof der Landeskirche und damit der größte von allen Baalspaffern, wie Harnack, Haeckel, Drews, Jatho, Traub, die da sagen, die Bibel sei ein Märchenbuch, Christus sei ein Mensch wie wir, der Mensch stamme vom Affen ab, und alles sei Natur“ (zit. n. Linse 1996, S. 114). Es bildete sich so ein spezifisches bibelorientiert-konservatives Milieu neben den Landeskirchen mit eigenem Sozialverhalten, eigener, schon im späten 19. Jahrhundert altmodisch klingender Sprache, gemeinsamen konservativen Wertvorstellungen und Haltungen. Soziale Kontakte pflegte man nur untereinander. (Das Spektrum der landeskirchlichen Reaktionen auf dieses Milieu reicht von klarer Ablehnung und Bekämpfung bis hin zu freundlicher Tolerierung.)

Die von Janz betonte Abschottung des konservativ-protestantischen Milieus nach innen ist jedoch nur die eine Seite dieser Entwicklung. Janz übersieht, daß man sich in diesen Kreisen mit dem Bedeutungsverlust nicht abfinden wollte und in der protestantischen Religionskultur der Evangelisation eine Gegenbewegung startete. Diese war nicht durch stilles, hermetisches Konventikelwesen geprägt, sondern im Gegenteil durch die Orientierung nach außen. Wer sich an der Evangelisation beteiligte, beließ die Erfahrung seiner Bekehrung nicht in der Innerlichkeit, sondern trug sie nach außen. Selbstkritisch verurteilte man, parallel dazu, im der Gemeinschaftsbewegung freundlich gesonnenen akademischen Diskurs den intellektuellen Predigtstil des Protestantismus und den zu disziplinierten, emotionslos-nüchternen und wenig spontanen Frömmigkeitsstil der protestantisch-landeskirchlichen Gemeinden, der zudem keine Möglichkeiten für direkte und freie Beteiligung der Gemeinden am Gottesdienst bot (vgl. Ribbat 1996, S. 178). Das Ziel solcherart organisierter Religiosität waren vor allem die ‘gottentfremdeten Massen’, von denen man Gefahr für Staat und Gesellschaft ausgehen sah.⁴⁷⁵ Man sprach vom „Missionsboden der geistlich Verwahrlosten“ (Drechsel 1984, S.21). Vornehmlich waren es Angehörige der Unterschichten, die man für die Veranstaltungen im Rahmen der Evangelisation interessieren konnte, Angehörige der gehobenen Bildungsschichten zeigten sich eher distanziert. Aber auch in der Außenbezogenheit der Evangelisation griff die klare Unterscheidung zwischen Bekehrten, Halbbekehrten und Unbekehrten. Dies belegen Drechsel (1984, S. 159) und Ohlemacher ([Hg.] 1977, S. 56f, 67-69). Auffällig aus landeskirchlicher Sicht war in erster Linie die Ablehnung der Abendmahlsgemeinschaft mit „Unbekehrten“ (vgl. Lange 1979, S. 154). Besonders deutlich formulierten die Kreise, aus denen später die Pfingstbewegung

⁴⁷⁵ Vgl. Joachim Bieneck, „...etliche zu Evangelisten“. *Abriß einer Geschichte der Evangelistenschule Johanneum*, Wuppertal 1965, S. 11.

hervorging, daß alle Menschen, „die sich nicht zu den Gemeinschaften halten“ als unbekehrt zu gelten hätten – so referiert Lange die Position des ostdeutschen Gemeinschaftsführers Theophil Krawielitzki. „Der Dienst der Verkündigung und der Seelsorge eines Unbekehrten“ müsse „ohne Wirkung bleiben“ (vgl. ebd. S. 156). Man trat also den zu Bekehrenden mit deutlicher Distanz gegenüber. Eine Beziehungsaufnahme zu ihnen war nur möglich, wenn sie sich ganz und gar den Regeln des Milieus fügten. Die Satzungen der Gemeinschaften sahen für den Fall des ‘unordentlichen Wandels’ strenge Maßnahmen der ‘Gemeinezucht’, im Extremfall den Ausschluß von Mitgliedern vor (vgl. Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 36f, 47, 57). Oben zeigte ich schon, wie neben den biblischen auch bürgerliche Verhaltensideale in der Beurteilung der unteren Schichten wirksam wurden, besonders im Hinblick auf Formen exaltierter Frömmigkeit. Die „Pfingstpastoren“ innerhalb der Gemeinschaft bildeten in diesem einen Punkt eine Ausnahme. Sie monierten zwar die „Auswüchse“ der Ereignisse um 1907, förderten das Zungenreden aber grundsätzlich. Ansonsten teilten sie aber soziale Verhaltensweisen, Sprache und Werte des Milieus. Die Trennung zwischen Bekehrten und Unbekehrten war bei ihnen sogar noch ausgeprägter.

- Pneumatisches Gemeinschaftsverständnis

Eine ausgeprägte Pneumatologie war Medium dieser Milieubildung. Geist(wesen)vorstellungen markierten deutlich die Grenze des Milieus und wurden Kennzeichen einer engen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie. ‘Frömmigkeit’ im orthodoxen Kontext stand vor dem Hintergrund der Differenzierung zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Bereich. Durch die Erfahrung einer gemeinsamen Realität, hier in kleinen nach dem Muster des Pietismus formierten Kreisen, kam es zur Bildung einer Grenze zur Umwelt. In Begriffen wie ‘Geistlichkeit’, ‘geistlich’ und ‘weltlich’ kommt diese Grenzziehung zum Ausdruck. An der Landeskirche kritisierte man in deutlichem Kontrast zum Verständnis „Wir haben den Geist“, daß die Mehrzahl ihrer Glieder „geistlich tot“ sei (vgl. Drechsel 1984, S. 78). Die „Vereinigung der Bekenntnisfreunde der hannoverschen Landeskirche“ bezeichnete die Volkskirche als „Teufelskirche“ – auch dies eine, allerdings extreme, Überzeugung von Leuten, die den Geist Christi für sich beanspruchen (Drechsel S. 91); etwas vorsichtiger spricht man um 1900 zuweilen von der „Gefahr geistlicher Erstarrung in der Kirche“ (ebd. S. 160). Auf der zweiten Gnadauer Pfingstkonferenz 1890 wurde konstatiert: „Was unserer Kirche fehlt, das sind: vom heiligen Geist erfüllte Persönlichkeiten, Menschen, die angethan sind mit der Kraft aus der Höhe!“ (so der Pastor Witt-Havetoft, zit. n. Lange 1979, S. 97). Aber auch die Unterscheidung zwischen dem ‘Heiligen’ und dem ‘Profanen’ ist ein häufig herangezogener Grenzbegriff. Die Gemeinschaften beschreiben sich nach dem Muster der ‘heiligen Gemeinde’ (Drechsel 1984, S. 160; vgl. Ernst Troeltsch in den *Soziallehren*, 1977 [1912], S. 800). Die Unterscheidung geistlich/weltlich markiert zugleich bestimmte Verhaltenserwartungen nach innen und eine Abgrenzung nach außen. Wer unter dem Einfluß des heiligen Geistes lebt, wird nach dem Verständnis der Gemeinschaften dauerhaft verwandelt (‘geheiligt’, dazu sogleich) und steht unter dem sozialen Druck radikaler Forderungen an seine Lebensführung (vgl. Troeltsch a. a. O., S. 798).

So gesehen sind die Konversion und das Leben unter den Regeln der Gemeinschaft (in der Differenzierung zwischen ‘Bekehrung’ und ‘Wiedergeburt’) Aspekte des pneumatischen Gemeindeaufbaus – in der Gemeindegprache: der ‘Auferbauung des pneumatischen Leibes Christi’ (vgl. Drechsel 1984, S. 160). Die Gemeinschaften sind geschlossene Vereinigungen von durch „Wort und Geist“ Bekehrten (ebd., vgl. S. 187f). Nicht nur die Bekehrung des Einzelnen wurde also als Werk des Geistes aufgefaßt, sondern auch der wesentlich auf Bekehrung und Wiedergeburt basierende Gemeindeaufbau. Gemeinschaftsleben entsteht nach dieser Auffassung zwangsläufig dort, wo „im Heiligen Geiste ... das Evangelium und die frohe Botschaft von Jesus Christus“ verkündigt wird (Friedrich Heitmüller, Zit. ebd. S. 161).

„Jegliche Form der Organisation im Gemeindebereich“ war „gegenüber den pneumatischen Faktoren der Arbeit sekundär“ (S. 187). Einseitig überspitzt konnte es heißen: „Das innere Wesen der Gemeinschaftsbewegung ... war und ist nichts Geringeres als die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Denn neben den verschiedenen Kirchen und Freikirchen war und ist auch die Gemeinschaftsbewegung ein *Organ* des der Gemeinde Jesu Christi innewohnenden *Geistes Gottes* (Friedrich Heitmüller, Zit. ebd. S. 190). Doch war dies keine randständige Position: „Ausgehend von der Auffassung, daß Gemeinde als der Leib Christi ausschließlich ein Werk Gottes und seines Heiligen Geistes ist, steht in der Gemeinschaftsbewegung unbestritten fest, daß Gemeindeaufbau vorrangig – wenn nicht ausschließlich – als pneumatischer Prozeß aufzufassen ist.“ Die „Einheit der Gemeinde [ist] somit nicht eine Kirchenfrage, sondern eine Geistesfrage...“ (ebd. S. 198). Die Pfingstbewegung ging in diesem Punkt sogar noch weiter. Die weltweite Pfingstbewegung wurde als ökumenischer Prozeß des Aufbaues des pneumatischen Christus-Leibes verstanden (vgl. Hollenweger 1997, S. 380). Das Vertrauen auf die gemeindeaufbauende und die Ökumene verwirklichende Kraft des Geistes wurde indes weder von den Gemeinschaftsleuten noch von den Pfingstlern als mangelndes Gespür für Fragen der Organisation verstanden (für die Pfingstler: ebd.). Dieser Vorwurf kam und kommt weniger aus deren eigenen Reihen als von deren Kritikern.

- Differenzen zwischen Gemeinschaftsbewegung und den Gründern der Pfingstbewegung

Die oben dargestellten Positionen kann man noch weitgehend als gemeinsame Auffassungen der Bewegung bezeichnen, die also auch das Selbstverständnis der Pfingstleute in der Gemeinschaft mit abdecken. In einigen Punkten differierten die Auffassungen jedoch gravierend. Innerhalb der Gemeinschaftsbewegung bildete sich eine Gruppe um die Pastoren von Viebahn, Regehly, Krawielitzki und Edel (Lange 1979, S. 169). Später trat der Pastor Jonathan Paul als die eigentliche Leitfigur der Bewegung hervor, während ursprüngliche Anhänger sich distanzierten (vgl. S. 188, 194f, 201ff, 204, 212). Diese Pastoren vertraten eine spezifische Heiligungslehre, in der es zentral um den Einfluß des heiligen Geistes auf das Leben nach der Bekehrung ging. Die ‚Heiligung‘ wird als „*das* Thema der Gemeinschaftsbewegung“ in der Zeit um 1900 gesehen (Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 8). Unter ‚Heiligung‘ verstand man das sukzessive Aufgefüllt-, bzw. Durchdrungenwerden vom heiligen Geist, wodurch die gesamte Persönlichkeit sich verwandele (vgl. ebd. S. 28, 91-95, 95ff: Heiligungslehre von J. Paul). Man hielt die Heiligung in Anlehnung an die amerikanischen Evangelisten Charles G. Finney (1792-1875) und Robert P. Smith (1827-1898) für den notwendigen Schutz der Bekehrten vor dem Rückfall in religiöse Gleichgültigkeit nach einem guten Anfang (vgl. Lange 1979, S. 30, 193f u.ö.). Mit dieser Lehre verband sich eine (teilweise) Radikalisierung der Unterscheidung von Bekehrten und Unbekehrten sowohl im Innenverhältnis als auch im Außenverhältnis der Gemeinschaften. Die Bildung von elitären Sondergemeinschaften der ‚wirklich‘ Bekehrten innerhalb der Gemeinschaft war ein bedeutsames Resultat dieser Lehre (vgl. Lange 1979 S. 52, 151-157). Das neutestamentliche Bild der ‚Brautgemeinde‘ (man stellte sich darunter eine Gruppe besonders Erwählter vor, die unter Berufung auf 1 Thess 4,13ff und 1 Kor 15,51ff noch vor der Parusie Christi zu diesem „entrückt“ würde, um mit Christus zusammen die eschatologische Herrschaft bei der Rückkehr anzutreten) machte diesen Anspruch auf eine Sonderstellung deutlich (Drechsel 1984, S. 47-50; Lange 1979, S. 190 u.ö.). Damit verband sich aber auch eine Radikalisierung der Pneumatologie. Das Bild der ‚Brautgemeinde‘ war ein pneumatologisches Modell (ebd.), da es die nachdrücklich geforderte ‚Geisttaufe‘ als zweites, über die ‚Bekehrung‘ noch hinausgehendes, Zeichen der Erwählung voraussetzte (ebd. S. 156, 162ff). Auf die Geisttaufe konnte die pneumatische Fähigkeit des Zungenredens folgen. Der pfingstlerische Frömmigkeitsstil basierte also auf dem Herbeisehnen und dem Erleben pneumatischer Phänomene (ebd. S. 144f, vgl. S. 173: Gebete um Gabe der Geisttaufe und der Zungenrede). Zu den Pfingstleuten

gehörten diejenigen Gemeinschaftsmitglieder, die von sich behaupteten, mit diesen besonderen Gnadengaben ausgestattet zu sein (ebd. S. 52). Nach ihrer Auffassung hatten auch innerhalb der Gemeinschaften viele Mitglieder den 'Geist' noch nicht.⁴⁷⁶ Eine weitere pfingstlerische Eigenheit war die Lehre der Sündenfreiheit. Vor allem J. Paul vertrat die Auffassung, der Bekehrte könne durch die Einwirkung des Geistes von jeglicher Neigung zur Sünde befreit werden.⁴⁷⁷ Dieser thesehaft behaupteten Möglichkeit einer vollständigen Erlösung durch den Geist Gottes stimmte eine Minderheit der Gemeinschaftsmitglieder zu. In der mehrheitlichen Ablehnung der Lehre von der Sündenfreiheit wirkte sich der Einfluß der evangelisch-lutherischen Sündenlehre aus (s.o., vgl. Lange 1979, S. 160f, 169, 211, 214). Auch die Notwendigkeit einer zweiten Taufe im Geist und damit die Trennung zwischen Gläubigen, welche nur bekehrt sein wollten und solchen, welche die sogenannte 'Geistes-taufe' für sich beanspruchten, wurde nicht anerkannt. Als Folge der Auffassung, daß der 'Geist' auch ohne äußere und zeitlich punktuelle Zeichen die Bekehrung und alles weitere wirke, wurde der Nutzen der Evangelisation und der Bekehrungspredigt grundsätzlich in Frage gestellt (vgl. z. B. ebd. S. 145, 167).

Die oben dargestellten Ereignisse des Jahres 1907 führten zu einer Marginalisierung der deutschen Pfingstbewegung und zu ihrer Neuorganisation außerhalb des landeskirchlichen Rahmens. Die Gemeinschaftsbewegung erklärte: „alle bekehrten, wiedergeborenen Christen haben den heiligen Geist empfangen“ (Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 106). Unter Punkt 6 der *Berliner Erklärung vom 15.9.1909* heißt es: „Wir glauben, daß es nur ein Pfingsten gegeben hat...“ (ebd. S. 110, vgl. Lange 1984, S. 213).

Die wesentlichen Inhalte der Pfingstbewegung sind damit nun dargestellt worden. Als Beispiel für die fließenden Übergänge zwischen der Pfingstbewegung und anderen Formen alternativer Spiritualität kann man die sogenannte Weißenberg-Kirche anführen, die bei Lange, Drechsel, Ohlemacher und Ribbat nicht thematisiert wird. Sie gehört ebenfalls zu jenen Kirchen, die sich selbst in der Tradition der legendären Ereignisse des lukanischen Pfingstberichts sahen. Joseph Weißenberg (1855-1941), auf den diese Gründung zurückgeht, lehnte jede Kritik am biblischen Supranaturalismus und am Offenbarungsglauben sowie an den biblischen Schilderungen ab (s. o.). Er nahm die lukanischen und paulinischen Schilderungen, die die Wirkung des heiligen Geistes beschreiben, wörtlich. Auch für die bereits erwähnten fundamental-christlichen Gemeinschaften gilt dies. Nach seinem Selbstverständnis war er eine Wiederverkörperung des heiligen Geistes. Unter der Schar seiner Anhänger gab es Medien, die in den Versammlungen der Gemeinschaft in einem Zustand der Trance Geistreden vortrugen, welche als Fortsetzung des Pfingstwunders und der biblischen Gossolalie betrachtet wurden.⁴⁷⁸ Andererseits gingen Einflüsse des modernen Spiritismus und der Theosophie an der Bewegung nicht vorbei. Weißenberg wurde zum

⁴⁷⁶ Allerdings rückten die Pfingstler in einer öffentlichen Erklärung aus dem Jahre 1911 von dieser exklusiven Bindung des Geistbesitzes an die Geisttaufe ab; vgl. Lange 1984, S. 222.

⁴⁷⁷ Ebd. S. 157-159, Ohlemacher 1977, S. 96: Sündigen ist bei Geheiligten ein Abweichen von der Regel; ebd. S. 98: Heiligungslehre von Jellinghaus: Sündenlehre unevangelisch und unbiblisch.

⁴⁷⁸ Vgl. Linse 1996, S. 138; 138-141: Schilderung von Trance-Ritualen, die sich bei Weißenberg-Zusammenkünften abspielten, vgl. S. 115-117.

Gründer einer spiritistischen Kirche.⁴⁷⁹ Daß es um 1900 ein Übergangsfeld zwischen Protestantismus und Spiritismus gab, wird in der neueren Forschung immer deutlicher.⁴⁸⁰

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang, daß die zur Gemeinschaftsbewegung gehörenden Kritiker der Pfingstbewegung (gegen das Selbstverständnis der Pfingstler) oft deren Nähe zum Spiritismus betonten. Ich komme hiermit zu einem wichtigen Aspekt des Geisterglaubens um 1900. Diethard Sawicki behauptet in seiner Arbeit über den Spiritismus: „Der Geisterglauben des 19. Jahrhunderts muß ganz überwiegend als ein Glaube an Erscheinungen verstorbener Menschen aufgefaßt werden. Bei Praktiken, die im Zusammenhang mit diesem Glauben dokumentiert sind, handelt es sich im Sinne der Magietheorie um *Nekromantie*, also um Versuche, durch Beschwörungen oder Trancezustände mit den Geistern der Toten in Verbindung zu treten, um von ihnen Weissagungen oder Erkenntnisse über das Jenseits zu erlangen. Seltener tauchen in den gesichteten Quellen die Vorstellung von Dämonen auf und der Gedanke einer durch magische Verfahren (Theurgie) ermöglichten Kommunikation mit höheren Geistern (Engeln) oder dem göttlichen Geist Jesu Christi“ (2002, S. 18). Dies ist ein Irrtum: Die Analyse relevanter Stellungnahmen der Gemeinschaftsbewegung zur Pfingstbewegung belegt (gegen Aufklärungstheologie und liberale Theologie) einen noch höchst lebendigen Dämonenglauben, der sich an traditionellen jüdisch-christlichen Motiven orientiert. Spiritistische Geister sind danach nicht die Seelen von Verstorbenen, sondern Dämonen, die mit dem Teufel in Verbindung stehen.⁴⁸¹ (Abgesehen davon war z. B. in der Theosophie und Anthroposophie der Glaube an ‘Planetengeister’, ‘Rassengeister’, hypostasierte ‘Volksseelen’ und andere Geistwesen nichts Ungewöhnliches; vgl. Steiner 1975 [1904/5], S. 142, 149 u. ö., Hauser 2005, S. 275, 290, 313, 336 u. ö.)

In der *Einladung zur Sitzung am 15. September 1909* in Berlin (diese Konferenz hatte das Ziel, die Beziehungen zwischen den Gemeinschaften und der Pfingstbewegung zu klären, vgl. Lange 1979, S. 201f) heißt es: „Wir haben ernste Bedenken, ob es der Herr sei, welcher in den Gaben und Kräften der sogenannten Pfingstbewegung anfängt [das Bedürfnis nach einer tieferen Geistesausrüstung] zu befriedigen“ (Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 105). Von einem „Stelldichein spiritistischer Geister“ und davon, daß die Gruppierung um J. Paul 1907 „viele Kinder Gottes unter Herrschaft falscher Geister gebracht“ habe ist da die Rede (ebd.). „Wir kommen mehr und mehr der Zeit näher, für welche ausdrücklich die verführerischen Zeichen und Wunder vorausgesagt sind“ heißt es weiter (ebd. S. 106). „*Die sogenannte Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten*; sie hat viele Erscheinungen mit dem

⁴⁷⁹ Vgl. Linse 1996, S. 91-211; 188f: Einfluß des Spiritismus; seine Kirche als deutsche Spielart des Spiritismus, vgl. S. 178. 138: Rezeption des theosophischen Konzeptes der Reinkarnationslehre; vgl. auch Zander 1999, S. 507.

⁴⁸⁰ Vgl. Zander 1999, S. 473 und Sawicki 2002, S. 311f: Pietismus und freireligiöse Gemeinschaften als Ausgangsbasis für spiritistische Praktiken. ebd. S. 315: ekstatische Gruppenerlebnisse im sogenannten Andachtsspiritismus, die mit den bei Ribbat beschriebenen Phänomenen vergleichbar sind.

⁴⁸¹ Sawickis Anspruch, eine „in sich abgeschlossene Darstellung des Geisterglaubens im 19. Jahrhundert“ zu geben (S. 36), wird also zu Unrecht erhoben. Sawickis Urteile über seltene dämonologische Geist(wesen)vorstellungen (vgl. obiges Zitat) können nicht allgemein, sondern nur bezogen auf den Spiritismus gelten. Er selbst erwähnt für den katholischen Bereich dämonologische Deutungen des Spiritismus, ohne diese in seine Gesamtdeutung des Geisterglaubens einzubeziehen (vgl. S. 350f). Die Einstellung des Protestantismus zu Teufel, Dämonen und Besessenheit darf nicht auf die liberale Position reduziert werden, wonach die dämonische Besessenheit und der Glaube an die Existenz des Satans unbiblische Irrtümer seien. Vgl. zu dieser Position: Johann Salomo Semler, *Samlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerschen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen, mit vielen eigenen Anmerkungen*, 2 Th., Halle 1776 und Schleiermacher, der in seiner Dogmatik von 1830/31, darlegt, Teufel und Dämonen seien Personifikationen des unpersönlichen Bösen, ohne Bedeutung für Theologie und Glauben; *Der Christliche Glaube*, Berlin 1884(6), Bd. 1, § 45, S. 198-211. Gegenläufig zu dieser Tendenz war seit ca. 1840 auch wieder die Personalisierung des Teufels im Protestantismus zu beobachten; vgl. Holscher 2005, S. 317.

Spiritismus gemein. Es wirken in ihr Dämonen, welche, vom Satan mit List geleitet, Lüge und Wahrheit vermengen, um die Kinder Gottes zu verführen“ hält die *Berliner Erklärung vom 15. September 1909* fest (ebd. S. 108; vgl. Lange 1979, S. 179: „Geist von unten“, 207). Das biblische Schema der dämonischen Besessenheit wird zur kulturellen Deutung der körperlichen Aspekte des Zungenredens herangezogen: „In vielen Fällen haben sich die sogenannten ‘Geistbegabten’ nachträglich als besessen erwiesen. ... Der Geist dieser Bewegung bringt geistige und körperliche Machtwirkungen hervor; dennoch ist es ein falscher Geist. Er hat sich als solcher entlarvt. Die häßlichen Erscheinungen wie Hinstürzen, Gesichtszuckungen, Zittern, Schreien, widerliches lautes Lachen usw. treten auch diesmal in Versammlungen auf“ (Ohlemacher ebd.). Heinrich Dallmeyer, einer der Initiatoren der Pfingstbewegung von 1907, sprach Jahre später von „einem richtigen Spiritistenspuk“ (Lange S. 178). Der ehemalige Befürworter der Zungenbewegung, Johannes Seitz, sah in den Vorfällen schon sehr bald ‘Täuschungsversuche des Teufels’. Auch er hält die mit dem Zungenreden einhergehenden körperlichen Veränderungen für unbiblisch. „Wo liest man in der Bibel, daß Leute, über welche der Geist Gottes kam, auf den Rücken gefallen sind, ihre Gestalt verzerrten, zitterten, ungebärdig sich stellten? (ebd. S. 180). Die von Zungenrednern erteilten Weissagungen vergleicht man, was die „Art ihrer Übermittlung“ angeht, mit „den Botschaften spiritistischer Medien“ (Ohlemacher a.a.O. S. 109).⁴⁸² In ihnen liege „eine große Gefahr“, denn sie brächten die „Brüder und ihre ganze Arbeit in sklavischer Abhängigkeit von diesen ‘Botschaften’. ... Die Übermittler sind meist Frauen. Das hat an verschiedenen Punkten der Bewegung dahin geführt, daß gegen die klaren Weisungen der Schrift Frauen, ja sogar junge Mädchen, leitend im Mittelpunkt der Arbeit stehen“ (ebd.). Im Vorwurf, es handele sich um (ritual-magisch) erzwungene Weissagungen mischt sich das biblische Magieverständnis mit in die Bewertungen hinein (vgl. ebd. S. 107). Auf der *II. Mühlheimer Pfingstkonferenz* gestanden die Pfingstler zu, daß nicht alle körperlichen Begleitumstände des Zungenredens göttlichen Ursprungs seien. Sogar die Möglichkeit dämonischer Einflüsse wurde eingeräumt.

Historisch-epistemologische Analyse

Bleiben wir beim zuletzt behandelten Punkt. Wenn Gemeinschaftsmitglieder eine dämonologische Deutung des Zungenredens und anderer Trancephänomene vertreten, so handelt es sich dabei nicht nur um ein Werturteil, sondern eine Glaubensüberzeugung. Es wird hier nicht mit aufklärerischem Impetus (wie z. B. die Religionsgeschichtler es taten) ein ‘atavistischer Geisterglaube’ verurteilt, den man selbst nicht teilt. Wer an die reale Existenz des göttlichen Geistes und göttlicher Geistwesen glaubt, glaubt in der Regel auch an die *reale Existenz* von Dämonen und Teufel. Dieser Glaube setzt spezifische Vorstellungen der Bewußtseinsheteronomie auf der Basis einer theologischen Unterscheidung zwischen dämonischer Besessenheit und dem Erfülltwerden durch den Geist Gottes voraus (vgl. Lange 1979, S. 185). In diesen Zusammenhang fällt der neutestamentliche Topos von der „Prüfung der Geister“. Die kritisch gestimmte *Barmer Erklärung* von 1907 hält fest: „...daß es in erschreckend hohem Maße an der Prüfung der Geister nach den klaren Richtlinien des Wortes Gottes und an der Fähigkeit, von vornherein die Geister zu unterscheiden, gefehlt hat“ (Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 104). An diesem biblischen Grundsatz hielt später auch die selbständige Pfingstgemeinschaft fest (vgl. Lange 1979, S. 194). Epistemologische Grundlage der „Unterscheidung der Geister“ ist die Lehre von der Verbalinspiration, die in der Gemeinschaftsbewegung von fast allen Mitgliedern vertreten wurde (ebd. S. 135-137, 148, 162 u. ö., vgl. Ohlemacher [Hg.] 1977, S. 79f). Die Anerkennung der Verbalinspiration verpflichtete die Gemeinschaftsmitglieder, Erklärungen für die in Rede stehenden Phänomene in der Bibel zu

⁴⁸² Vgl. auch Walter Michaelis, *Der Spiritismus und der christliche Glaube*, Bielefeld 1910 und Ernst Lohmann, *Pfingstbewegung und Spiritismus*, Frankfurt a. M. o. J.

suchen: „Wir stehen zu der göttlichen Inspiration und Autorität sämtlicher von Gott gegebener Schriften Alten und Neuen Testaments. ... Wir anerkennen gern die Dienste, welche eine gläubige Schrift- und Quellenforschung als Magd des Herrn dem Haushalt des Glaubens zu leisten vermag, weisen aber jeden Versuch der Wissenschaft, sich als Herrin aufzuwerfen, auf das bestimmteste zurück...“ (Lange S. 136f). ‘Geist’ läßt sich nach diesem Prinzip nur durch ‘Geist’ erkennen und unterscheiden (d. h. durch das geistoffenbarte Wort: ‘Die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben von dem heiligen Geist’, 2 Petr 1,21; Zit. ebd.). Das pneumatische Verständnisprinzip überbietet das menschliche Vernunftprinzip. Stellen der Bibel, die supranaturalistische Einwirkungen von Geistern auf Menschen schildern⁴⁸³, müssen demnach wörtlich und als sichere Grundlage einer Unterscheidung des Zungenredens von Einwirkungen des göttlichen Geistes genommen werden. Beweise für dessen nichtgöttlichen Ursprung gewinnt man z. B. aus der biblisch bekundeten „Tatsache, daß nach dem Zungenreden in Apg. 2 Christus nicht in der ersten Person spricht, sondern gerade an dieser wichtigen Stelle die Person des Heiligen Geistes redet“ (Lange 1979, S. 181) und aus den ‘unbiblischen’ körperlichen Begleiterscheinungen der Trance. „Der die Menschen umfallenmachende Geist muß ein fremder Geist sein. ... Es ist geradezu biblisch beispiellos, daß jemand durch den Heiligen Geist gestürzt wird“ (J. Rubinowitsch, zit. n. Lange S. 197). Die „wunderbaren Erscheinungen“ können also „Täuschungsversuche des Teufels“ sein (ebd. S. 180). Das pneumatologische Erkenntnisprinzip impliziert wiederum, daß der ‘Geist wahrer Erkenntnis’ nur *innerhalb* der Gemeinschaft zu finden ist und hier wiederum nicht in Einzelnen, sondern in der Position, die der Geist innerhalb der Mehrheit der Gemeinschaft durchsetzt, so daß klare Kriterien für den Ausschluß von Abweichlern vorhanden sind. Wer den Geist besitzt, hat die Pflicht, ihn zum Nutzen der Gemeinde einzusetzen (ebd. S. 87f). Dies ist der epistemologische Aspekt des pneumatischen Gemeindeaufbaues. Andere Erklärungsversuche der Bewußtseinsheteronomie der in Trance geratenen Personen scheiden nicht aus. Die Differenzierung zwischen biblischem und unbiblischem Geist wird dabei allerdings aufrecht erhalten. (vgl. die *Berliner Erklärung* a. a. O. S. 109: „Wir lassen dahingestellt, wieviel davon dämonisch, wieviel hysterisch oder seelisch ist, – gottgewirkt sind solche Erscheinungen nicht.“) Die Mischung von Beurteilungsmaßstäben der Bewußtseinsheteronomie ist in offiziellen Stellungnahmen der Gemeinschaftsbewegung zu den Trancephänomenen im Rahmen der Pfingstbewegung typisch. Allerdings wird die *reale Möglichkeit* dämonischer Besessenheit der in Trance geratenen Personen in keiner Erklärung ausgeschlossen; sie war das dominierende Deutungsmuster (vgl. Lange 1979, S. 196-200).

Bei genauem Hinsehen überlagern sich allerdings zwei kulturelle Deutungsebenen: die biblische Dämonologie und das bürgerliche Autonomie-Ideal (das auch in den psychopathologischen Deutungen grundlegend ist). Schon im antiken biblischen Dämonologie-Konzept schwingt das bürgerliche Ideal in der Form mit, wie es in der Antike verbreitet war: In der Besessenheit ist die freie Willensbildung ausgeschlossen, Besessene schädigen sich selbst und ihre Umgebung steht dieser Entwicklung ohnmächtig gegenüber. Besessene verlieren Vernunft, Sprache und aufrechten Gang, das was nach antiker Anthropologie das Wesen des Menschen ausmacht (vgl. Welker 1992, S. 187, 204). In der Variante des 19. Jahrhunderts macht sich dieses Deutungsmodell auch in den Stellungnahmen zur Pfingstbewegung bemerkbar. So stellte Theodor Haarbeck (er verstand die Ekstase in der Pfingstbewegung hauptsächlich „als eine Wirkung der Suggestion, die sich über den Weg des Unterbewußtseins des menschlichen Seelenlebens bemächtigt hat“) als „auffallende Erscheinung der Bewegung ... die Ausschaltung des vernünftigen Denkens und die Unterordnung ihrer Anhänger unter die Herrschaft bestimmter Parolen und Anschauungen fest“ (vgl. Lange 1979, S.

⁴⁸³ Geistheilungen und Austreibungen von Dämonen durch den Geist Gottes (vgl. Mk 3,22ff; Mt 12,24ff, bes 31; Lk 1,14ff, 12,10) setzten vorangegangene ungöttliche Geistwirkungen voraus, auf die reagiert wird.

200). Die Pfingstler gestanden zu, daß das Zungenreden eine Wirkung des Unterbewußten sei. Dort hätte aber Gott die Gaben des Geistes im Menschen „niedergelegt“ (*Mühlheimer Erklärung* von 1909, vgl. ebd. S. 292).

Im Verständnis der Trance-Phänomene in der Gemeinschaft spiegelt sich das allgemeine kognitive Niveau von dokumentierten Kommunikationen der Gemeinschaftsbewegung. Auch die Gemeinschaftsbewegung und die freikirchliche Pfingstbewegung sind (ähnlich wie der Spiritismus) sicher nicht pauschal als Formen des theoretisch unvermittelten, unmittelbaren Umgangs mit Geist(ern) zu bezeichnen. Das hieße, das vielfältige Gemeinschaftsleben dieser Kirchen einseitig auf das Erfahrungsmoment zu reduzieren (vgl. dazu Ribbat 1996, S. 25, 236). Dennoch ist der unmittelbare Umgang mit Geist(ern) ein wesentliches Merkmal im Gemeinschaftsleben. Wir haben gesehen, daß Voraussetzung für die gemeinsame *pneuma*-bezogene Interaktion und den Ausbruch spontaner pneumatischer Phänomene ein Kernbestand kulturell schon entwickelter Vorstellungen über den heiligen Geist und sein Wirken ist, der im Christentum aufgrund seiner kanonischen Verankerung im Neuen Testament praktisch universell bekannt war. Das gilt auch in Bezug auf das oben im Abschnitt *Heiliger Geist* (3.1 a) beschriebene erstmalige Auftreten der deutschen Pfingstbewegung im Jahr 1907.

Die Betrachtung der theologischen Selbstverständnisse in den Gemeinschaften läßt die Einstufung des kognitiven Niveaus ihrer Diskurse als Theologiebildungen erster Ordnung zu. Wortführend waren bei den Gemeinschaftsversammlungen ausgebildete Theologen, was bei einem Anspruch auf Einbindung der Laien nicht selbstverständlich war und nicht ohne Kritik blieb.⁴⁸⁴ Doch waren diese Pastoren nicht an theologischen Debatten interessiert, sondern an Fragen des praktischen Gemeindeaufbaues (vgl. z. B. Lange 1979, S. 133 und Drechsel 1984, S. 162). „Das Urchristentum meldete sich wieder. Kirche und Theologie ließ man beiseite und bahnte sich einen Weg zur Erkenntnis an der Hand des Wortes Gottes“.⁴⁸⁵ Die Theologie war in der Gemeinschaftsbewegung also gegenüber dem Vertrauen auf die praktische Wirksamkeit des Geistes nachrangig (vgl. Drechsel 1984, S. 162, 190). Daß die Theologen der Gemeinschaftsbewegung vergleichende Methoden, besonders die historisch-kritische Exegese, strikt ablehnten, wurde bereits erwähnt (vgl. Lange 1979, S. 26, 49, 133-140). Kennzeichen dieser Theologie ist im konkreten Fall also die absolute Gültigkeit der biblischen Berichte und das Fehlen einer Diskussion von Erklärungsalternativen (second order thinking). Die Texte galten schlicht als wörtlich zu nehmende Wahrheiten.⁴⁸⁶ Denken und Handeln sind in der Fixierung auf diese Texte dogmatisch gebunden. In dieser Gebundenheit thematisierte man die Möglichkeiten der praktischen Förderung des Gemeindeaufbaus durch den Geist anhand der Auslegung von Bibelstellen. Drechsel bescheinigt den Pastoren der Gemeinschaftsbewegung eine ungenügende Kenntnis der neutestamentlichen Pneumatologie (1984, S. 199). Gelegentlich wurde innerhalb der Gemeinschaft auch selbstkritisch bemerkt, es fehle an systematisch-theologischer Arbeit (Lange 1979, S. 133f). Diese Kritik stieß bei der Mehrheit der Gemeinschaft allerdings auf wenig Zustimmung. Die überwiegende Zahl der Gemeinschaftsmitglieder hatte grundsätzlich andere Ansichten über den Stellenwert akademischer Theologie. Insgesamt wäre also die Kommunikation mit Forschern wie Gunkel, die die urchristliche Pneumatologie historisch-

⁴⁸⁴ Vgl. die Bemerkung von H. Dallmeyer über die Institution der Gnadauer Konferenz: „Weiter wäre es gut, wenn nicht vornehmlich Theologen hier zu Wort kämen“; zit. n. Drechsel 1984, S. 13. Die Konferenzen seien zu pastoral. Vgl. ebd. S. 59f.

⁴⁸⁵ Paul Fabianke, *Die Zukunft der Gemeinschaften. Eine Untersuchung über Form und Geist*, Bamberg 1933, S. 11, zit. n. Drechsel 1984, S. 190.

⁴⁸⁶ Vgl. zur „Auseinandersetzung um die Irrtumslosigkeit der Schrift“ in der Gemeinschaftsbewegung auch Holthaus 1993, S. 227-236. Zum Kontext verschiedener Haltungen zur klassischen Inspirationslehre und deren Weiterentwicklungen im Verlauf des 19. Jahrhunderts: S. 140-236.

kritisch erforschten, unmöglich gewesen. Auch konservative Theologen wie Adolf Schlatter (der Kontakte zur Gemeinschaftsbewegung pflegte), waren von einer grundsätzlichen Kritik der akademischen Theologie nicht ausgenommen.⁴⁸⁷ Die Pfingstbewegung verstärkte noch den Akzent auf der Mündlichkeit des Theologisierens (vgl. Hollenweger 1997, S. 220-223). Die akademische Theologie habe zwar geholfen, die Erfahrungsbezogenheit des Theologisierens neutestamentlicher Autoren aufzudecken (man denke an Gunkels Paulusbild: Pneumatologie als Erfahrungslehre), doch praktiziere sie die erfahrungsbezogene, für mündliche Formen offene Theologie selber nicht (ebd.). Die theologische Situation der modernen Pfingstbewegung läßt sich mit dem religiös vielfältigen Frühchristentum vergleichen, in dem neben der Reflektion über ältere heilige Texte die mündliche Kommunikation und religionsproduktive Elemente (z. B. Kreation neuer Bekenntnis- und Taufformeln, Neuzusammenstellung kanonischer Schriften) breiten Raum hatten (ebd. S. 362).

Ein grundlegendes Merkmal dieser praktischen Theologie ist ihr konsequent pneumatologischer, bewußtseinheteronomer Ansatz. Der erkenntnistheoretische und handlungsbezogene Schwerpunkt der Selbst- und Gruppenidentität lagert in der Transzendenz. Das Protokoll der ersten deutschen Pfingstkonferenz, die 1908 in Hamburg stattfand, enthält ein klares Bekenntnis dazu, daß man unter einer bewußtseinheteronomen fremden Macht stehe, wenn man in Zungen redet (Lange 1997, S. 193f). Aber das Thema hat eine allgemeinere Dimension. Eine zentrale Frage der Gemeinschaftsbewegung war die nach der Grundlage individueller Glaubensgewißheit. Liegt sie im Menschen oder außerhalb seiner selbst? Man war sich sicher, daß der Geist Gottes diese Gewißheit schenke. Er werde zudem zum Selbst der Gläubigen (s. o.). Jonathan Paul vertrat eine extreme Variante dieser Position. Danach sei der alte Mensch nach der Geisttaufe nicht mehr da; Christus sei an seine Stelle getreten (ebd. S. 211). Auch das Bewußtsein der Gemeinschaften wurde nach diesem Muster reflektiert, indem man sie als Werk des Geistes verstand, zu dem menschliche Intentionalität und Wille nichts beitragen können.

Die Lehre von der Rückkehr und dem Wirken des heiligen Geistes stellt unter historisch-epistemologischen Gesichtspunkten eine spezifische Form des Wunderglaubens um 1900 dar. Für die Zungenredner von Los Angeles und Kassel wiederholte sich das Wunder von Pfingsten und man war stolz, der Gruppe von Menschen anzugehören, an denen Gott dieses Wunder vollbrachte (vgl. Ribbat 1996, S. 133, 141). Auch auf Fälle von Wunderheilungen in der Pfingstbewegung kann man hinweisen (ebd. S. 160). Erfahrungen in Zuständen veränderten Bewußtseins werden hier nicht, wie im Spiritismus, als ein wissenschaftliches Experimentierfeld betrachtet, sondern als Wirkungen Gottes durch seinen Geist. Die Wunder waren für die Beteiligten, gegen den starken Trend zur Entplausibilisierung des Wunderglaubens, Beweise des Geistwirkens. Das bestätigt die obige Aussage, daß man in Bezug auf den historisch-epistemologisch feststellbaren Wandel des Wunderverständnisses nur von *gesamts*-gesellschaftlichen, bzw. -kulturellen Tendenzen sprechen kann.

Religionssoziologische Analyse. Gruppen-Selbstverständnisse und Geistbesetzungserfahrungen

Im Folgenden will ich die dargestellten Sachverhalte unter vornehmlich religionssoziologischen Gesichtspunkten werten. In diesem Zusammenhang stellen sich gleichzeitig einige historisch-epistemologisch relevante Fragen: Welche Faktoren hatten Einfluß auf die Bildung enger dogmatischer Sichtweisen und Selbstverständnisse der Mitglieder von Gemeinschaften und Pfingstbewegung? Welche Form des Einflusses war nötig (bzw. waren soziale Einflüsse nötig), damit Zungenredner davon überzeugt sein konnten, vom Geist Gottes besetzt zu sein

⁴⁸⁷ Vgl. Ernst Lohmann, „Wie kommt es?“ in: Auf der Warte 2/43, 22.10.1905, S. 3f.

oder durch ihn zu sprechen? Wie ist der Glaube an die reale Gegenwart von Geist(wesen) in den Pfingst-Versammlungen zu werten? In diesem Zusammenhang benötigen wir einen religionstheoretisch und soziologisch-kulturwissenschaftlich aufschlußreichen Begriff der religiösen Erfahrung, denn, wie gezeigt wurde, spielt in den Gemeinschaften eine *Wechselwirkung* von individueller religiöser Erfahrung und ihrer Deutung in der Gemeinschaft eine zentrale Rolle. Wir müssen also den Glauben Einzelner im Rahmen ihrer Gruppe analysieren. Nun lassen sich schwer Aussagen über den Glauben, die Gefühle und das Denken einzelner Personen machen – das käme einer Hermeneutik der Unterstellungen gleich.⁴⁸⁸ Aber wir können immerhin Einiges über die soziologischen Bedingungen ihres Glaubens und Fühlens in Erfahrung bringen. Ich kann zur Beantwortung der eben aufgeworfenen Fragen an ältere religionssoziologische Erkenntnisse von Troeltsch, Bousset aber auch Durkheim sowie an Forschungen zu Erfahrungen veränderten Bewußtseins ('altered states of consciousness', abgekürzt ASC's⁴⁸⁹), und an die Luhmannsche Systemtheorie anknüpfen. (Auch für den nächsten Abschnitt haben die folgenden Ausführungen Relevanz.) Grundsätzlich kann man sich dem Problem einer adäquaten Deutung der Wechselwirkung von Erfahrung und Deutung religionspsychologisch oder religionssoziologisch nähern. Es ist, m. a. W. eine Frage der Interessen-Perspektive, ob man beim psychischen System als Umwelt der Kommunikation ansetzt oder bei der Kommunikation als Umwelt des psychischen Systems. Nur ist es wichtig, beide Perspektiven nicht kurzzuschließen. Ich setze einen soziologischen Ansatz voraus. Ausgangspunkt hierbei ist die *wechselseitige Unterscheidung* von psychischem System und sozialem System, die System/Umwelt-Unterscheidung der Luhmannschen Systemtheorie. Das eine System ist jeweils Umwelt des anderen. (Systeme werden also nicht als Einheiten definiert. Was ihre 'Einheit' begründet, ist erst der Umstand ihrer Unterscheidung von einer Umwelt. M. a. W.: Ein System wird dadurch zu einer Einheit, daß es eine *Grenze* bildet. Das System-'Ganze' „gibt“ es nur, wenn es als solches beobachtet wird, es ist ein Beschreibungs-konstrukt.) Der differenztheoretische Ansatz verhindert es, bei einem zu individualistisch gefaßten Begriff religiöser Erfahrung anzusetzen, aber auch bei einem einseitig sozial oder kulturell definierten Erfahrungsbegriff: Wir dürfen einerseits nicht zu früh von der Ebene der Neurophysiologie/Psychologie auf die Ebene der Kultur/Sozialwissenschaft übergehen, können die nichtkulturellen Aspekte der Kognition umgekehrt aber auch nicht in ihrer Gänze kulturell erklären. Die Kultur/das Soziale als Kommunikationssystem läßt sich nicht auf Bewußtsein/Physiologie reduzieren, wie auch das Umgekehrte nicht möglich ist. Beides sind autopoietisch geschlossene Systeme.

Mit der Festlegung auf einen soziologischen Ansatz sind bestimmte Vorentscheidungen also schon gefallen: Wir können nun nicht mehr mit ausschließlich biologischen, neurophysiologischen oder psychologischen Erklärungen arbeiten. Der menschliche Körper gehört – überspitzt formuliert – nicht zum Bereich des Sozialen und soziale Systeme bestehen nicht

⁴⁸⁸ Vgl. zu den hier in Rede stehenden Fällen: Ribbat 1996, 235f. Gleichwohl ist ein gewisses hermeneutisches Grundvertrauen in die Zuverlässigkeit von Selbstbeschreibungen Betroffener geboten.

⁴⁸⁹ Das Zungenreden und die mediumistische Trance gehören zum weitaus umfassenderen Komplex der veränderten Bewußtseinszustände. ASC's sind zunächst neurophysiologische, z. B. mittels Elektroenzephalogramms (EEG) meßbare Prozesse, über die heute reiches anthropologisches Material vorliegt. Auf dieser Ebene des Meßbaren ist der Begriff ASC noch kulturübergreifend verallgemeinerbar. Er geht auf Erika Bourguignon zurück; vgl. das von ihr geleitete Projekt statistischer Feldforschungen seit 1963 auf der Grundlage des Human Relations Area File und ihr Buch *Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus 1973. Vgl. zum Problem auch Ioan Myrddin Lewis, *Ecstatic Religion. A Study in Shamanism and Spirit Possession*, London 1971; C. T. Tart (ed.), *Altered States of Consciousness*, Garden City N. Y. 1972; Vincent Crapanzano & Vivian Garrison (eds.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977; Barbara Lex, *The Neurobiology of Ritual Trance*, in: E. G. d'Aquili u. a. (ed.), *The Spectrum of Ritual*, New York 1979, S. 117-151 und Colleen A. Ward, *Altered States of Consciousness and Mental Health. A Cross Cultural Perspective*, Newbury Park u. a. 1989.

aus Menschen. Die Systemtheorie geht in diesem Punkt über den Durkheimschen Ansatz hinaus, der im Begriff des sozialen Individuums auch die Körperlichkeit des Menschen dem Bereich des Sozialen zurechnet. Was die Identität bzw. Einheit sozialer Systeme begründet, sind nicht Körper, sondern der besagte Umstand ihrer Unterscheidung von einer durch Kommunikation definierten Umwelt. Eine Grenze oder einen Rand bilden heißt, einen Bereich von Selbstorganisationsprozessen, hier: einen Bereich von Kommunikationen von einer Umwelt unterscheiden. 'Grenze' ist hier also als ein abgrenzbarer Bereich systemspezifischer Operationen auf der primären Basis von Bewußtsein zu verstehen. Das Soziale kann man weder auf die Psychologie/psychische Motivationen reduzieren (Ablehnung des Psychologismus) noch auf die Biologie (Ablehnung genetischer Determination: Soziobiologie). Der Bereich der Kommunikation ist zwischen die genetische Disposition des Organismus und des Verhaltens einerseits und die soziale Determination andererseits geschaltet. In der trennscharfen Formulierungsweise der Systemtheorie sind also auch organische Systeme Umwelt von sozialen Systemen. Der 'Witz' des systemtheoretischen Ansatzes besteht gerade darin, daß er konsequent zwischen Bereichen unterscheidet, die wegen jeweils hoher Freiheitsgrade voneinander nicht ineinander aufgehen können: Kommunikation ist nicht die Summe einzelner Bewußtseinssysteme, und andererseits bilden chemische und physiologische Vorgänge die Grenze zu Kommunikationssystemen.

Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für den Begriff religiöser Erfahrung: Wir können behaupten, daß sich aus der Erfahrung spezifischer neurophysiologischer Zustände niemals unmittelbar Vorstellungen ergeben können. Z. B. ist der Erfahrungszustand der Trance nicht per se 'pneumatisch'. Der Begriff der 'pneumatischen Erfahrung' beinhaltet bereits eine kulturelle Deutung. Veränderte Bewußtseinszustände (ASC's) sind als neurophysiologische Vorgänge, systemtheoretisch verstanden, nichtkommunikative Ereignisse, die die Grenze zwischen sozialen und nichtsozialen Systemen bilden. Diese Ereignisse können natürlich soziale Relevanz haben. Wenn man wissen will welche, muß man aber das *soziale* System beobachten und nicht den Lebensvollzug oder die Bewußtseinsereignisse als solche. Die Bedeutung solcher Phänomene hängt davon ab, wie sie in Kommunikationen zu Themen werden. ASC's können überhaupt *nur* als Thema von Kommunikationen zu sozialen Fakten werden⁴⁹⁰, z. B. in der Form von Possession-Systemen. Die sogenannte 'spirit possession', auch dieser Begriff stammt aus dem Bereich der ASC-Forschung, ist eine Form der Interpretation des veränderten inneren Erlebens und äußeren Verhaltens in bestimmten Kulturen, ein Sammelbegriff für kulturell unterschiedlich ausdifferenzierte Deutungsmuster von Erfahrungen veränderten Bewußtseins. Näherhin kann die Glossolie als kulturell vorgegebene Interpretation eines ASC fungieren (vgl. Goodman 1972, S. XV). Das plötzliche Auftreten einer Dissoziation⁴⁹¹, wie es die Zungenredner von 1907 beobachteten, kann kulturell auf verschiedene Weise gedeutet werden: als Geisterfülltsein (Geistbesetzung) – oder als Zustand der dämonischen Besessenheit wie z. B. viele Gegner des Zungenredens in Gemeinschaftskreisen

⁴⁹⁰ Schon für Durkheim war klar: Nur soziale Vorstellungen können individuelles Verhalten hervorrufen und das individuelle Bewußtsein beeinflussen (vgl. 1994 [1912], S. 245ff). Diese Einsicht Durkheims ist stets noch gültig. Die Selbstbeschreibungskonzepte von Gruppen sind eine soziale Wirklichkeit *sui generis*.

⁴⁹¹ Dissoziation ist ein mentaler Mechanismus, durch den ein einzelner Persönlichkeitsteil zeitweilig das gesamte Bewußtseinsfeld beherrscht. Diesem zeitweilig dominierenden Persönlichkeitsteil sind in extremen Fällen z. B. Schmerzen und äußere Vorgänge nicht oder nur vermindert bewußt, dieser Persönlichkeitsteil ist also vom Körper und von Reizen, die auf ihn einwirken, bis zu einem gewissen Grad getrennt. Nur ein schmaler Kanal nach außen bleibt offen, nämlich wie im Schlaf. Für den fremden Beobachter stellt sich der Zustand von einer anderen Seite dar. Er nimmt vor allem verändertes äußeres Verhalten der dissoziierten Person wahr. Ein Persönlichkeitsteil, der sonst in der Tiefe des Bewußtseins verborgen ist, bestimmt die Handlungen des Menschen. Zu einer kulturell bedeutsamen Extremform werden Dissoziationen vor allem dann, wenn sie durch von den Kulturen bereitgestellte Strategien der Induktion solcher Zustände herbeigeführt werden (z. B. rhythmische Geräusche oder Bewegungen, Weihrauch und Ritual, Drogen).

behaupteten. Die Erklärung für diese Erfahrung der Dissoziation hielt das kulturelle System bereit: In den Zungenredner, allgemein den Menschen in Trance, ist ein fremdes Wesen von außen eingedrungen, das durch die besetzte Person spricht und handelt. So das Selbstverständnis der Pfingstler, wie sie es auf der ersten deutschen Pfingstkonferenz 1908 in Hamburg bekundeten. Uneinig war man sich in den Gemeinschaftskreisen in der Frage, ob die fremde Macht im Zungenredner „von oben“ oder „von unten“ kam. Man schnitt bei dieser Kontroverse einige, das Bewußtsein, seine Zustandsformen und seine Deutungen betreffende Probleme an, die sich religionstheoretisch reformulieren lassen:

Prinzipiell war man sich einig, daß dem Zungenreden ein spezifischer Bewußtseinszustand zugrundeliegt, wenn auch bei den Befürwortern die neutestamentlich-pneumatologische und bei den Gegnern die dämonologische Deutung überwog. Auch wurden neben den ASC's andere als Formen der Geistbesetzung deutbare Bewußtseinszustände thematisiert. In der Tat gehört die Trance zu einem Spektrum von Erfahrungszuständen, die in den Gemeinschaften Träger symbolischer Bedeutungen werden konnten. Gefühle des „Überströmtwerdens“ konnten als Geisttaufe gedeutet werden (vgl. Lange 1979, S. 163), längere Phasen des Glücksempfindens waren als kontinuierliches Einwirken des heiligen Geistes verstehbar, negative Erfahrungen von Lebens- und Glaubenskrisen waren im Muster der dämonischen 'Anfechtung' erklärlich, in der der Einfluß des göttlichen Geistes zeitweilig zurückgedrängt wurde. Vor allem Normalzustände des Bewußtseins wurden in den Gemeinschaften mit dem Einwirken des Geistes in Zusammenhang gebracht – auch diese Festlegung ist schon eine kulturelle Disposition, wie auch die Festlegung darauf, daß eine langfristige Bindung des Geistes an eine Person auch ohne äußere „Zeichen“ möglich ist (also ohne wahrnehmbar andere als normale Bewußtseinszustände, die den Beginn einer Glaubenskonversion markieren, die Einteilung des Lebens in eine 'Vorher-Nachher-Phase'). Der Dissoziationsgrad der Erfahrung, der Grad also, in dem das Hervortreten eines fremden Persönlichkeitsteils empfunden wird, war für die Gemeinschaftsmitglieder grundsätzlich unerheblich dafür, ob die gemachte Erfahrung als Anwesenheit eines Geistes, als Geisterfülltsein usw. interpretiert werden konnte. Selbst wenn sich kein veränderter Bewußtseinszustand eingestellt hatte, konnte ein Geistwesen als anwesend empfunden werden und umgekehrt mußte ein veränderter Bewußtseinszustand nicht zwangsläufig die Vorstellung der Anwesenheit eines Geistwesens hervorruufen.

Eine systemtheoretische Theorie religiöser Erfahrung versteht die ganze Bandbreite dieser Erfahrungszustände (also nicht nur extreme Erfahrungen veränderten Bewußtseins) als potentielle Medien symbolischer Repräsentation (Verkörperung) semantischer Zusammenhänge in sozialen Gruppen. Zu symbolischen Medien können sie innerhalb spezifischer Kommunikationssituationen gemacht werden. In den Gemeinschaften löste die intensive Kommunikation über bestimmte biblische Texte ihre Mediatisierung aus. Ein veränderter Bewußtseinszustand, im Fall der Glossolie die Trance, konnte nun zum Zentrum symboloperativer Prozesse in den Gemeinschaften werden. Wie gesagt darf man dabei neurophysiologischen, chemischen Gehirnprozessen keine unmittelbare soziale Relevanz zusprechen. Genaugenommen konnten nur diejenigen seiner Merkmale mediale Funktion übernehmen, die eine Kopplung von psychischem und sozialem System erlaubten. Pointiert ausgedrückt wurde in diesem Fall das Bewußtsein einzelner Gläubiger von sozial vermittelten Vorstellungen 'besetzt', die die „Form“ von 'Geist' angenommen hatten. Der Körper als Umwelt des Bewußtseins fungierte dabei als Medienkörper. Die Glossolie ist mithin ein Beispiel für die Somatisierung von kulturellen, durch Bezugsgruppen vermittelte Bewußtseinslagen. Das religionsgeschichtliche Pneumatomorphismus-Problem läßt sich in solcher Weise religionssoziologisch reformulieren.

Medien sind in diesem Zusammenhang an sich bedeutungslose Operatoren symbolischer Austauschbeziehungen (zum Begriff des 'Trancemediums' vgl. Luhmann 1997, S. 306-

308). Die auf sie zugerechneten semantischen Gehalte sind wie gesagt Aspekte je spezifischer Kommunikationssituationen. Eine Trance ist in dieser Hinsicht als Umweltfaktor von Kommunikationen ein bedeutungsindifferentes symboloperatives Medium. Der symbolische Operator 'Gefühl' wird z. B. erst durch spezifische Kommunikationen zu einem religiösen Gefühl, das sich im Medium des menschlichen Organismus verkörpern kann (damit einhergehende organische Prozesse sind Umwelt des psychischen Systems). Obgleich alle Menschen, die im Zustand der Trance sprechen, ein meßbar gleiches Sprechmuster hervorbringen, das sich von allen anderen bekannten Sprechmustern unterscheidet und obgleich bei Menschen, die durch ein religiöses Ritual in Trance versetzt wurden, immer spezifische Hirnstromaktivitäten meßbar sind, die sich von anderen derartigen Zuständen deutlich unterscheiden (vgl. Goodman 1972; 1991, S. 12-24), können wir diesen Umstand nicht als Indiz für die Existenz eines apriorischen religiösen Gefühls werten und darauf eine Neufassung phänomenologischer Theorien begründen (vgl. auch den nächsten Abschnitt). An dieser Stelle wird deutlich, wie sich eine systemtheoretische ASC-Theorie von phänomenologischen Theorien religiösen Fühlens unterscheidet. Sowohl 'Gefühl' als auch 'Interpretation' sind soziale Fakten. Die dualistische Differenzierung zwischen einem vorkulturellen apriorischen religiösen Gefühl und seiner sekundären konzeptuellen Verarbeitung ist selbst nur eine Form der Interpretation, die spezifischen kulturellen Bedingungen geschuldet ist. In system- und medientheoretischer Hinsicht besteht zwischen einem körperlichen Zustand und einer Sache kein Unterschied. Beide sind in rein physischer Hinsicht Umwelt von sozialen Systemen, beide können aber zu Trägern sozialer Bedeutung und zu Medien werden. Ob Brot und Wein, ein Stück Metall oder eine Trance – all diese physischen Erscheinungen sind grundsätzlich sozial bedeutungsindifferent und gleichzeitig potentielle Medien, „körper“ und Träger symbolischer Bedeutungen: Brot und Wein können im Rahmen sakramentspneumatologischer Kommunikationen zu Medien symbolischer Stoff-Geist-Transformationen werden, ein Metallstück zum Geldmedium des Wirtschaftssystems und eine Trance zu einem Medium im oben beschriebenen Sinne.

Wir können auf der Grundlage des systemtheoretischen Ansatzes nun besser verstehen, wie sich soziale Einflüsse, insbesondere Verhaltenserwartungen an Mitglieder von Kultgruppen, die sich aus engen dogmatischen Vorstellungen und rigiden Selbstverständnissen ergeben, im Gruppengeschehen auswirken. Ältere Theorieansätze bieten erste Lösungen für das Problem der sozialen Einflüsse, auch wenn sie sich thematisch auf andere Gebiete beziehen. Wilhelm Bousset stellt in seinem *Kyrios Christos* von 1913 den Begriff der 'religiösen Erfahrung' von vornherein in das Bedingungsfeld des Sozialen, wodurch eine positivistische Engführung des Begriffs vermieden wird (s. o.). Das soziale Bedingungsfeld kennzeichnet er genauer als die gruppenbildende Kraft des christlichen *Kultes* um einen Kultheros.⁴⁹² Nach seinem Ansatz präformiert die kollektive Erfahrung im Kult die individuelle Erfahrung. Dieser Ansatz läßt sich auf die Gemeinschaftsbewegung übertragen. Entscheidend für die Hervorbringung von Vorstellungswelten in den Gemeinschaften ist weniger das Bewußtsein Einzelner als das Bewußtsein der Gruppen. Das dürfte schon die Darstellung der Sachverhalte deutlich gemacht haben. Nach Boussets Verständnis des urchristlichen Gemeindelebens ging der Einzelne in der Erfahrung des starken Gemeinschaftsgefühls im Gottesdienst in der größeren Gemeinschaft auf. Die Gemeinde wurde im Kulterlebnis mit „unzerreißlicher Fessel“ zusammengeschlossen (1965 [1913], S. 107). Der Grund für die starke Bindungskraft dieser Gemeinschaftserfahrung ist das Gefühl der Anwesenheit einer *übernatürlichen* Kraft, die Erfahrung des 'Seins in Christus', das mit dem 'Sein im *pneuma*' identisch ist. Auch diese Beschreibung läßt sich ohne weiteres auch auf die oben beschriebe-

⁴⁹² Zu Berührungen mit religionssoziologischen Ansätzen Troeltschs vgl. Verheule 1973, S. 287, Fußn. 3; S. 369.

nen freikirchlichen Gruppen übertragen. Der Begriff der Kultgruppe trifft gewisse Aspekte von deren Selbstverständnis zudem besser als der Sektenbegriff – wurde doch die Abendmahlsgemeinschaft mit ‘Unbekehrten’ in Gemeinschaftskreisen abgelehnt, was die besondere Bedeutung dieses kultisch-sakramentalen Mediums der Eingliederung der Einzelnen in den pneumatischen Körper Christi für diese christlichen Verehrergruppen verdeutlicht. (Um zu erklären, was pneumatischer Gemeindeaufbau inhaltlich bedeutet, griff man gern auf die urchristliche Dreiheit von Wortverkündigung, Gebet und Mahlfeier nach Apg 2,42 zurück.) In Bezug auf die Frage nach dem Zusammenhang von Thematisierungen des Geistwirkens und Verhaltensdispositionen in den Gemeinden läßt sich sagen, daß dem Geist die Fähigkeit zugeschrieben wurde, in den Menschen ein Verhalten bewirken zu können, das unter den Bedingungen einer in der Endzeit lebenden Gemeinschaft für angemessen gehalten wurde. Nicht das Individuum hat die Kontrolle über sein Selbst, ein anderer wird dessen Herr (fremdreferentielle Verlagerung des Ich-Schwerpunktes). Dem Auftreten von ASC’s bei Individuen einer bestimmten Gruppe, die solche Verhältnisse symbolisch repräsentieren können, gehen Weichenstellungen voraus, die weit über das individuelle Bewußtsein hinausgehen.

Die soziologische Komponente in Boussets Arbeiten ähnelt dem religionssoziologischen Ansatz Durkheims. Es ist von hier nur noch ein kleiner Schritt bis zu Durkheims Auffassung, wonach soziale Handlungen (*faits sociaux*) und die Integration des Einzelnen in soziale Großgebilde durch eine *religiöse* Gruppenmoral gesteuert werden, die Handlungsprogramme vorgibt, denen sich der Einzelne aufgrund des Kollektivzwanges und nicht aufgrund individueller Motivation und rationaler Einsicht unterwirft. In der Tat können wir feststellen, daß auch nach Auffassung der Gemeinschaftsbewegung ihre Gemeinden Verkörperungen eines geistigen Wesens sind. Der Geistbesitz ist primär das Selbstverständnis einer Gruppe. Individualistische Geistvorstellungen sind von diesem Selbstverständnis abgeleitet. Die biblischen Vorlagen, an denen man sich orientiert, geben dies Verständnis vor und leiten maßgeblich die sozialen Kommunikationen in den Gruppen an. Normativ für diese Gemeinschaften mit starken Bindungsansprüchen an ihre Mitglieder sind vor allem diejenigen Stellen des Neuen Testaments (z. B. das 12. Kapitel des 1. Korintherbriefes), aus denen man herauslesen kann, daß man als Gemeindeglied in einen pneumatischen Christusleib eingliedert wird (vgl. in diesem Zusammenhang Paulus’ Mahnungen zur Einheit der Gemeinde in 1 Kor 1,13, an denen sich auch die Gemeinschaften immer wieder orientierten). Leitend ist der Gedanke des *einen* Christusleibes, in den alle Christen hineingetauft sind (Geisttaufe). Alle Parteien, die sich innergemeindlich bilden, sind diesem einen Leib untergeordnet. Auch verwandte Vorstellungen wie die des geistigen Tempels wurden in der Gemeinschaftsbewegung vertreten.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Beurteilung exponierter Geistbesetzungserfahrungen Einzelner in einer solchen Gruppe? Aus dem Selbstverständnis, daß der Aufbau von Gemeinschaften nicht Folge planmäßiger Organisation, sondern Folge des ordnungsbildenden Wirksamwerdens des heiligen Geistes sei, leitete sich zunächst die Forderung der Gemeinschaften gegenüber den Landeskirchen nach Freiräumen für die pneumatische Arbeit ab. Im Innenverhältnis der Gemeinschaften wurden der pneumatischen Freiheit allerdings Grenzen gesetzt – vor allem in der Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung. Die Kirche solle „nicht subjektive Erfahrungen zur Norm“ erheben (so ein Sprecher der Gnadauer Pfingstkonferenz von 1910; Lange 1984, S. 217). Gefordert wird Unterordnung. Die primäre geistige Größe ist die Gemeinschaft als *Corpus Christi*. Das *Gruppenverhältnis* zum Geist regelt das Verhältnis Einzelner zum Geist. Leute, die sich durch den Anspruch auf subjektive religiöse Erfahrungen abgrenzen, setzen sich dem Argwohn der Institution aus und werden als „Schwärmer“ abgestempelt. Individueller ‘Geistbesitz’ verpflichtet dazu, diese Gabe zum Nutzen der Gemeinschaft einzusetzen (ebd. S. 87f u. ö). Als Ursache der

‘Schwärmerei’ wird „mangelnde[r] Wahrheitssinn“ und „Hochfahren des menschlichen Geistes“ ermittelt (ebd. S. 216). Regeln für die persönliche Begegnung mit Gott gibt die Gemeinschaft vor, die sich hierfür gern auf das kanonische Schrifttum als ihr normatives Gesetz bezieht: „Gott will durch sein geoffenbartes Wort mit uns verkehren. Die Schwärmerei will darüber hinaus ‘inneres’ Wort Gottes haben und richtet ein neues Prophetentum mit autoritativer Gewalt auf“ (ebd.). Die soziale Funktion des Geistes in den Gemeinschaften besteht darin, ein Interpretationsrahmen zu sein, der die Rückbindung von Phänomenen wie Trance, Zungenreden, Vision an die schriftkulturellen Bedingungen sichert. Innerhalb der selbständigen Pfingstbewegung ist das Verhältnis einzelner Gläubiger zur Gemeinschaft ähnlich geregelt. Das Bewußtsein, in einer direkten Beziehung zum göttlichen Geist zu stehen, dürfe nicht dazu führen, daß man sich von anderen nichts mehr sagen lassen wolle (vgl. ebd. S. 218-221). Ein weiterer Vorwurf lautet, der „Schwärmerei“ liege „ein unpersönlicher, naturhafter Geistbegriff zugrunde. ... Die Schwärmerei löst den Geist von der Person Christi“ (ebd. S. 216). Das widerspricht der Auffassung, wonach sich Geist primär personhaft als pneumatischer Christus verkörpert. Die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaften werden von deren leitenden Persönlichkeiten angehalten, ihr Selbstverständnis nicht je für sich zu definieren, sondern in Abhängigkeit von Kreativitätsspielräumen der jeweils konkreten Kommunikationsgemeinschaft in ihrem jeweiligen kulturellen Rahmen. Auf die Situation in den Gemeinschaften bezogen, ist es in gewissem Sinne die Institution, die bestimmt, wiewiel Raum dem Einzelnen eingeräumt wird, das Geistwesen, welchem die Gruppe eingekörpert zu sein beansprucht, in sich selbst zu verkörpern. Daß es sich hierbei um eher *religionssoziologisch* faßbare Thematisierungen von Prinzipien religiöser Gemeinschaftsbildungen (insbesondere Fragen der Integration) als um theologische Probleme handelt, belegen Kontroversen um ähnlich strukturierte Fälle außerhalb der Gemeinschaftsbewegung, wie den des liberalen Kölner Pastors Jatho, gegen den wegen seines individualistischen Frömmigkeitsstils disziplinarisch vorgegangen wurde.⁴⁹³

An dieser Stelle ist eine Abgrenzung gegen Durkheim geboten, durch die gleichzeitig der systemtheoretische Ansatz weiter profiliert wird. In der Vorstellung des Corpus Christi besitzen wir (gegen Durkheims Konzept der Gesellschaft als *vorgegebener* Größe) ein Beispiel dafür, wie symboloperative Kommunikationen Gemeinschaft nicht nur repräsentieren, sondern *erzeugen*.⁴⁹⁴ Die Geisteszgaben bauen die Gemeinschaft auf, wie die leitenden Persönlichkeiten der Gemeinschaftsbewegung immer wieder hervorheben. Und soweit es die Gemeinschaften zulassen, kann die bisherige Tradition in prophetischem Bewußtsein neu akzentuiert werden. Die Wirkung prophetischen Geistes ist grundsätzlich systemverändernd: Die bisherige Tradition kann in prophetischem Bewußtsein neu akzentuiert werden. Eine prophetische Inspiration vermag das gesamte Potential der Tradition in Bewegung zu bringen. Prophetische Visionen sind vor diesem Hintergrund Erfahrungszustände, in denen sich

⁴⁹³ Siehe schon oben. Ernst Troeltsch machte anlässlich dieses Falles deutlich, daß er die Grenzen des berechtigten religiösen Individualismus durch das Recht der religiösen Gemeinschaft gesetzt sehe; *Gewissensfreiheit. Bei Anlaß des Falles Jatho aus ‘Christliche Welt’*, 1911, in: GS II, S. 134-145. Auch Troeltsch begründet die Verpflichtung des Einzelnen gegenüber der christlichen Gemeinschaft mit dem Bezug auf den „ausstrahlenden Geist Christi“, ebd. S. 126, obgleich er in Jatho auch den Typus des modernen Mystikers verkörpert sah. Auf Jatho war 1910 das preußische Irrlehregesetz angewendet worden, welches in solchen Fällen auf eine staatliche Disziplinargewalt verzichtet und den Rahmen für innerkirchliche Regelungen setzt.

⁴⁹⁴ Für Durkheim waren Gott und Gesellschaft, zunächst bezogen auf ihre Selbstveranschaulichung in zentralen Objekten, eins: „Der Gott des Klans ... kann nichts ... anderes als der Klan selber sein, allerdings vergegenständlicht und geistig vorgestellt“ (Durkheim 1994 [1912], S. 284). „Die Gesellschaft“ bzw. ein „Klan“ ist (gegen Durkheim) keine ursprünglich gegebene Letztgröße und damit auch nicht gleichzeitig der allerletzte Grund der Religion, insofern sie Garant sozialer Verbindlichkeit ist. Sie wird durch die Kreativität einzelner in Selbstbeschreibungen erst *erzeugt*. Vgl. zum Problem Steffen Dietzsch/Carlos Marroquin, *Der Mythos als Institution und als Erkenntnisproblem. Die Durkheim-Schule und Ernst Cassirer*, in: ZfR 7 (1999), S. 25-34.

einerseits die gesamte bisherige Tradition verkörpert, aber auch weiterentwickelt. Damit verändern sich auch die Grundlagen der Gemeinschaft. Die Pfingstbewegung machte ihren Gemeindeaufbau nur begrenzt von solchen Prophezeiungen abhängig.⁴⁹⁵ In der Wirkung dem prophetischen Bewußtsein strukturell vergleichbar ist das partielle Elitebewußtsein in den Gemeinschaften, besondere Geistesgaben zu besitzen, die den Anspruch auf die Richtigkeit der eigenen Position untermauern. Dies ist die Grundlage für die Neuformierung von Pfingstgemeinschaften. Die Bereitschaft Einzelner, sich zu integrieren, wird bei Durkheim im Sinne eines funktionalistischen Menschenbildes, das Harmoniebedürfnis und Integrationsbereitschaft unterstellt, vorausgesetzt. Dies führt zur verfehlten Annahme der Existenz eines vorgängigen Wertrahmens und positiv, d. h. integrativ wirkender sozialer Energien (verkörpert als supranaturale Moral), deren Quelle die Gesellschaft als System handelnder Kräfte ist (1994 [1912], S. 596). Die integrationstheoretische Sichtweise, daß es einen vorgegebenen Konsens der Gruppe gibt, daß eine vorgegebene Kollektivüberzeugung sich nur noch zu verkörpern braucht, daß soziale Notwendigkeiten und Zwänge Denken, Handeln und Verhalten von Individuen apriori auf vorgegebene Bahnen zwingen und lose verbundene Individuen zur Gruppe harmonisieren, muß in Zweifel gezogen werden. Ausgehen muß man vielmehr von einem permanenten Kommunikationsgeschehen der Konstruktion der Gruppe. Konsens ist so verstanden ein intersubjektiv kommunizierter Anspruch, eine Erwartungshaltung. Die vielen Appelle von Gemeinschaftsführern zur Einigkeit im Geist, sind so zu verstehen. Differenztheoretisch betrachtet kann es eine integrierte Gruppen nur als kommunikative Selbstthematisierung „geben“. Auch in den oben beschriebenen Gemeinschaften gibt es, gegen den ersten Anschein, keinen vorgängigen, durch die Struktur der Gruppe vorgegebenen Konsens. Es liegt in ihnen kein bindender Wertkonsens vor, sondern eben ‘nur’ eine soziale Wirklichkeitskonstruktion, die auch das Selbstbild der Gruppe mit einschließt.

In den Versammlungen der Gemeinschaften haben wir ein Beispiel dafür, wie ‘Geist’ als symbolische Verkörperung internalisierter transpersonaler Beziehungen wirksam werden kann und im Prozeß der Ausdifferenzierung von individuellen und Gruppenidentitäten die Funktion eines Letztbezuges kommunikativer Selbstreferenz erfüllen kann. Dabei wird die ‘unsichtbare’ Beziehungsebene der Selbstreferenz von Identitätsbildungen sozialer Figurationen (ihrer Selbstbeschreibung) in Form von geistigen Modellwesen letzter Selbstreferenz externalisiert.

Eine letzte Frage ist noch offen geblieben: In welcher Beziehung stehen die dargestellten Sachverhalte zu einem Krisenbewußtsein in der Moderne? Der Hauptanlaß für das Hervortreten eines gewissen Krisenbewußtseins in der Gemeinschaft war der rapide Mitgliederschwund in den evangelischen Kirchen. So halten schon die Statuten des *Evangelischen Reichsbrüderbundes* von 1878 als dessen Zweck „die Ausbreitung eines biblischen Christentums, Bekämpfung des Unglaubens und der alles bedrohenden Umsturzbestrebungen unserer Zeit“ fest (zit n. Lange 1979, S. 280). Die Evangelisationsbewegung kann als Indiz dafür gelesen werden, daß man sich mit dem Umstand des Mitgliederschwundes nicht abfinden wollte. Mitverantwortlich für die Glaubenskrise machte man den Rationalismus. In diesem Punkt berührt sich das Krisenbewußtsein der Gemeinschaftsbewegung mit der Zivilisationskritik von Intellektuellen im deutschen Kaiserreich (Näheres dazu im nächsten Abschnitt). Auch Berührungen zur philosophischen Kritik der Vernunft im 19. Jahrhundert sind auszumachen. In den Gemeinschaften war die ‘Vernunft’ („Menschenweisheit“, ebd. S. 286) heftiger Kritik ausgesetzt. Vernunftkritik war hier in erster Linie Kritik der liberalen Theolo-

⁴⁹⁵ Vgl. die *Mühlheimer Erklärung* von 1909, in: Lange 1984, S. 293: „Wir sind fern davon jede Weissagung, die von einem Geistgetauften ausgesprochen wird, von vornherein als göttlich anzuerkennen, sondern wir prüfen sie vielmehr nach ... biblischen Richtlinien. Daraus geht auch hervor, daß wir den Weissagungen nicht einen solchen Wert beilegen, daß wir etwa eine ganze Reichsgottesarbeit, wie man anzunehmen scheint, in die Abhängigkeit von solchen Botschaften stellen würden.“

gie. Es ging in der Bewegung um die Rekonstruktion und Wahrung eines biblischen Geistverständnisses in der Spannung zwischen Offenheit (Mission) und Schließung der Bewegung (ihre Abgrenzung gegen das Eindringen der „Welt“, vgl. z. B. ebd. S. 179). Dennoch blieb die Bewegung nicht unberührt von Einflüssen der Gegenwart.

Im Folgenden bleibe ich noch bei einem Aspekt dieses Abschnittes, dem Problem der veränderten Bewußtseinszustände, untersuche es jetzt jedoch nicht mehr im Hinblick auf seine Stellung als Zentrum freikirchlichen Gemeindelebens. Es geht im nächsten Abschnitt um das zivilisationskritische Potential ekstatischen Erlebens, das in diesem Fall auch kein primäres Unterschichtphänomen ist. Die Ausführungen knüpfen an den obigen Abschnitt zur Zivilisationskritik an.

f) Geist im blinden Fleck des Selbst. Die Reduktion von 'Geist' auf 'Erleben'

Kulturell bedeutsame ekstatische Phänomene sind, neben den angeführten Beispielen, inzwischen für das Deutschland um 1900 relativ gut bezeugt.⁴⁹⁶ Vor der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entwickelte sich ein wachsendes Interesse an spektakulären Phänomenen wie der mediumistischen Trance in vielen Bevölkerungskreisen. Das Interesse, sich mit ihnen auseinanderzusetzen oder sich darauf einzulassen, hatte verschiedene Gründe, die von persönlicher Frömmigkeit, über wissenschaftliche Neugier bis zum Genuß am Spektakel um seiner selbst willen reichten.⁴⁹⁷

Auch in einigen bürgerlichen Kreisen wurde das Moment spektakulärer religiöser Erfahrung, insbesondere von Zuständen veränderten Bewußtseins, um 1900 positiv bewertet, allerdings vor einem intellektuellen zivilisationskritischen Hintergrund. Einige Religionswissenschaftler und Zivilisationskritiker fühlten sich dazu berufen, den ekstatischen Religionstypus gegen den Widerstand des modernen Rationalismus wieder in die Gegenwart einzubürgern. Die Enttäuschungen der industrialisierten Kultur, besonders das Unbehagen des Individuums an seiner Einpassung in eine von der industriellen Produktion her dominierte Gesellschaft, seine Reduktion auf ökonomische Effektivität und Funktionalität, forderten Gegenströmungen heraus – Suchbewegungen und Ausbruchsbedürfnisse, die die Zeit um 1900 mitbestimmt haben und die hier nicht im einzelnen benannt werden können. (Der Verlag Eugen Diederichs war ein Kulminationspunkt solcher Bewegungen in Mitteleuropa zwischen 1896 und 1930.⁴⁹⁸ Diederichs fungierte mit seinen vielfältigen Kontakten gleichsam als Diskursorganisator und belebte die Beschäftigung mit alternativen Formen der Spiritualität.) Das Neue an diesen zivilisationskritisch ausgerichteten Bewegungen war ihre Faszination für Alltagsfluchten. Eskapistische Tendenzen waren eines der Zeichen der Kulturkrise der

⁴⁹⁶ Beispiele sind die religiösen Ekstasen im Bereich extremer katholischer Frömmigkeit und die mediumistische Trance im Spiritismus (vgl. Sawicki 2002, S. 312, 315, 318: Unterscheidung zwischen Inspiration, bei der das Medium bei Bewußtsein blieb und mediumistischer Trance, bei der die Geister vollständig Besitz vom Medium ergriffen, so daß es in Mimik, Gestik und Sprache ein anderes Wesen verkörperte, 340f u. ö.). Im Bereich der Freikirchen kommt es zur „Verdinglichung“ von Krankheiten im Deutungsmuster der dämonischen Besessenheit, Ribbat S. 141, 158, 213.

⁴⁹⁷ Ribbat (1996) und Sawicki (2002) zeigen, wie freikirchliche Erweckungsversammlungen und spiritistische Sitzungen oftmals mit den Unterhaltungsangeboten der damaligen Zeit, wie Jahrmarkt, Variete, Karneval, Wochenendtanzen usw. konkurrierten, bzw. von einem Teil der Interessenten unter diesem Gesichtspunkt rezipiert wurden. Auch die Gemeinschaftsführer machten die „Lust an neuen aufregenden Erscheinungen“ mitverantwortlich für die Ereignisse um 1907; vgl. Ohlemacher (Hg.) 1977, S. 109; vgl. ebd. S. 104: „Was not tut, sind nicht sensationelle Erscheinungen, sondern ein fleißiges Forschen in der Schrift...“

⁴⁹⁸ Vgl. Gangolf Hübinger (Hg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, München 1996; Hanegraaff 1996, S. 498; Simon-Ritz 1996, S. 470f; Kippenberg 1997, S. 245f.

Moderne mit Höhepunkt in den zwanziger Jahren. Die Krisenwahrnehmung war jedoch kein diffuser Zeitgeist, der die ganze Bevölkerung erfaßt hatte, sondern eine Tendenz, die vor allem im Bürgertum auftrat, dessen Werte zunehmend an Bedeutung als gesellschaftlich anerkanntes Leitideal verloren (vgl. zur Positionsbestimmung der Gebildeten im Kaiserreich vom Bruch/Graf/Hübinger 1989). Die Bemerkungen zur evangelischen Pastorenschaft im letzten Abschnitt sollen an dieser Stelle ergänzt werden. Um 1900 war der bildungsbürgerliche Anteil des Bürgertums politisch gegenüber den Ansprüchen der sozialdemokratisch organisierten Bevölkerungsmehrheit und aufgrund der Konkurrenzsituation zur neuen technisch-wissenschaftlichen Elite in die Defensive geraten (Wehler 1995, Bd. 3, S. 1224-1232). Bürger, die dezidiert protestantisch auftraten, waren von diesem Pessimismus ausgenommen (Kaiser 1996, S. 258 – gemeint sind hiermit allerdings nicht die im vorigen Abschnitt geschilderten Pastoren). Das Bürgertum um 1900 war insgesamt ein differenziertes Milieu.⁴⁹⁹ Das zivilisationsflüchtige Bürgertum war nur eine seiner Facetten. Für dieses pessimistische Bürgertum wurden Ausbruchsstrategien aus dem Alltag in „horizontaler Ebene“, wie Reisen in fremde Länder in dem Maß obsolet, wie sich mit zunehmender Erforschung des Fremden die Hoffnungen auf eine anderswo mögliche bessere Ordnung zerschlugen. Wichtiger wurde daher die mentale Fluchtlinie aus der Kultur in das Unbekannte des Ich, in unbekannte Kontinente des Inneren, in denen Alltagszwänge suspendiert sind. Trance, Traum, Vision, Hypnose wurden Chiffren für Erfahrungen des Ausbruchs nach innen, als Pendant zunehmender ‘innerer Industrialisierung’. Die spiritistische Sitzung war eine dieser Erfahrungsmöglichkeiten für Experimente mit dem Humanen (vgl. Gerlitz 2000 S. 696, 698). Der Körper wurde zum Fluchtpunkt und zur Projektionsfläche der Sehnsüchte unter der Rationalisierung leidender Bildungsbürger nach prärationalen Räumen unverstellter Erfahrung, anderen Wahrnehmungsmustern und Erfahrungsdimensionen jenseits der Raster einer immer schon kulturell codierten und normierten Wahrnehmung. Die Sehnsucht nach intensivem Erleben äußerte sich in einer verbreiteten Faszination für Zustände der Auflösung des normalen Ichs, die den Blick freigeben auf Überreste von Archaischem ‘unterhalb der Kultur’. Man suchte in sich Räume verschütteter menschlicher Uererfahrungen. Mystiker, Visionäre und Pneumatiker standen im Brennpunkt des Interesses. Man rezipierte sie jedoch anders als frühere Epochen dies taten. Ihre Erfahrungsbereiche fungieren nun als Verweise auf ein unterhalb der Kultur befindliches anthropologisches Fundament, das als Verbindungsglied zu früheren, primitiveren Lebensstufen gedacht wird. Die Rede vom ‘Freilegen’, vom ‘Verborgenen’, ‘Verschütteten’ zieht sich durch verschiedenste Diskurse (Medizin, Psychoanalyse, Kunst, Kulturphilosophie), sei das durch die Kultur Verschüttete nun das individuelle oder kollektive Unbewußte, archaisches Wissen in Form von Mythen oder verborgene menschliche Kreativität. Vision und Trance werden zum Vehikel für Entdeckungsreisen in diese Bereiche. Der Körper wird Mittler zwischen Kulturellem und Präkulturellem. Weit verbreitet war die Vorstellung eines nicht industrialistisch bzw. zivilisatorisch integrierbaren anthropologischen Rests (für die damalige Religionswissenschaft vgl. Kippenberg 1997, S. 258 u. ö.). Man vermutete, daß die kulturellen Konventionen der Wahrnehmung und des Verhaltens in Situationen anderer Wahrnehmung, zusammenbrächen. In Momenten des Ausbruchs nach innen beherrsche ein nicht kulturell erworbener Erfahrungsbereich sui generis das Bewußtsein. Dadurch werde eine vorindividuelle Vergangenheit zum Vorschein gebracht. Kulturelle Wechselwirkung wird also nicht als notwendig für die Konstitution derartiger Erfahrungen betrachtet, im Gegenteil, sie wird als störend angesehen. In Europa war es

⁴⁹⁹ Vgl. zu gegenläufigen fortschrittsoptimistischen Tendenzen z. B.: Andreas Daum, *Das versöhnende Element der neuen Weltanschauung. Entwicklungsoptimismus, Naturästhetik und Harmoniedenken im populärwissenschaftlichen Diskurs der Naturkunde um 1900*, in: Volker Drehsen/Walter Sparr (Hgg.); *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Berlin 1996, S. 203-215.

namentlich die Lebensphilosophie, die die Bedeutung direkter Erfahrung und Intuition gegenüber der Rationalität betonte. Ich kann hier die spirituelle Dimension dieser oben schon thematisierten philosophischen Richtung weiter verdeutlichen. Im Folgenden ist allerdings nicht die radikale naturalistische Richtung der Lebensphilosophie thematisch, der jede spirituelle Dimension fehlte und für die als Beispiel Nietzsche angeführt werden kann. Nietzsche ist kein Zeuge für die Transformation traditioneller Geist(wesen)vorstellungen und deren Anpassung an ein bürgerliches Gesellschaftsverständnis im Sinne der New-Age-Spiritualität, sondern für die radikale Destruktion gleichzeitig mehrerer Varianten der europäischen geistigen Tradition. Bei ihm fehlt der Platz für jedwedes Geistverständnis im traditionellen Sinn. Nietzsche teilte weder den bürgerlichen Bildungsoptimismus des deutschen Protestantismus (er schmähte selbst D. F. Strauß, der sich mit seinem letzten Buch vom Christentum verabschiedet hatte, vgl. Nipperdey 1988, S. 125), noch den wissenschaftlich-akademischen Rationalismus, noch den Kulturoptimismus der Gründerzeit. Kultur – insbesondere die geistige – sei ein Produkt der animalischen Natur des Menschen und mithin als ein bloßes Epiphänomen des animalischen Lebens anzusehen. Das zweite, geistig-kulturelle Niveau menschlicher Aktivität wird von der naturalistischen Richtung der Lebensphilosophie als fiktiv, ja als schädlich für das „reale“, d. h. das physisch-biologische Leben interpretiert. Eine Vermittlung zwischen Idealismus und Materialismus ist auf dieser Basis unmöglich. So erteilt er z. B. auch Platonismus und Idealismus eine Absage (vgl. Nipperdey ebd. S. 132). Über das Christentum urteilt er, es sei eine „Geburt aus dem Geiste des Ressentiments, *nicht*, wie wohl geglaubt wird, aus dem ‘Geiste’...“.⁵⁰⁰ Gleichwohl konnte er natürlich von alternativ-spirituellen Bewegungen für sich vereinnahmt werden. Die spirituell eher offene Richtung der Lebensphilosophie (der Verleger Diederichs war ein Förderer dieser Richtung) besaß mit anderen Bewegungen, z. B. der Theosophie, in älteren Traditionen der deutschen Naturphilosophie eine gemeinsame Wurzel. Der Name ‘Gott’ diene in solchen Kontexten nicht mehr als Erklärung für das Unerklärliche in der Welt, sondern für das, was der Mensch – mit Martin Buber gesprochen „an sich nicht verstand.“ Der Mensch lebte „gleichsam im blinden Fleck seines Selbst. ... Das religiöse Erleben führe in Regionen, die dem Verstand nicht zugänglich seien und in denen das echte Leben wohne“ (Kippenberg 1997, S. 246). Dies war ein Thema der Lebensphilosophie. Beispiele für solche Tendenzen finden sich in einer Richtung der frühen Nietzsche-Jüngerschaft, der es nicht mehr um religionskritische Destruktionen traditioneller Vorstellungswelten, sondern um das Ausleben der Dionysik in Riten und Festen ging. Dem Münchener Schriftsteller Karl Wolfskehl und dem Philosophen Ludwig Klages, beide gehörten um 1900 in München einem Kreis antikenbegeisterter Bohemiens an, war eine bloß literarisch verwirklichte Re-Präsentation verlorener mythischer Zustände nicht genug.⁵⁰¹ Ihnen war daran gelegen, die therapeutische Funktion des Dionysischen in die Tat umzusetzen (vgl. a. a. O., S. 444). Wolfskehl war in dieser Hinsicht in gewisser Weise ein Antipode von Stefan George, dessen Kreis er in einer eher randständigen Position angehörte. George profilierte sich „als moderner Statthalter des Apollinischen, als Führer nach „Hellas“ und Hüter der „schönen maasse“ im „leiblichen und geistigen“ (S. 452) und distanzierte sich damit von Nietzsches Rekurs auf den dionysischen Urgrund der Kunst. Wolfskehl als emphatischem Nietzsche-Verehrer wiederum genügten im Gegensatz zu George die Feste der Sprache nicht (S. 463). Sein Verständnis von Mythos sollte in Erfahrung aufgehen, in der Erfahrung des orgiastischen Körper- und Sinnenverlustes, wovon allerdings dann die Sprache schweigen muß, bzw. wovon in Texten nur widerscheinen

⁵⁰⁰ *Ecce homo. Wie man wird was man ist*, Frankfurt a. M. 1977, S. 117.

⁵⁰¹ Vgl. dazu zwei Aufsätze in: Aurnhammer/Pittrof (Hgg.) 2002: Jens Malte Fischer, *Alfred Schuler – Antike als Kostümfest*, S. 421-444 und Cornelia Blasberg, *Weißer Mythos und schwarze Feste. Karl Wolfskehls Antikerezeption*, S. 445-470, hier S. 450.

kann, was sich versprachlichen läßt. Die literarischen Zeugnisse sind paradoxe Versuche der Anspielung auf das eigentlich Unsagbare der Erfahrung, die in ihnen verarbeitet ist. Wir wissen nicht viel über die Bewußtseinsexperimente der Kosmiker: Es soll sich um Versuche der Rückversetzung in die Antike durch Trance- und Traumzustände gehandelt haben (S. 464). Eine kuriose Randnotiz wert ist ein Versuch der Heilung des geisteskranken Friedrich Nietzsche „mit einem korybantischen Tanz von Jünglingen als Kuretarthen“, den Albert Schuler, ebenfalls Mitglied des Münchener Kreises, vergebens initiiert hatte (S. 428). Was nur Text war, sollte erfahrene Wirklichkeit werden.

Als ein weiteres Beispiel für Vorläufer dieser dann später im New-Age-Denken wiederkehrenden Tendenzen sei der Psychologe C. G. Jung angeführt. Er steht für eine eigenartige Verbindung von Psychologie und Spiritualität. Aufgrund der geschilderten Berührungen zwischen den Bewegungen ist es nicht verwunderlich, daß er u. a. auch im Milieu der Lebensphilosophie zu verorten ist.⁵⁰² Zum Programm Jungs gehört die Psychologisierung traditionell christlicher Vorstellungen von Geist(wesen) und ihre Verortung im menschlichen Inneren, welches wiederum sakralisiert wird (vgl. Hanegraaff 1996, S. 503f). Die Transformation christlicher Geist(wesen)vorstellungen nimmt bei ihm eine völkisch-religiöse Richtung (ebd. S. 501f)⁵⁰³ – allerdings auf der Basis eines naturphilosophischen immanenten und nichtpersonalen Gottesbildes (Naturphilosophie: ebd. S. 497-501) und im Gewand einer expliziten Wissenschaftsreligion auftretend (ebd. S. 502). Unter der Schicht traditionell christlicher Vorstellungen legt er das vorchristliche Stadium der stammesgeschichtlichen Entwicklung des menschlichen Bewußtseins frei: „Two thousand years of Christianity makes us strangers to ourselves. In the individual, the internalization of bourgeois-Christian civilisation is a mask that covers the true Aryan god within, a natural god, a sun god... Christianity is an alien mask that covers our biologically true religion, a natural religion of the sun and the sky” (Noll, *Jung Cult* S. 128, zit n. Hanegraaff S. 506). Nach Jungs Überzeugung ist der Name ‘Gott’ ein Synonym für die (bei Jung spirituell interpretierte) Lebenskraft oder Libido einer Person: „an argument typical for Romantic vitalism, and obviously reminiscent of the ‘vital fluid’ of mesmerism” (ebd. S. 502). „What Jung does is to interpret the doctrine of the correspondence of macrocosmos and microcosmos in a radical psychological fashion. It is through the human unconscious that one passes from the ‘greater world’ to the ‘smaller world’ of the interior universe. ... Dan Merkur correctly concluded that Jung generally understands the archetypes of the collective unconscious as ‘psychic phenomena simultaneously of the macrocosm and the microcosm’” (ebd. S. 503). Jung „not only psychologized esotericism but he also sacralized psychology, by filling it with the contents of esoteric speculation. The result was a body of theories which enabled people to talk about God while really meaning their own psyche, and about their own psyche while really meaning the divine. If the psyche is ‘mind’, and God is ‘mind’ as well, then to discuss one must mean to discuss the other” (ebd. S. 513).

Als ein spezifisches Erfahrungsfeld ekstatischen Erlebens im blinden Fleck des zivilisierten Selbst wurde der Tanz entdeckt.⁵⁰⁴ Christoph Ribbat weist auf die Tanzmanie der Kaiserzeit als einen Bezugspunkt der exaltierten Frömmigkeitsformen der Zeit um 1900 hin (1996, S. 27, 59f, 125, 227f u. ö.). Ähnlich wie die Trance im Spiritismus kann der ekstatische Tanz um die Jahrhundertwende zur inszenierten Sensation werden. Auf die Bühne gebrachte

⁵⁰² Vgl. Hanegraaff 1996, S. 497-499; Jung als Vorläufer des New-Age-Denkens: S. 496-513.

⁵⁰³ Er steht damit im weiteren Umkreis von Intellektuellen, zu denen z. B. auch der niederländische Religionswissenschaftler Gerardus von der Leeuw gehört (vgl. Kippenberg 1997, S. 255-258). Zum Zusammenhang mit der völkischen Bewegung: Uwe Puschner *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion*, Darmstadt 2001.

⁵⁰⁴ Vgl. Erika Bourignon, *Trance-Dance*, in: *Dance Perspectives* 35 (1968), S. 9-60; K. Hoffmann, *Tanz, Trance und Transformation*, München 1988 und Brandstetter 1995.

Trancetänze gehören zu den Vorführungen somnambuler Zustände vor Publikum. So trat im München des Jahres 1904, die „Traumtänzerin“ Madeleine G. mit Trancetänzen auf.⁵⁰⁵ Zeitgleich geriet der Trancetanz oder somnambule Tanz als ein untersuchenswertes Phänomen in das Feld von Diskursen über das Prärationale, in denen sich wissenschaftliches, künstlerisches und okkultistisches Interesse vereinigte. Man denke z. B. an die Experimente, die der Münchener Arzt, Psychologe und Erforscher spiritistischer Phänomene, Albert von Schrenk-Notzing, 1904 mit Madeleine G. durchführte. Sie sollten Aufschluß über die Natur der Seele und Beweise „für die unter Hypnose freilegbare natürliche Ausdrucksfähigkeit und Kreativität“ liefern (vgl. Brandstetter 1995, S. 191, 250f) und damit parapsychologische Theorien von einer unbewußten Seelenschicht und ihrer Verbindung zu geistigen Energien im Kosmos belegen (s. o.). Jean-Martin Charcot hatte im Rahmen seiner Hysterieforschungen schon vor 1900 an der Pariser Irrenanstalt Salpêtrière ähnliche Inszenierungen veranstaltet, die auf die Tanzvirtuosen der Avantgarde großen Eindruck machten (ebd. S. 188-192). Das unbekannte und geheimnisvolle Leben der Seele konnte im „Körperbild“ sichtbar gemacht werden – vergleichbar der Materialisation des Geistigen in spiritistischen Medien. Man denke auch an die Tanzinszenierungen unter Hypnose, die Ernst Schertel im Berlin der zwanziger Jahre zwecks wissenschaftlich experimenteller Aufdeckung ‘anthropologischer Urgründe’ durchführte.⁵⁰⁶ Neben einem breiten Diskurs der Pathologisierung des Tanzens⁵⁰⁷ stand die zivilisationskritische Apologie des Tanzes.⁵⁰⁸ Anknüpfungspunkte bot wiederum der in erster Linie von Nietzsche und Rohde für die Moderne wiederentdeckte Typus der dionysischen Ekstase ‘rasender Mänaden’, nach dessen Muster um die Jahrhundertwende Tanzformen entwickelt wurden, die die ekstatische Befreiung aus zivilisatorischen Einengungen mit naturreligiöser Hingabe verbanden (Brandstetter 1995, S. 185f).

- Pneumatisch-magische Rückführungen in die mythische Vergangenheit.

In einem engen Konnex mit den vorbezeichneten Erscheinungen steht die pneumatisch-magische Praxis der Rückführung in mythische Zustände. Einer der Belege führt in den Kreis der sogenannten Münchener Kosmiker. Diese Gruppe ist identisch mit der bereits im vorigen Abschnitt erwähnten Erscheinung der Schwabinger Bohème, zu der Ludwig Klages, Alfred Schuler, Karl Wolfskehl und (eingeschränkt) Stefan George gehörten. Die Gruppe existierte ca. zwischen 1897 und 1903/4. Die Auseinandersetzung mit kulturell dominant vertretenen Geist(wesen)vorstellungen spielte in diesem Kreis eine besondere Rolle: Im Zentrum stand die Vorstellung einer im Untergrund des Lebens wirkenden kosmischen Kraft, deren Wirkung, unter Berufung u. a. auf Nietzsches Dionysos-Interpretation, als lebenssteigernd und befreiend definiert wird. Ihr gegenüber steht (in Anlehnung an G. Fr. Daumer) als Kontrastbild ein gruppenspezifisches Verständnis des jüdisch-christlichen Gottes: „[D]ieser Geist, dieser spiritus“ sei die „absolute Negation des natürlichen Menschlichen und Weltlichen“. Die Schwächung des kosmischen Einflusses im normalen Leben, insbesondere dem von der Moderne und dem Christentum rationalistisch und gefühlstötend normierten Leben, ließe sich durch Überwindung der Entfremdung vom mythischen Ursprungszustand aufheben. In noch ungetrübter Kraft hätte das Kosmische in der Antike gewirkt. An diese in

⁵⁰⁵ Vgl. zum Phänomen des Traumtanzens: Pia Witzmann, „Dem Kosmos zu gehört der Tanzende“. *Der Einfluß des Okkulten auf den Tanz*, in: Loers 1995, S. 600-625, hier S. 623f.

⁵⁰⁶ Vgl. ders. *Gibt es hypnotischen Tanz?* in: Die Umschau. Heft 2, Jg. 30 (1926), S. 31-35 und ders., *Erotik, Tanz und Okkultismus*, in: Zeitschrift für Menschenkunde, Heft 5, Jg. IV (1929), Januar, S. 307-400. Brandstetter, S. 252.

⁵⁰⁷ Vgl. z. B. A. A. Brill, *Psychopathologie der neuen Tänze*, in: *Imago* 3 (1914), S. 401.

⁵⁰⁸ Vgl. Ludwig Klages, *Vom Traumbewußtsein*, in: E. Frauchinger u. a. (Hg.), *Ludwig Klages. Werke Philosophie*, Bd. III, Bonn 1974 [1919], S. 162.

der Moderne unterdrückten Aspekte der antiken Kultur gelte es wieder Anschluß zu finden.⁵⁰⁹ Zu diesem Zweck wurden Feste der dionysischen Lebensfreude veranstaltet (mit Bezügen zur ekstatischen Tanzperformance: Brandstetter 1995, S. 257), aber auch ritualmagische Praktiken angewandt. Ihr vornehmlicher Protagonist war Alfred Schuler. Die Verbindung des einzelnen mit der kosmischen Kraft, die er sich als *pneuma*, ein Fluidum, bzw. als die in Form des Äthers wirksame Substanz des Alls vorstellt, sei im Sinne einer Wechselwirkung zwischen Makro- und Mikrokosmos durch das Blut gegeben. Das Blut sei aufgrund der aus dem Weltall in es einfließenden kosmischen Substanz unser Anteil am absoluten Leben. Diese von Schuler aus zweiter Hand zusammengebastelte Spekulation ist die Grundlage neopagan-magischer Blutrurale, die darauf abzielen, die ersehnte Verbindung mit der Vergangenheit herzustellen. Diesen Blutzauber bzw. den durch es angestrebten Erfahrungszustand der magisch-entfremdungsaufhebenden Rückführung in die mythische Antike nennt Schuler in Anlehnung an den französischen Okkultisten Gérard Encausse (genannt Papus) das 'Telesma' oder die 'Blutleuchte'. Encausse wiederum beruft sich auf die hermetische *tabula smaragdina*. Das Individuum soll möglichst nah an seinen Kindheits- oder Ursprungszustand herangeführt werden, der sich durch einen hohen Grad an Telesma bzw. *pneuma* auszeichnet (Breuer 1995, S. 98). Ludwig Klages sollte das Konzept, zu dem er schon um 1900 seinen Anteil beigesteuert hatte, später weiterentwickeln und systematisieren (Jens-Malte Fischer, a. a. O. S. 426f). Explizite Berichte von der Durchführung entsprechender magischer Rituale sind selten, was mit Geheimhaltungsverpflichtungen zu tun haben mag. Hans Thomas Hakl (2001, S. 50) berichtet, daß eines dieser Rituale aufgrund der Weigerung von Stefan George, aber auch aus Unfähigkeit der übrigen Beteiligten, nicht zur Durchführung gekommen sein soll, wie aus Kreisen der George-Anhängerschaft überliefert wurde. Stefan George erschien Alfred Schuler als ein geeignetes Medium zur Erreichung seiner magisch-spiritistischen Ziele (Breuer 1995, S. 37f). Wir wissen indes nicht, wie viel literarische Selbststilisierung der Kosmiker bzw. des George-Kreises in diese Schilderung hereinspielte, doch sollten die entsprechenden Berichte nicht grundsätzlich in Zweifel gestellt werden (Breuer ebd.). George hat uns in den *Blättern für die Kunst* (VII Folge 1904) eine schriftliche Absage an die drei Magier aus Schwabing zu Gunsten eines religiös verstandenen Künstler- und Sehertums hinterlassen: „Setzet nicht für den Gott den götzen für den Geist das gespenst für den Seher die hexe“ (zit. n. Breuer ebd. S. 40).

- Zivilisationskritik und Kulturprotestantismus⁵¹⁰

Auch die religionsgeschichtliche Forschung entfaltete um 1900 ein latent zivilisationskritisches Potential, indem sie entdeckte, wie die Vorstellung eines wahren geistigen Wesenskerns Menschen von kulturellen Zwängen entlasten kann. Doch nutzte man dieses Potential nicht, um die Zivilisation der Gegenwart zu kritisieren (s. o.). Aus protestantischer Perspektive wurde die Zivilisationskritik der Propagandisten einer alternativen Spiritualität als eine Form des Nihilismus verstanden. Der ekstatische Typus geistiger Erfahrung wird in religionsgeschichtlichen Forschungen im Rahmen geschichtstheologisch-evolutionistischer Überlegungen als überholt und minderwertig im Vergleich mit der Erfahrungsform der 'Mystik' betrachtet – dies läßt sich indirekt aus der Bewertung der 'urchristlichen Religion' entnehmen

⁵⁰⁹ Vgl. Breuer 1995, S. 95-113 (dort geht es besonders um Schuler und Klages), die o. a. Aufsätze von Jens Malte Fischer und Cornelia Blasberg in Aurnhammer/Pittrof (Hgg.) 2002 sowie Hakl 2001, S. 38-51.

⁵¹⁰ Zur Auseinandersetzung der liberalen Theologie um 1900 mit kulturkritischen Strömungen im Allgemeinen vgl. Hübinge 1994, S. 67, S. 247, S. 277-284 (antichristliche Weltanschauungsbünde). Als „offene Frage“ thematisiert Hübinge 1997, S. 11 das Verhältnis der protestantischen Theologie etc. zu alternativen Weltdeutungsmodellen. Eine Feststellung, der man nur zustimmen kann.

(Abschn. 2.1.4 d und 3.1 a).⁵¹¹ An dieser Variante des religiösen Erfahrungsbegriffes wurde – ähnlich wie gegenüber dem Begriff des Heiligen – die fehlende ethische Komponente moniert, jedoch in noch viel polemischerer Weise. Ethik, wie sie vor allem in der fiktiven ‘sittlichen Persönlichkeit Jesu’ erkannt wurde, verstand man als evolutionären Fortschritt. Der von den Kulturprotestanten präferierte Typus ekstatischer Spiritualität galt besonders deswegen als bedenklich, weil er nicht auf Integration *in* die Kultur, sondern auf Flucht *aus* der Kultur zielte. Das Christentum wurde selbstverständlich zur Kultur gezählt. Die Unkirchlichen und Kulturkritischen lehnen mithin aus Sicht des Kulturprotestantismus wesentliche Elemente des europäischen Selbstverständnisses ab. Scheidegrenze in der Frage der ‘Kulturfreundlichkeit’ war das Jesusbild. Jesus galt als kulturfreundlich: Elemente, die die Geltung des „einfachen Evangelium Jesu“ (Bousset 1904 [1903], S. 216) konstituieren, sind u.a. seine Kulturfreundlichkeit. („Die Ethik des Evangeliums ist nicht asketisch, kulturfeindlich. Sie bejaht im Prinzip das menschliche Leben und seine Arbeit, weil sie das darin sich offenbarende Sittliche nach allen Kräften bejaht.“ ebd. S. 196-214)⁵¹² Diese positive Einstellung gegenüber der Kultur fehlt den deswegen in der Fremdbeschreibung als nihilistisch dargestellten Gruppen. Bei aller Kritik an der traditionellen Theologie und Kirche waren die Religionsgeschichtler keine Zivilisationskritiker vom Format Nietzsches (siehe oben). Selbst Rudolf Otto, nach dessen Buch *Das Heilige* (1917) in der Religion nicht primär ethische Empfindungen und rationale Momente wirksam sind, ist kein guter Zeuge für zivilisationskritische Tendenzen im (weiteren) Kreis der RGS. In Absetzung von Kant, für den ethische Empfindungen und die Vernunft apriorischen Status hatten, kehrt Otto die kantische Schematismus-Lehre um und setzt ein irrationales religiöses Gefühl apriorisch. Otto hat sein Buch als Ergänzung zu seiner Arbeit über die Kantisch-Friesische Religionsphilosophie geschrieben, in der er das sittliche Moment der Religion sehr stark betont. In *Das Heilige* arbeitet er stärker die in der früheren Arbeit zu kurz gekommene irrationale Seite der Religion heraus. Als Fortsetzung der Religionsphilosophie in den Bahnen von Fries und als Versuch der Überbrückung von rationaler Theologie und ‘gelebter Religion’ hat offenbar auch Bousset *Das Heilige* gelesen (vgl. Dahms in Lüdemann [Hg.] 1996, S. 229f). Die Aussagen über spektakuläre *pneuma*-Phänomene im Urchristentum verdanken sich nicht der Zivilisationskritik, sondern dem historischen Interesse der Religionsgeschichtler; sie zeigen lediglich das Bemühen um Abgrenzung gegen den idealistischen Geistbegriff, der sich stark an ethischen Komponenten orientierte.⁵¹³

⁵¹¹ Gerade die Möglichkeit einer *moralfreien* Religion wurde als gefährlich empfunden. So sieht etwa W. Bousset zwar auch „Rauschzustände“ am Anfang des Christentums. Vgl. Bousset 1899 (Rezension Weinel) S. 763f., 765. Vgl. auch ders. 1904 (1903), S. 16: „Es ist zunächst ... das fremdartige und wunderbare, das unberechenbare und übermächtige, das religiöse Verehrung auf sich zieht.“ Andererseits ist er überzeugt, daß das Christentum keine Zukunft gehabt hätte, wenn es diesem hellenistischen Religionstyp treu geblieben wäre. Die rationale Theologie habe es davor bewahrt, mit den anderen antiken Religionen unterzugehen (vgl. 1904, S. 316; 1979 [1919], S. 36ff.). Für ihn sind es also Schrift, Lehre, Sakrament, Ethik usw., die die unheimlich-irrationale Seite der Religion zurechtstutzen: „Die Religion ist keine schlechthin irrationale Macht. ... Wäre die Religion nur jenes Irrationale, so wäre sie etwas schlechthin Unheimliches, Vernichtendes, Tötendes“ (1979, S. 36).

⁵¹² Zur Kulturfreundlichkeit der liberalen Theologie im Allgemeinen vgl. Hübinger 1994, S. 1. Diese Haltung konnte durchaus mit staatsreformerischen Ideen verbunden sein: vgl. ebd. S. 8, S. 14 (zustimmendes Zitat von Nipperdey: „Auch in ihrer zuweilen provozierend antibürgerlichen Protesthaltung seien sie alles andere als weltfremd, aus ihren Idealen speise sich, ganz kulturpraktisch, die verzweigte Lebensreformbewegung der Jahrhundertwende.“) Individualismus in Glaubensfragen bedeutet also nicht, daß Religion „zu einer Provinz privater Kontingenzbewältigung [wird]“ (ebd.). Vgl. ebenfalls Hübinger 2000, S. 177f.

⁵¹³ Vgl. auch das ähnlich gelagerte Problem der Wertung der RGS als „theologisch-wissenschaftliche Repräsentanz des Spiritualismus“ (Rendtorff 1993, S. 179).

Historisch-epistemologische Analyse

Zu veränderten Bewußtseinszuständen und den Möglichkeiten einer ihnen adäquaten religionssoziologischen Erfassung wurde schon im vorigen Abschnitt das Nötige gesagt. Ich kann mich hier daher auf Ergänzungen beschränken. Die eben beschriebene Richtung repräsentiert einen der um 1900 möglichen Wege, der Gefährdung des bürgerlichen Ideals der Autonomie und Freiheit durch die Bedingungen der Moderne zu begegnen. Der soziale Ort, wo dies geschah, war jedoch seltener die Praxis (wenn auch Körperexperimente unter Hypnose oder Drogenexperimente im Bürgertum um 1900 Verbreitung fanden wie das Beispiel Hübbschleiden zeigt), als die intellektuelle Reflexion. Einige bürgerliche Intellektuelle reagierten damit in einer ihnen geläufigen Weise auf für sie bedrohliche Erscheinungen der Gegenwart: mit der Konstruktion spezifischer Utopien. Die zivilisationskritische Perspektive stellte Zustände veränderten Bewußtseins in einen gänzlich anderen Deutungsrahmen, als sie ihn im Bereich der fundamental-christlichen Gemeinschaftsbewegung und in den pfingstlerischen Freikirchen hatten. Diese Anthropologie zielte auf eine Erweiterung der Erlebnisfähigkeit (nicht nur des Bewußtseins, sondern vor allem des mit dem Bewußtsein in einer Wechselbeziehung stehenden Körpers) und die Überschreitung der Wahrnehmungsgrenzen des normalen Wachbewußtseins. Das wahre Selbst des Menschen war nach dieser Sichtweise nicht ein geistiger Wesenskern im Sinne der Erlösungsreligionen, sondern eine an spezifische Dissoziationszustände des Körpers gebundene Erlebnisfähigkeit, die es den Individuen gestattete, aus den Zwängen der industriellen Moderne zeitweilig in einen vorzivilisatorischen Bereich der Wahrnehmung zu entkommen. Der transzendente Geist wird in die Idee eines vorkulturell Unbewußten transformiert. Handlungen (einschließlich Sprechhandlungen) in Dissoziation werden nach diesem Modell also nicht durch die Wechselwirkung mit einem Außen bestimmt, sondern als Ergebnis innerer Dispositionen. Um dieses Konzept zu stützen, wird auf das ontogenetische Paradigma und die Rekapitulationstheorie zurückgegriffen. So wird erklärbar, wie der Körper in unbewußten Zuständen Anschluß an vorzivilisatorisches Erleben haben kann. Dazu braucht hier nichts weiter gesagt zu werden: Die metaphysischen Prämissen dieses Ansatzes wurden schon oben beschrieben. Auch insofern der Tanz als empirisch-experimenteller Forschungsbereich verstanden wurde, läßt sich auf das verweisen, was dazu schon in Bezug auf den Spiritismus gesagt wurde. In diesem Fall stand das Interesse im Vordergrund, die Existenz eines bisher unverstehbaren Erlebnisbereiches wissenschaftlich-experimentell zu erschließen. Auch hier etabliert sich ein Erkenntnisinteresse im Übergangsfeld von Wissenschaft und Okkultismus.

Die Analyse erbringt an dieser Stelle weitere Aufschlüsse über den historisch-epistemologischen Wandel des Wunderverständnisses im Bereich alternativer Spiritualität. Es läßt sich an die entsprechenden Bemerkungen zum Spiritismus und (im Kontrast dazu) zur Gemeinschafts- und Pfingstbewegung anschließen. Das Selbstverständnis der Grenzwissenschaft besteht darin, schwer erklärbare Phänomene in den Horizont etablierter Disziplinen zu bringen und zur Umkehrung des Geltungsverhältnisses von Wunder und Beweis beizutragen. Dabei wird das Okkulte nicht mehr als Bezirk des Wunderbaren, sondern als ein Grenzbegriff der Wissenschaften verstanden: „... Okkult ist ein Grenzbegriff, dazu bestimmt, eine Klasse von Tatsachen solange zu umfassen, als sie auf dem von der Wissenschaft noch nicht erforschten Grenzgebiet liegen. ‘Okkult’ ist mithin ein relativer Begriff, und darin liegt seine Brauchbarkeit. Absolut gefaßt wäre er um nichts besser als der Wunderbegriff im theologischen Sinne und wie dieser eine Schranke der Wissenschaft“.⁵¹⁴ Schwer Erklärbares meint nach Birven vor allem solche Phänomene, die das Verhältnis von Körper und Bewußtsein betreffen (ebd. S. 218). Das dabei zugrundegelegte Erklärungsmodell abstrahiert

⁵¹⁴ Henri Birven, *Der Sinn des Okkulten als Grenzbegriff*, in: *Das Wunder. Zeitschrift für Astrologie, Okkultismus, Magie, Spiritismus und verwandte Gebiete*, 1928, zit. n. Thiel 1987, S. 217.

von jeder bewußten oder unbewußten Interaktion mit einer sozialen oder kulturellen Umwelt. Eine Feststellung, die auch für den Spiritismus und vergleichbare Experimente im Bereich der Theosophie zutrifft. Praxisbezogen konnte sich aus diesem Wahrnehmungsmodell eine körperorientierte Spiritualität entwickeln, deren Anliegen ein Erleben möglichst frei von semantischen Gehalten war. Während der Körper in seinem Normalzustand kulturell ausgerichtet ist, öffnet er sich in der Trance für diese andere Wirklichkeit und läßt das Individuum in sein vorkulturelles Selbst „versinken“. Dieses Körperverständnis war verantwortlich dafür, daß veränderte Bewußtseinszustände in weiten Teilen der Religionswissenschaft als transhistorisches und transkulturelles Phänomen verstanden werden konnten. Eine Konsequenz dieses Körperverständnisses war die Entdeckung der Kategorie des Präkulturellen. Daß die Trance als Umweltfaktor von Kommunikationen ein bedeutungsindifferentes symboloperatives Medium ist, und das im Körper vermutete Vorkulturelle erst durch die eigenen konzeptuellen Überlegungen dazu konstruiert wird, konnte bei dieser Sichtweise nicht in den Blick geraten.

Ein weiterer bürgerlicher Diskurs, der u. a. das kreative Potential von Rauschzuständen und verschütteten humanen Kompetenzen thematisiert, ist die Ästhetik. Die künstlerische Avantgarde verschob den Schwerpunkt ihrer ästhetischen Wahrnehmungskriterien vom Mimetischen zum Geistigen hinter der Fassade des Sichtbaren.

g) Geist(wesen)vorstellungen in der Kunst um 1900

Spiritualität verschafft sich in einem staunenswerten Reichtum materieller Objekte Anschaulichkeit. Umgekehrt steht hinter dem Anschaulichen oft das Unsichtbare, das „Geistige in der Kunst“ (Kandinsky). ‘Geist’ ist um 1900 zum Medium ambitionierter Aussagen von Künstlern und Kunsthistorikern geworden. Es soll hier aber nicht primär von christlicher oder religiöser Kunst die Rede sein.⁵¹⁵ Wenn auch christliche Motive in der Kunst um 1900 eine wichtige Rolle spielten, so steht die Autonomie der Kunst einer vorschnellen Integration unter der Kategorie der christlichen Spiritualität entgegen. Auf die bisher geschilderten kulturellen Strömungen reagierte das Kunstsystem in gewissem Sinne seismographisch, weswegen sich in der Avantgarde viele Bezüge zu den oben dargestellten Geist(wesen)konzepten und spirituellen Praktiken ergeben.⁵¹⁶ Allgemein spürbar ist seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Wahrnehmung der Kunst als ein geistiges Phänomen. Die europäische Kunstgeschichte läßt sich als „Geistesgeschichte“ schreiben (zum Begriff vgl. Max Dvorák, 1928 [1924]). Seit Alois Riegl erblickt die Kunstwissenschaft im „Kunstwollen“ (der Begriff wurde von Riegl geprägt, vgl. ders. 1901) den künstlerisch-geistigen Ausdruck einer Epoche. Karl Mannheim übersetzt in einer Studie in diesem Zusammenhang den Begriff des „Kunstwollens“ kurz und bündig als den „Geist einer Epoche“ (1964 [1921-22], S. 122). Mit Bezug auf Riegls Arbeit erklärt er weiter: „Im V. Kapitel des Werkes wird dieses Kunstwollen mit der jeweils zeitgenössischen Wissenschaft, Philosophie und Religion konfrontiert und sozusagen zu einem ‘Weltwollen’ oder ‘Kulturwollen’ erweitert (ebd. S. 145). Mannheim kommt auch in

⁵¹⁵ Dazu vgl. z. B. Paul Schubring in: Carl Werckshagen (Hg.), *Der Protestantismus am Ende des XIX. Jahrhunderts in Wort und Bild*, Bd. 2, Berlin 1901: *Die protestantische Malerei im XIX. Jahrhundert* (S. 809-842); *Die protestantische Bildnerei im XIX. Jahrhundert* (S. 843-853); *Der protestantische Kirchenbau im XIX. Jahrhundert* (S. 854-864) und Koch 1912 (für deutsche christliche Kunst um 1900). Dort Belege dafür, wie auch in Tönen, Bildern, in Bauwerken oder literarischen Texten christliche Frömmigkeit bzw. Spiritualität Gestalt gewinnen können.

⁵¹⁶ Einführend und zur Verortung im kulturellen Raum: Wolfgang J. Mommsen, *Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich 1870-1918* (Propyläen-Studienausgabe), Frankfurt a. M. 1994.

späteren Arbeiten auf den Begriff zurück: „Feinsinnige und exakte historische Analysen in der Kunstgeschichte, Sprach-, Literatur-, Religions-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte haben uns gezeigt, daß der Gesamtprozeß der Entwicklung innerhalb der einzelnen Gebiete ... sich in einem einheitlichen Lebens- und Kulturraum in einer einheitlichen Richtung bewirkt. ... Jede Einzelgestaltung innerhalb einer geistigen Totalität bewegt sich innerhalb einer durch dieses Zeitalter vorgeschriebenen Richtung. In der Richtungnahme der jeweiligen Veränderungen wirkt sich [unbewußt] ein einheitlicher Geist, eine einheitliche Tendenz aus“ (Mannheim 1980, S. 261).

Riegls Schrift wirkte nicht nur auf Mannheim überaus einflußreich. (Zum kaum zu überschätzenden Einfluß Riegls vgl. Hein 1992, S. 61.) Auch Kunsthistoriker wie Erwin Panofsky⁵¹⁷ und Max Dvorák ließen sich von ihr anregen. „Kunstwollen“ meint nicht notwendig „Vergeistigung“. Der Begriff besagt zunächst nur, daß das Wollen einer Epoche eine bestimmte Tendenz zeigt, und diese kann auch mimetisch sein bzw. muß das Mimetische nicht vernachlässigen. Häufig wird aber gerade eine gewisse Vergeistigung der Kunst einer Epoche mit dem Begriff zu erfassen versucht. Ganz im Sinne Riegls betrachtet Dvorák in einem Aufsatz über die frühchristliche Katakombenkunst (geschrieben 1919, in ders. 1928 [1924]) den geistigen Ausdruck dieser Werke als das Wichtigere gegenüber ihrer sichtbaren Bildlichkeit (ebd. S. 22, Bezug auf das Rieglsche Kunstwollen S. 23ff). „Nicht sinnlichen Genuß sollen sie bereiten, sondern geistige Erlebnisse auslösen...“ (ebd.). Körperliche Schönheit und künstlerische Vollendung der Klassik und des Hellenismus, das „Lebensvolle, physisch Bewegte [wurde] durch transzendente Bedeutsamkeit, durch eine Kunst ersetzt, in der die Welt der Sinne nur so weit in Geltung blieb, als sie in Zusammenhang mit der überweltlichen Bestimmung der Menschheit gebracht werden konnte“ (ebd. S. 25). Nicht die materielle Erscheinung des Kunstwerkes, sondern der vorherrschende Ausdruck bestimmt nach dieser Auffassung also das Bild einer Kunstepoche. Schon Riegl sah im plump und unbeholfen wirkenden Stil der spätantiken Kunst nicht künstlerisches Unvermögen am Werk, sondern eine absichtliche Abkehr von der Tradition im Zuge eines neuen Bewußtseins.

Die Sichtweise Riegls und seiner Anhänger ist mindestens ebenso sehr eine Deutung der eigenen Epoche wie sie zum Verständnis früherer Kunstepochen beiträgt. Der massive epistemologische Rückgriff der Kunstwissenschaft um 1900 auf Geistkonzepte ist kein Zufall. Wie in einem fernen Spiegel erkannte die Kunstwissenschaft in vergangenen Epochen Tendenzen der eigenen Zeit. Mit dem Begriff des ‘Epochenbewußtseins’ und seiner Konkretisierung unter der Überschrift der ‘Vergeistigung’ trifft die Kunstwissenschaft die Lage von Teilen der damals zeitgenössischen Kunst. Die Künstler der Avantgarde gestalteten ihre Werke nach Prinzipien, die den Paradigmen der zeitgleichen Kunstwissenschaft gleichen – ohne daß sich von Riegl ausgehende literarische Einflüsse auf die Künstler feststellen lassen. Insofern trifft das Wort vom ‘Epochenbewußtsein’ durchaus etwas Richtiges. ‘Ausdrucks kraft’ und ‘Wollen’, Rieglsche Kategorien, lösten als neue Kriterien die bisherige Herrschaft des Mimetischen ab. Oder mit den Worten Dvoráks über den Zweck von Kunstwerken: „Nicht sinnlichen Genuß sollen sie bereiten, sondern geistige Erlebnisse auslösen...“ Mit der Messung eines Kunstwerkes an seiner Absicht war die Macht des Naturalismus theoretisch gebrochen. Ausdruck und Wollen bedürfen im Prinzip keines materiellen Nachweises mehr. Besonders Kandinsky steht als ‘Vater’ der abstrakten Kunst für die Abkehr vom Naturalismus. Was der Abstraktionsprozess übrig läßt, bzw. freisetzt, ist immaterieller Natur. Nicht mehr das Abgebildete gilt als das Wahre. Schufen nicht aber auch die Avantgardisten *Bilder*? Sicher – doch was auf ihnen sichtbar wurde, ist nach ihrem Selbstverständnis nicht mehr vergleichbar mit der Oberfläche mimetischer Bilder, sondern

⁵¹⁷ *Der Begriff des Kunstwollens*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Band XIV, Heft 4, Jahr fehlt.

zeigt, wie ein Bild des Unsichtbaren, das nach außen gekehrte Innere des mit dem Bild Gemeinten. Wenn z. B. der Maler Ludwig Kirchner auf einem Gemälde von 1910 (Selbstbildnis mit Modell, Hamburger Kunsthalle) sich vom Modell abwendet und dies in verschwommenen, nur angedeuteten Formen darstellt, so erweckt dies den Eindruck der Belanglosigkeit der realen Formen des Modells. Die Abwendung vom Naturalismus wird hier selbst Bildthema. „Es ist etwas Geheimes, was hinter den Menschen und Dingen und hinter Rahmen und Farbe liegt, und das verbindet alles wieder mit dem Leben“, schrieb Kirchner 1920 in einem Katalogtext.⁵¹⁸ Georg Simmel sieht die Abkehr vom Stofflich-Materiellen in Ansätzen schon bei Böcklin verwirklicht.⁵¹⁹ Paul Fechter beschreibt die Abwendung vom Naturalismus, der fälschlicherweise das Materielle als das wesentlich Seiende begriffen habe, mit Hilfe der Geistbegrifflichkeit: „Die heutige Generation findet in diesen Variationen des Ausgangspunkts kein Genüg mehr ... Picasso und die seinen suchen nur aus dem Geist eine neue Welt zu schaffen. Höchstens der Raum, die immaterielle Möglichkeit aller Dinge bleibt noch Thema und Grundlage ihrer Bilder“.⁵²⁰ Daß im Unsichtbaren bisher noch unentdeckte Geheimnisse wohnen, die man nur mit der Begrifflichkeit des Geistigen zu umschreiben vermag, war ein auch durch die bahnbrechenden wissenschaftlichen Entdeckungen um die Jahrhundertwende genährter Glaube der Avantgarde. Die Röntgenstrahlen, das Radium, Diskussionen um eine ‘vierte Dimension der Wirklichkeit’, die Schwingungen im Äther, die Heinrich Hertz 1888 nachwies, physikalische Strahlungen, die Durchdringung und Beweglichkeit der Materie zogen um 1900 eine Vielfalt nichtphysikalisch-mathematischer Assoziationen an und gaben dem alten metaphysischen Glauben an etwas verborgenes Geistiges hinter der physikalischen Wirklichkeit neue Nahrung und halfen gleichzeitig bei seiner Reformulierung.⁵²¹

Die Verschiebung der ästhetischen Wahrheitskriterien vom Mimetischen zum Geistigen wurde oft mit Begriffen umschrieben, die nur unmittelbaren Bezug zum Geistbegriff haben. So ist vom Übergang zur „reinen Form“ oder zum „Symbol“ die Rede. Was ist in den Diskursen der Avantgarde mit dem Begriff des prävalenten Geistigen aber gemeint? Vorläufig kann man ‘Geist’ und verwandte Wörter, sofern sie in einem verwirrenden Netz von ästhetischen, kunstpädagogischen, (kunst)politischen, kulture reformerischen, zivilisationskritischen und religiösen bis okkultistischen Diskursen bestimmten Haltungen und Auffassungen Ausdruck geben, als zentrale Elemente eines Feldes der Variation bestimmen. Das dazugehörige Netzwerk der personalen und institutionellen Verbindungen zu entwirren, kann nicht Aufgabe dieses Abschnitts sein. Nur Mikrostudien können Aufschluß über die Bezüge zwischen den Diskursen und Bewegungen geben.⁵²² Außerdem konnte es

⁵¹⁸ Zit. nach Thomas Sello u.a., *Von Pinsel und Öl*, Hamburg 2000, S. 18.

⁵¹⁹ Vgl. Böcklins *Landschaften*, in: G. Simmel, *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, Potsdam 1922, S. 10.

⁵²⁰ *Bildersturm*, in: *Jahrbuch der jungen Kunst*, hrsg. von G. Biermann, Leipzig 1920, S. 52.

⁵²¹ Vgl. zum Hintergrund: Christoph Asendorf, *Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900*, Gießen 1989 und Linda D. Henderson, *Die moderne Kunst und das Unsichtbare*, in: Loers 1995, S. 13-31; vgl. zur vierten Dimension dies., *Mystik, Romantik und die vierte Dimension*, in: Tuchman/Freeman 1988, 219-237.

⁵²² Vgl. als ein Beispiel die Studie von Veit Loers und Pia Witzmann über *Münchens okkultistisches Netzwerk* (in: Loers 1995, S. 238-241). In diesem Netzwerk verkehrten und kommunizierten um 1900 direkt oder indirekt, neben vielen anderen, die Spiritisten Carl du Prel und Wilhelm Trübner (gleichzeitig Maler), der Theosoph und Maler Fidus (Hugo Höppener), Kandinsky und Gabriele Münter, der von der Ästhetik Haeckels beeinflusste Kunsthandwerker, Bildhauer und Architekt Hermann Obrist, Ludwig Klages, die Angehörigen des George-Kreises, zeitweilig Rudolf Steiner. Vgl. auch Walther Schmitz (Hg.); *Die Münchener Moderne. Die literarische Szene in der ‘Kunststadt’ um die Jahrhundertwende*, Stuttgart 1990; Jürgen Schutte/Peter Sprengel (Hgg.), *Die Berliner Moderne 1885-1914*, Stuttgart 1987 und Gotthard Wunberg/Johannes J. Brakenburg (Hgg.), *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*, Stuttgart 1992.

um 1900 leicht zu Überschneidungen und Deckungsgleichheiten zwischen den Positionen kommen, etwa zwischen Zivilisationskritik und Nationalismus, so daß die folgenden Ausführungen nur als Versuch einer Typologisierung zu verstehen sind.

a) Im Kontext einer zivilisationskritischen Ästhetik und einer Bewegung der kulturellen Erneuerung versteht sich die Formel des 'Geistigen' als eine Anspielung auf die Freilegung verschütteter gestalterischer Kompetenzen und archetypischer Bilder unterhalb der Zivilisation. Auf diesen Diskurs wurde oben im Kontext des avantgardistischen Tanzes bereits einmal angespielt (dazu Brandstetter 1995, S. 246ff). Auf die Kunstrezeption und die Funktion von bildender Kunst bezogen ging es dabei um die Rückführung des Betrachters zum 'Archaischen'. Bei den Symbolisten, so etwa bei Max Klinger und Arnold Böcklin, aber auch bei Feuerbach, Schwind und Thoma erkannte Theodor Volbehr (1901) ein Vordringen zur Seele und die Darstellung mythischer Bewußtseinszustände, zu denen ihre Gemälde zurückführen sollten. Böcklins Kunst wurde als Medium der Rückführung zu mythischen Bewußtseinszuständen betrachtet. Vom Historienbild, den erhabenen Anlässen, wollten die Symbolisten „zur universellen Präsenz des Stoffes zurückfinden, um darin die eigentliche Grundlage der schöpferischen Potentiale wiederzuentdecken“ (Hein 1992, S. 43). Hinter der besonders von Konrad Fiedler postulierten Eigenständigkeit der Kunst im Sinne eines autonomen Erkenntnisvorgangs⁵²³, verbirgt sich immer die Vorstellung einer Art Gegenwelt: Anschauung statt Begriff; Mythos statt Wissenschaft; Natur statt Zivilisation. Dies alles geschieht im Kontext eines Zweifels an der herkömmlichen Metaphysik. Mit der Kunst drängen auch die Gegenwelten zur Realität. Insbesondere Böcklin inspirierte unzählige Gruppen von Neuerern, Lebensreformern, Mystikern, Naturanbetern, die allesamt einen unstillbaren Bedarf an Symbolen entwickelten. Dieser Diskurs fußt, produktionsästhetisch betrachtet, auf Konzeptionen von Potentialen einer in Ausnahmeständen des Bewußtseins „anzapfbaren“ vorindividuellen Vergangenheit, die mit den im vorigen Abschnitt dargelegten Theorien vergleichbar sind. Zum Beispiel gründete der Maler Adolf Hölzel 1901 in München eine private Malschule, in der Methoden gelehrt wurden, die die *Ecriture automatique* der Surrealisten vorwegnahmen, Verfahren der Freisetzung verborgener Bilder des Unbewußten (vgl. Loers 1995, S. 239).

Kinder, so hieß es, könnten das in diesen Diskursen gemeinte vorindividuelle und prärationale bildnerische Können in der Gegenwart noch am ehesten entfalten, da sie von der Zivilisation noch wenig geformt seien. Auf der Grundlage dieser Vorannahme zeichnet sich in der Kunsterzieher-Bewegung um 1900 in Parallele zu Diskursen der künstlerischen Avantgarde eine grundlegende Abkehr von bisher geltenden Kriterien ab.⁵²⁴ In der künstlerischen Gestaltung sollten nicht mehr 'erhabene Sujets' und die naturalistische Nachahmung im Mittelpunkt stehen, auch hiervon abweichende Ausdrucks- und Wahrnehmungsmodalitäten hatten nunmehr Geltung. Das Kind wolle nicht die Dinge selbst, sondern die „Symbole“, so meint Konrad Lange.⁵²⁵ Kinder zeigten nicht was sie sehen, sondern was sie wissen.⁵²⁶ Darum will man die Kinder nicht mehr an die kulturellen Normen von Bildlichkeit anpassen, sondern sie ihre inneren Bilder hervorholen lassen.

Mit einem Interesse am Kindlichen liest man auch die Kunst der Geisteskranken und der Naturvölker. Heinz Prinzhorn spricht mit C. G. Jung und unter Rezeption der entspre-

⁵²³ Vgl. *Schriften zur Kunst*, Bd. I, hrsg. von G. Böhm, München, 1971, S. 284ff.

⁵²⁴ Zum Problem vgl. Peter Ulrich Hein, *Transformation der Kunst. Ziele und Wirkungen der deutschen Kultur- und Kunsterziehungsbewegung*, Köln, Wien 1991.

⁵²⁵ *Die künstlerische Erziehung der deutschen Jugend*, ohne Jahr, S. 31f.

⁵²⁶ Vgl. Siegfried Levinstein, *Die Kunst des Kindes. Untersuchungen über das Zeichnen der Kinder bis zum 14. Lebensjahr*, Leipzig 1905, S. 54; vgl. auch Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, Darmstadt 1949, S. 119, Fußn. 1.

chenden theoretischen Vorannahmen eines 'kollektiven Unbewußten' bzw. von 'Archetypen' von einem allen Menschen angeborenen „originalen Gestaltungsdrang“, der jedoch von der Zivilisation „verschüttet“ sei. „Es gibt seelische Äußerungsformen und entsprechende anschauliche Gestaltungen, die bei allen Menschen unter gleichen Bedingungen zwangsläufig fast gleich sein würden... Unter der Einwirkung der zivilisatorischen Sitten und beschränkenden Regeln ist ein solcher normaler Ablauf gestört und gehemmt“.⁵²⁷ Analog dazu sieht man in „primitiver Kunst“, die entwicklungsgeschichtlich auf eine Stufe mit kindlicher Kunst gestellt wird, nicht einfach eine Vorform „höher“ entwickelter Kunstformen, sondern ein zivilisatorisch unverbildeteres Ausdruckswollen. Die individuelle Kindheit wiederholt die Kindheit der Menschheit. Diese erkenntnistheoretische Grundlage⁵²⁸ ist bis in Kandinskys Reflexionen über das „Geistige in der Kunst“ wirksam. Carl Einstein (1885-1940) sah in der afrikanischen Kunst ein Gegenmodell zum europäischen Kunstverständnis. Sein Bildband *Negerplastik* (Berlin 1915) belegt dies eindrucksvoll. So verbannen auch die Expressionisten alles überflüssig Materielle aus ihren Bildern und streben nach den einfachen und klaren Ausdrucksformen des Kindes und der „Primitiven“.

Im Kontext der Vorstellung verschütteter bildnerischer Kompetenzen rezipieren die Künstler des Jugendstil und die Expressionisten Ernst Haeckels auf dem evolutionären Entwicklungsgedanken und dem Monismus fußende ästhetische Theorie von den *Kunstformen der Natur* (Leipzig/Wien 1904, dazu Krauß 1995, S. 356-359). Oben wurde bereits erschlossen, welches Verständnis von 'Geist' Haeckels Formgesetzen zugrundeliegt. Seine Ideen der Identität anorganischer und organischer Formbildungsprozesse nach physikalisch-mechanischen Gesetzmäßigkeiten, ja der Einheit der ganzen Natur und des Kosmos, übten großen Einfluß auf künstlerische Konzeptbildungen aus. Haeckel postulierte weiterhin einen in niederen Organismen „unbewußt“, im Menschen aber „bewußt und zweckmäßig“ wirkenden „Kunsttrieb“.⁵²⁹ Viele Künstler der Avantgarde bedienten sich aber nicht nur des ornamentalen Formenreichtums der Natur als Quelle ihrer Inspiration (zur Wirkungsgeschichte von Haeckels Ästhetik auf Ornamentik und Jugendstil vgl. Krauß, a. a. O., S. 360-368), sondern sahen ihr *individuelles* Ausdruckswollen, angeregt durch Haeckels Gedanken einer Verwandtschaft der Bildungsgesetze organischer und anorganischer Natur, in Beziehung zu einer kosmologischen Allverbundenheit. In Kandinskys Gedanke vom Streben des Künstlers nach „innerer Notwendigkeit“ z. B. klingt die Organologie Haeckels an (vgl. Kandinsky 1973 [1912] S. 69, 75). Kontext dieser Konzeptionen ist die Kultur- und Zivilisationskritik (vgl. ebd. S. 24ff und Hepp 1987, S. 7).

b) Wenn zum organologischen Denken noch die Vorstellung hinzukommt, das bildliche Können sei vom Rationalismus überdeckt worden, gerät die Kunst in die Nähe der Theosophie. Um 1900 wird die Kunst endgültig von der Rolle einer Dienerin der Vernunftideen, die ihr im Idealismus noch zukam, in die Rolle eines Widersachers der Vernunft gedrängt. Sehr stark hervorgehoben wird die Aufgabe des Bildes als Vernunftantipode im Rahmen von Ludwig Klages konsequenter Propaganda gegen die Vernunft (vgl. ders. *Der Geist als Widersacher der Seele*, München, Bonn 1960). Deutlich vernehmbar ist bei Klages die Kritik an einem Verständnis, wonach Bilder im Dienst der Vernunft stehen (vgl. ebd. S. 1261f). Die elementare Kraft der Bilder sei überdeckt worden (vgl. ebd. S. 1253). Hat der Mensch „aber erkannt, daß es Bilder und nichts als Bilder waren, wovon er je im Leben erschüttert, gepackt, überwältigt wurde, so bringt ihn der folgende Schritt der größeren Einsicht nahe, daß *alles* die

⁵²⁷ *Bildnerie der Geisteskranken*, Berlin 1980 (1922), S. 290.

⁵²⁸ Vgl. als Beleg dafür etwa Wilhelm Wundts *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Leipzig 1900-1920.

⁵²⁹ *Die Natur als Künstlerin*, in: Franz Goerke (Hg.), *Die Natur als Künstlerin*, Berlin 1913, S. 10-16, zit. n. Krauß 1995, S. 357.

Seele Ergreifende ... Bilder und nichts als Bilder sind“ (ebd. S. 1254). Das „Geistige in der Kunst“ versteht sich in diesem Kontext also nicht mehr als eine Fortentwicklung der Rationalität – im Idealismus suchte die Kunst noch Anschluß an die Rationalität –, sondern knüpft an das irrationale Gefühl an. Ein Beispiel für ein solches Kunstverständnis bietet schon früher Stanislaw Przybyszewskis Interpretation des Schaffens von Edvard Munch. Seine Werke seien „Schöpfungen eines somnambulen transcendentalen Bewußtseins“, eines Bewußtseins, welches seinen Sitz nicht im Hirn habe, sondern im „Gangliensystem“, das stammesgeschichtlich im Vergleich mit der Vernunft sehr viel älter sei. Kunstwerke werden mithin als die Produkte einer urtümlichen geistigen Energie verstanden, die sich, ohne Vermittlung durch die Vernunft, ihren Auserwählten unkontrollierbar eruptiv mitteilt und sich gleichsam aus den Tiefenschichten eines kollektiven Unbewußten speist. Um diesen Sachverhalt auszudrücken, nennt er Munchs Bilder „Präparate der tierischen, vernunftlosen Seele“.⁵³⁰ Tatsächlich sind die farbigen schwingenden Formen als Verbildlichungen sonst unsichtbarer energetischer Auren zu verstehen (vgl. Tuchman/Freeman 1988, S. 33f). Ähnlich äußerte sich auch Gustav Hartlaub über den Expressionismus, den er in unmittelbare Nähe zu gnostischen Theorien Steiners und zur Theosophie rückt. Die neue Kunst habe zu einem verschütteten antirationalistischen Weltverständnis zurückgefunden (ebd. S. 207).

In der Theosophie suchen Künstler nicht nur einen weltanschaulichen Überbau für ihre künstlerische Praxis. Das theosophische Selbstverständnis bestätigt die Künstler auch in der Rolle des mit höherem Bewußtsein ausgestatteten Vermittlers ‘neuer Erkenntnis’ oder des ‘Offenbarers von Verborgenen’. „Nicht das Sichtbare muß gemalt werden, sondern das, was bislang als unsichtbar galt, das nämlich, was der helllichtige Maler sieht“, meinte der italienische Futurist Umberto Boccioni 1911 (*Futurist Painting*, Circolo Artistico Vortrag, in: Ester Coen, *Umberto Boccioni*, Ausst. Kat. Metropolitan Museum of Art, New York 1988, S. 232). Als ein solcher Helllichtiger galt Boccioni z. B. der tschechische Maler und Theosoph Franticek Kupka, auf den sich das Zitat bezieht. Kupkas Bilder wecken Assoziationen der Röntgenphotographie. Er macht durch sie das Unsichtbare sichtbar. Boccioni vergleicht diesen Schöpfungsakt mit der Materialisation des Geistigen durch ein spiritistisches Medium (ebd.). Der Vergleich liegt insbesondere deswegen nahe, weil Kupka sich tatsächlich zeitweilig als spiritistisches Medium betätigte. Das Schaffen im mediumistischen Zustand setzt eine spirituelle Disposition voraus, die sich in Parallele zum „Geist der Schöpfung“ setzen läßt. Der Künstler wiederholt (allerdings nicht unter der Herrschaft des rationalen Bewußtseins, sondern im Zustand unbewußter Sensibilität) den göttlichen Schöpfungsakt im Sinne der von Hartmannschen Philosophie des Unbewußten und wird damit zum gottgleichen Wesen. Seine Schöpfung, das Geistige, offenbart sich in der Farbe. Die farbigen Auren der ‘Od-Kraft’, die Karl von Reichenbach und Albert de Rochas in ihren Dunkelkammerexperimenten mit Hilfe sensitiver Medien sichtbar machten, wurden von Kupka und anderen helllichtigen Malermedien auf die Leinwand gezaubert; Marcel Duchamp etwa ließ sich von Photographien in Albert de Rochas d’Aigluns Buch *L’Extériorisation de la sensibilité* von 1895 und den Ideen Kupkas über den Spiritismus inspirieren – Kupka war 1901 während eines Aufenthaltes in Puteaux zeitweilig Nachbar von Duchamp.⁵³¹ Rudolf Steiner empfiehlt spezielle geistige Übungen, um diese Sensibilität zu erlangen, die den nach höherer Erkenntnis Strebenden die „geistigen Augen“ öffnet, so daß sie die Fähigkeit erwerben, die unsichtbaren Aspekte der Wirklichkeit, „seelische und geistige Farben ...“, die

⁵³⁰ *Psychischer Naturalismus*, in: *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 5 (1. u. 2. Quartal 1894), S. 150-156, hier S. 150-152.

⁵³¹ Vgl. Tuchman/Freeman 1988, S. 36, 79ff (Kupka), S. 45-47 (Duchamp), S. 49. Ein spiritistisches Mal-Medium war seit den 1890 Jahren auch die Schwedin Hilma af Klint, eine „Mutter“ der abstrakten Kunst; ebd. S. 39, 155ff.

geistige Welt mit ihren Linien und Figuren“ zu sehen und also Dinge sichtbar zu machen, für die es in der sinnlichen Wirklichkeit kein Vorbild gibt (vgl. 1975 [1904/1905], S. 18f, 40, 49, 55). Die Sichtbarmachung des Gedanklichen, über die die Theosophie spekulierte, qualifiziert den hellstichtigen Künstler noch auf andere Weise: Er ist Vorgänger eines neuen geistigen Menschentyps und gibt eine Vorstellung zukünftiger Vollkommenheit des menschlichen Bewußtseins – auch dies ein theosophisches Konzept.⁵³² Boccioni meint über diese zukunftsweisenden (deswegen „futuristischen“) Künstler, sie seien „Primitive einer neuen, gänzlich umgewandelten Sensibilität“, sie verfügten über eine „psychische Kraft, die die Sinne befähigt, wahrzunehmen, was nie zuvor wahrgenommen wurde“ (a. a. O.). Auch Kandinskys Selbstverständnis ist das eines hellstichtigen Künstlers eines zukünftigen geistigen Reiches. Für Kandinsky läßt sich eine grundsätzliche Nähe zur Theosophie Rudolf Steiners nachweisen. Kandinsky selbst beruft sich darüber hinaus auf Blavatskys Theosophie (vgl. 1973 [1912], S. 42).⁵³³ Er proklamierte – ganz im Sinne theosophischer Lehren – eine „kommende Epoche des Geistigen“ (vgl. ebd. S. 143), die sich mit seiner Definition des im Werden begriffenen Gesamtkunstwerkes deckt. Darunter stellt er sich näherhin „eine geistige Pyramide vor, die bis zum Himmel reichen“ werde; zugleich ist dies für ihn die „wirklich monumentale Kunst“ (ebd. S. 56). Der Begriff ‘Avantgarde’ ist in diesem Konzept wörtlich zu nehmen. Die Avantgarde bildet gleichsam die vorläufige Spitze der Evolution; die Menschheit wird erst mit Verspätung nachziehen können. „So trat ich endlich in das Reich der Kunst ein“, meint Kandinsky, „das mit den anderen Reichen zusammen im letzten Grunde das große Reich bildet, das wir nur dumpf ahnen können. Heute ist der große Tag der Offenbarung dieses Reiches... Hier fängt die große Epoche des Geistigen an, die Offenbarung des Geistes. Vater – Sohn – Geist“ (zit. nach Fischer 1977, S. 367). An der Spitze der Pyramide sei keine Angst mehr zu finden, auch unter Gelehrten nicht, „die endlich die Materie, auf welcher noch gestern alles ruhte und das ganze Weltall gestützt wurde, in Zweifel stellen“ (1973 [1912], S. 39). Der allgemeine Nenner, auf dem die suggestive Kraft der weitverbreiteten Idee des imaginären Reiches basiert, ist das „Geistige schlechthin“, symbolisiert durch die „Form“ oder aufgehoben in der „absoluten Kunst“ (dazu vgl. Worringer 1959 [1908], S. 51). Das Erkenntnismedium, welches den Weg in das Reich des Geistes weist, ist das Gefühl (Kandinsky 1973 [1912], S. 39), die künstlerische Sensibilität. Noch sind es „vereinsamte Hungerer und Seher“, „seltene Seelen“ (ebd. S. 32), welche der Menschheit voranschreiten; doch mit stetigem sicherem Schritt steige die Menschheit aufwärts, der Epoche des großen Geistigen entgegen (ebd. S. 33) – so Kandinskys Übertragung des theosophischen Erkenntnismodells.

Kandinsky ist nur eine der prophetischen Künstlerpersönlichkeiten, die von einem kommenden Reich künden. Dazu gehörten, um nur einige zu nennen, auch die Brüder Heinrich und Julius Hart, Wilhelm Bölsche, Lou Andreas-Salome, Hugo Höppener (Fidus), Frank Wedekind sowie Stefan George und sein Kreis. Die Aufnahme in den George-Kreis wurde gleichsam als ritueller Übergang in das „reich des Geistes“ stilisiert, in dem der charismatische Seher George unumschränkt herrschte (dazu: Kluncker 1977; Breuer 1995, S. 52f, 66). Gleichzeitig wurde durch das „geprägte des Geistigen Reiches“ die Innenzone eines elitären Männerbundes markiert, eines „Geheimen Deutschland“ (Breuer 1995, S. 62, 75). Zu

⁵³² Evolution des Bewußtseins in Richtung auf den Geist; s. o. Vgl. auch die Bemerkung des jungen Assistenzdirektors der Kunsthalle in Mannheim, Gustav Hartlaub, Heckels und Lehmbrechts Gestalten ließen, wie auch Paul Klee, die Ahnung einer besonderen Zukunftsrasse des vergeistigten Menschen aufkommen (*Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeiten neuer religiöser Kunst*, Leipzig 1919, S. 100).

⁵³³ Laut Sixten Ringbom (1970, S. 51-54, 120-123) gehörten zu seiner Lektüre Blavatsky, Steiner, Beasant und Leadbeater, Okkultisten wie Crookes, Flammarion und Roches. Vgl. zur Orientierung Kandinskys an Steiners Ratschlägen zur Verbildlichung des Unsichtbaren: ders., *Die Steiner-Annotationen Kandinskys*, in: *Kandinsky und München. Begegnungen und Wandlungen 1896-1914*, München 1982, S. 102-105).

diesem Milieu der Kunder eines kommenden Reiches kann man auch das Umfeld des Verlegers Eugen Diederichs hinzurechnen. Es wird der Anspruch höchster intellektueller Qualität, innerer Wahrhaftigkeit und prophetischer Weitsicht erhoben. Über ein Werk eines dieser „Propheten einer besseren Welt“, Rudolf Maria Holzapfel, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts einer breiten Öffentlichkeit bekannt war, schrieb die New York Herald Tribune, es entfalte ein „fast religiöses Ideal einer neuen Zeit“ und sei „ein Fundament, auf welchem sich das Reich des Geistes erheben wird“ (zit. n. Hakl 2001, S. 53).

Ein weiterer Visionär des zukünftigen Entwicklungsganges der Menschheit war der heute wohl nur noch Literaturliebhabern bekannte Theodor Däubler (1876-1934), ein „verirrter Herr aus einer höheren Existenzform, aus ubermenschlichem Bereich“ (Ernst Barlach). Der Schriftsteller pflegte freundschaftliche Verbindungen zu George Braque, Marc Chagall, Pablo Picasso (seit 1901), Paul Klee, Oskar Kokoschka, Franz Marc und Ernst Barlach. Zeitweilig war er für die künstlerische Avantgarde eine wichtigere Bezugsperson als für die Literaturszene. Seine Geistesverwandtschaft mit den französischen und deutschen Malern und Bildhauern der Moderne ist vielfach bezeugt.⁵³⁴ Däublers Hauptwerk, *Das Nordlicht* (1910, entstanden ab 1898), entfaltet eine gnostische Lehre vom *pneuma*, verstanden als dem welterschopferischen Geisteshauch, dem Ursprung des Kosmos, nach dem sich alles Leben (das vom Geist in mythischer Zeit getrennt wurde) zurucksehnt. Däubler sah „die Gegenwart im Zeichen des Antichristen“, allerdings im Kontext einer heilsgeschichtlichen Deutung, indem er „die schreckliche Nacht“ für notwendig erklärte, „um das irdische Licht und die irdische Sonne zum Geist zu drängen“.⁵³⁵ Die Evolution des Menschen ist ihm eine schrittweise Transformation, bzw. die Hinentwicklung zum eigentlichen, geistigen Ursprung der Individuen. Das Epos endet dann auch: „Die Welt versöhnt und übertönt der Geist.“ Das Werk verkündet somit den „Aufbruch des Menschen, die Bejahung des beseelten Kosmos und die Rückkehr zur Sonne – dem Geist-Symbol – als Sinn des Daseins“⁵³⁶ und unterliegt damit einer Konzeption, die an die theosophische Lehre von der Evolution und schließlichen Vollendung des Bewußtseins im Geist erinnert. Er gehört damit zu Künstlern, die, wie Kandinsky oder Mondrian, an einen evolutionären Prozeß glauben, der von der Natur zum Geist führen und damit die Relativität der Naturerscheinungen in Vollkommenheit auflösen soll.⁵³⁷ Der gemeinsame Bezugspunkt Däublers und der Avantgardisten (hier besonders der Expressionisten) sind Visionen von der Erlösung der leidenden Menschheit (bei Däubler noch um gnostische Lehren der Spantike erganzt⁵³⁸) und die vielen Varianten eines Konzeptes der Evolution des Geistes bzw. eines in der Evolution zu sich selbst findenden unbewußten Gottes wie sie um 1900 verbreitet waren (s. o.). Auch eine antimaterialistische Ausrichtung mit Wurzeln in der deutschen Romantik und im zeitgenössischen Okkultismus (zu denken ist etwa an die Rezeption der Od-Theorie)

⁵³⁴ Vgl. nur Thomas Rietzschel, *Theodor Däubler. Eine Collage seiner Biographie*, Leipzig 1988 S. 125, 168 (vgl. 144ff) und Dieter Werner (Hg.), *Theodor Däubler: Zum Erscheinen der geistigen Landschaft Europas in der Kunst; Vorträge des Berliner Däubler-Symposiums*, Dillenburg 2000.

⁵³⁵ Carl Schmitt, *Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, München 1916, Neudruck Berlin 1991, S. 70, vgl. S. 48ff. Vgl. auch Rietzschel, a. a. O., S. 109-111.

⁵³⁶ H. Wehinger, *Mythisierung und Vergeistigung*, in: *Untersuchungen zum „Brenner“*. FS für Ignaz Zangerle, hrsg. v. M. Methlagl u. a., Salzburg 1981.

⁵³⁷ Zu Mondrians Theosophie vgl. Beat Wismer, *Mondrians ästhetische Utopie*, Baden 1985 und Marty Bax, *Theosophie und Kunst in den Niederlanden 1880-1915*, in: Loers 1995, S. 282-294.

⁵³⁸ Vgl. C. Heselhaus, *Theodor Däublers Nordlicht-Gnosis*, in: *Deutsche Lyrik der Moderne. Von Nietzsche bis Ivan Goll*, Hg. ders., Düsseldorf 1962(2).

hat Däubler mit der künstlerischen Avantgarde gemein.⁵³⁹ Seine Schriften zum Expressionismus lassen sich als Parallelisierungen seiner eigenen Dichtkunst und dem neuen Standpunkt der geistigen Kunst Kandinskys, Marcs etc. lesen (vgl. Rietzschel a. a. O., S. 177). Bei Däubler geht es, anders als in der Epentheorie des deutschen Idealismus, nicht um den Ausdruck einer in sich ruhenden, mythischen Welt durch die Dichtung, sondern um den Mythos als Prophetie einer kommenden Epoche des Geistigen. Das prophetische Bewußtsein des Dichters umfaßt die Erkenntnis des geistigen Selbst, das Wissen um den vorbestimmten Weg vom Ursprung zum Ziel und ist die vorläufige Einlösung des Geistes in der Wirklichkeit. Dies ist der Inhalt eines neuen Evangeliums, dessen Priester der Künstler ist. Däubler beklagt sich 1921 mit Blick auf die Wirkung seines *Nordlichts*, daß „das eigene Volk“ sich nicht an seinem „Weltepos“ beteilige. Erst die Gemeinde, die dem Dichter als Führer und Prophet nachfolgt, kann das Gedicht vollenden, indem sie es ins Leben überträgt. Auch in Däublers Werk herrschen die Verflüchtigung des Materiellen (in der Literatur spricht man von ‘Handlungsarmut’) und andererseits die Materialisation des Geistigen im Symbolischen vor. Die Metapher hat bei Däubler die Aufgabe, den Geist in mythisch-sinnlicher Anschauung zu zeigen. Die Landschaftsdeutungen im Werk Däublers erheben das Beschriebene zum Zeichen des Geist-Mythos. Die Landschaft wird, nicht unähnlich der Symbolik Böcklins, beseelt durch „Völkerseelen, Kulturen, vorchristliche wie christliche“ (Eckart Peterich). Äußeres steht somit als Zeichen oder Verkörperung von Innerem, von mythischen Bewußtseinszuständen. „Die Sterne“ etwa heißt es in der Dichtung *Mit silberner Sichel* (1916), seien „im Menschen selbst liegende Tendenzen, die sich in der planetarischen Welt nur physisch verkörpern“. Der Künstler selbst ist expressiv entgrenztes Subjekt und Vorbote des neuen Menschen. In der Entgrenzung, durch Sprachbilder symbolisiert, wird die mythische Einheit von Ich und Welt vorweggenommen. Als ‘Ekstatiker’ ist Däubler deshalb in einer Plastik Barlachs genau erfaßt.

Man hat avantgardistische Künstler dieses Schlages auch Mystiker (Hein 1992, z. B. S. 155) genannt und damit ihr Anliegen unter einer anderen Bezeichnung erfaßt. Ihr künstlerisches Bemühen sei, wie in einer mystischen Berührung, von dem „noch – oder wieder – Eins-Sein und dem Jenseitsgeiste inspiriert“.⁵⁴⁰

c) Wir kommen damit zu einem Diskurs, der die Kunst ausdrücklich auf Transzendenz bezieht: Seine Wurzeln reichen in das frühe 19. Jahrhundert zurück (vgl. den Abschnitt über Geist und Ästhetik), ja er ist, was das Bedürfnis angeht, abstrakte mystische Vorstellungen zu verbildlichen, gar ein Vermächtnis der Mystik, Hermetik und Alchimie des 16. und 17. Jahrhunderts (vgl. Tuchman/Freeman 1988 mit zahlreichen Bildbeispielen). Um 1900 waren es unter den Kunsttheoretikern im Besonderen Georg Simmel und Wilhelm Worringer, die das Kunsterlebnis von der Sehnsucht des Menschen bestimmt sahen, sich über die empirische Realität zu erheben. Worringer spricht vom Prinzip der Abstraktion auch als der „Rückkehr zum Ding an sich“. Man kann von Symbolisierungen des Dauerhaften, Wahrhaftigen sprechen, die dem gegenwartsbezogenen Oberflächlichen und Unbeständigen entgegengesetzt sind. Das Dauerhafte, Wahrhaftige wird verstanden als noch im Werden begriffen und erst in der Zukunft seine äußere Gestalt zeigend – so Worringer in *Abstraktion und Einfühlung* (1959 [1908], S. 52). Diese Schrift fand positive Aufnahme bei vielen Künstlern wie Kandinsky, Marc, Klee und spiegelt ihr Selbstverständnis wider. Franz Marc betont in einer visionären Aussage den religiösen und metaphysischen Charakter der Kunst, „Die Kunst ist

⁵³⁹ Vgl. zum Antimaterialismus: Rietzschel a. a. O., S. 82; ebd. S. 87, 183f: zu den in Hinsicht auf ihren Einfluß auf Däublers Geistverständnis noch unerforschten Kontakten zu okkultistischen und spiritistischen Kreisen; S. 338f: Bezüge zur kosmischen Philosophie Gustav Theodor Fechners. Die zahlreichen Anspielungen auf die Od-Theorie im *Nordlicht* belegt Stefan Nienhaus: *Das Nordlicht, Apparatband (Kritische Ausgabe in 7 Bänden, Bd. 6.3)*, Dresden 2004, S. 167, Fußn. 160.

⁵⁴⁰ G. F. Hartlaub, *Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeiten neuer religiöser Kunst*, Leipzig 1919, S. 5.

metaphysisch. ... Die Kunst wird sich von Menschenzwecken und Menschenwollen befreien. ... Alles künstlerische Schaffen ist a-logisch. Es gibt künstlerische Formen, die abstrakt sind, mit Menschenwissen unbeweisbar; sie hat es zu allen Zeiten gegeben, aber stets wurden sie getrübt von Menschenwissen, Menschenwollen. Der Glaube an die Kunst an sich fehlte; wir wollen ihn aufrichten; er lebt auf der 'anderen Seite'".⁵⁴¹ Vergleichbar damit ist auch Franz Marc's Aussage über „Symbole, die auf die Altäre der kommenden geistigen Religion gehören und hinter denen der technische Erzeuger verschwindet“.⁵⁴² Otto Flake konstatiert einen Übergang von der anschaulichen zur geistigen Kunst, „nach dem die himmlische Hierarchie keine Rolle mehr spielt“ – eine pantheistische Weltsicht, die jener Kandinskys nahekommt: „Gott ist uns das Gefäß geworden, das alles umfaßt, also eine rein geistige Vorstellung, deren einzig vorstellbare Projektion der Raum ist“.⁵⁴³ Hinweise auf Überschneidungen von Kunst und Religion finden wir auch im expressionistischen Manifest *Die Dachstube*⁵⁴⁴: Von einer „Brücke zum Unendlichen, vom zeitlichen ins Ewige“ als Wesensdefinition von Kunst ist hier die Rede. Der Expressionismus setze eine unmittelbare Berührung mit dem Transzendenten voraus (ebd. bei Hartlaub). Das rechtfertige die Erwartung, daß der expressionistische Kunstwille dem 20. Jahrhundert eine neue religiöse Kunst schenken werde (ebd. S. 75). Es wird eine Auferstehung der Natur aus dem Geiste geschehen, prognostiziert Hartlaub, der auch von der Wiederaufrichtung der kosmischen Harmonie aus einem Selbst, das den verlorenen Gott in den eigenen Tiefen wiedergefunden hat, spricht (ebd. S. 103). Auch das bildnerische Denken Klees ist durch und durch mystisch. Was Klee über das „weltschöpferische Tun“ zu sagen hatte⁵⁴⁵, ist trotz einer gewissen Distanz zu R. Steiner nicht weit von Mondrians rational ummantelter Theosophie entfernt.⁵⁴⁶ Im obersten Kreis der Kunst stehe „hinter der Vieldeutigkeit ein letztes Geheimnis, und das Licht des Intellekts erlischt kläglich“ (ebd. S. 79). Hinter dem Geist, der in diesen Kontexten beschworen wird, kann gelegentlich auch die Vorstellung eines im Sinne Rudolf Steiners ganz realistischen Kosmos geistiger Wesen stehen – so bei Kandinsky.⁵⁴⁷ Kandinsky war es auch, der den Gedanken seines „kommenden Reich des Geistes“ mit den Vorstellungen der christlichen Apokalypse verband und ihm so einen esoterisch religiösen Gehalt gab (vgl. Tuchman/Freemann 1988, S. 203-205). Das geistige Reich werde aus einem „fürchterlichen Kampf“ hervorgehen, „der in der geistigen Atmosphäre stattfinden wird“ (Zit. ebd., Fußn. 24).

d) Das Paradigma des Geistigen in der Kunst kann eine ethnische Komponente bekommen: Paul Fechter, der mit seinem Buch *Expressionismus* von 1914 Kandinsky bekannt machte, sieht, im Unterschied etwa zu Herwarth Walden, im deutschen Expressionismus nicht eine internationale Erhebung gegen die Vormacht des Materialismus, sondern akzentuiert eine besondere deutsche Tradition als Quelle dieser neuen Kunstrichtung: ein individualistisches metaphysisches Verlangen. Kandinsky habe die klassische Tradition der Renaissance durch die Anlehnung an die metaphysische Gotik überwunden (vgl. Tuchman/Freeman 1988, S. 207). Vielfach wird nun im Expressionismus das reine „nordische“ Ausdrucksvermögen

⁵⁴¹ Zit. n. Magdalena M. Moeller, *Franz Marc, Zeichnungen und Aquarelle*, Stuttgart 1989, S. 82, 90.

⁵⁴² *Die Wilden Deutschlands*, zit. n. Thomas Antz, Michael Stark (Hgg.) 1982, S. 28.

⁵⁴³ Otto Flake, *Über abstrakte Kunst*, in: *Jahrbuch der jungen Kunst*, hrsg. von G. Biermann, Leipzig 1920, S.102.

⁵⁴⁴ Flugblätter. Blatt 65, Darmstadt im November 1918, 4. Jahr, von Carlo Mierendorf.

⁵⁴⁵ Christa Lichtenstern, *Die Wirkungsgeschichte der Metamorphosenlehre Goethes. Von Philipp Otto Runge bis Joseph Beuys*, Weinheim 1990, S. 85.

⁵⁴⁶ Zu seiner Kunstmystik vgl. ders., *Das bildnerische Denken, Schriften zur Form- und Gestaltungslehre*, hrsg. v. J. Spiller, Basel und Stuttgart 1956.

⁵⁴⁷ Dazu Ringboom in Tuchman/Freeman 1988, S. 146 u. ö.

propagiert, welches sich dabei immer mehr vom „vorzeigbaren Ergebnissen“ im Sinne der Repräsentation, wie sie für die „Salonkunst“ typisch war, entfernt (Hein 1992, S. 73). Die Abwendung von der „äußeren Gefälligkeit“, der „Oberflächenkultur“ und dem „feinen Geschmack“ schafft Raum für „Ausdruckskultur“ oder „ethische Kultur“. ⁵⁴⁸ Das Streben nach Ausdruck ist Merkmal einer auch von den Künstlern selbst propagierten, Kunstmetaphysik (Hein 1992, S. 57). Zugrunde liegt „die im deutschen Denken immer wieder durchscheinende Gewißheit, der wahre Kern allen Seins läge tief unter der Oberfläche der wahrnehmbaren Realität verborgen“ (Hein 1992, S. 15). Auf der Suche nach dem „deutschen Wesen“ verzeichnet man eine Abkehr von mimetischen Material in der Kunst und wendet sich stattdessen fast pathologisch der Wahrhaftigkeit in der Kunst zu. ⁵⁴⁹

Die einflußreichste in Deutschland veröffentlichte kunsttheoretische Schrift, vergleichbar mit Riegls Hauptwerk, weil sie ebenfalls Tendenzen aufnahm, die in ihrer Entstehungszeit in der Luft lagen, war Julius Langbehns *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen* (Leipzig o. J. [1890]), in der mit Bezug auf Rembrandt die Deutschen zum Widerstand gegen Oberflächlichkeit und Materialismus aufgerufen wurden. Die Deutschen seien ein Volk von Künstlern, so eine Hauptaussage Langbehns (ebd. S. 49). Verkörpert findet er dieses deutsche Wesensmerkmal ausgerechnet in Rembrandt. Als Holländer sei er der deutscheste Künstler, weil der deutsche Volksgeist in ihm vertreten sei, der erst den Volkskörper gestalte (vgl. ebd. S. 55ff). Den Stil des „nationalen Daseins“ fände „jedes und auch das deutsche Volk nur im Anschluß an die großen und wahrhaft schöpferischen Geisteskräfte seiner eigenen Vergangenheit: an seine historischen Ideale“ (Langbehn, S. 54, andere leitende Geister sind Walter von der Vogelweide, Dürer, Shakespeare, Goethe und Beethoven). Rembrandts Malerei löse sich vom empirisch Vorfindbaren, um nunmehr elementare Zustände auszudrücken oder besser die Reinheit der platonischen Ideen (ebd. S. 79). Mit diesen Aussagen verband sich gleichzeitig eine Abgrenzung des protestantischen Nordens vom katholischen Süden. Besonders aber zeigt sich ein Gegensatz zu Frankreich. Während zu Goethes und Wielands Zeiten Anregungen aus Frankreich kamen, versuchte die deutsche Kunst sich seit der Romantik vom Blick auf Frankreich zu befreien. Mit Friedrich, Runge und Carus kam eine „deutsche Kunst“ auf, die so vorher nicht wahrgenommen wurde. Deutsch ist alles das, was nicht französisch ist (vgl. Gebhardt 2004). In der Kunsterzieherbewegung fanden die neuen Auffassungen ebenfalls deutlichen Ausdruck. Mit Bezug auf Langbehn und im Kontext der ‘Deutschtumsdebatte’ erhoffte man, daß *Bildung* eine neue ‘deutsche Kultur’ entstehen lassen würde. ⁵⁵⁰ In der Psychologisierung Rembrandtscher Motive hat man das spezifisch Innerliche, weniger Oberflächliche des protestantischen Nordens gesehen und Rembrandt als Repräsentanten der deutschen Seelenlage reklamiert. Langbehn hat damit z. B. auch die Heimatkunstbewegung um die Worpsweder Künstlergruppe beeinflusst.

Noch eine ganze Reihe von Bezügen zu weiteren Diskursen der Jahrhundertwende könnten hier expliziert werden. So ließe sich etwa zeigen, daß es in erster Linie die künstlerische Avantgarde war, die das alchimistisch-hermetische Erbe antrat – und zwar in praktischer Weise, indem sie die pneumatologischen Aspekte dieser Tradition (etwa die Umwandlung physischer Materie in einen astralen Zustand) bildhaft umsetzte. Dazu verweise ich auf die ausführlichen Darstellungen bei Tuchman/Freeman (1988).

⁵⁴⁸ Begriffe aus Ferdinand Avenarius: *Woher kommen und wohin streben wir?* in: *Kunstwart* XI Jahrgang, Heft 7 [1907], S. 4. Avenarius war Herausgeber der Zeitschrift *Kunstwart* und gehörte dem Werkbund an, seit 1907 einer der wichtigen Träger kultureller Erneuerungsideen, der zur Verbreitung der neuen künstlerischen Ideen beitrug und aus dem später das Bauhaus hervorging.

⁵⁴⁹ Hein 1992, S. 37; vgl. neuerdings auch Volker Gebhardt, *Das Deutsche in der deutschen Kunst*, Köln 2004.

⁵⁵⁰ Vgl. z. B. Alfred Lichtwark, *Übungen in den Betrachtungen von Kunstwerken*, Berlin 1902, S. 18.

Zum Schluß bleibt die Frage nach Beziehungen zwischen der RGS und den alternativ-spirituellen Gruppierungen in der Kunst um 1900 zu klären. Irgendwelche *direkten*, z. B. persönlichen oder wissenschaftlichen Beziehungen oder Kontakte zwischen dem Kulturprotestantismus und den diversen künstlerisch-avantgardistischen Bewegungen sind nicht nachweisbar. So wird etwa die Spiritualität der Kunst um 1900 nur äußerst selektiv wahrgenommen.⁵⁵¹ Ein Verständnis für neue expressionistische Varianten spiritueller Aufbrüche vermißt man gänzlich (z. B. fehlt noch in den Artikeln zur Kunst in der RGG 2 von 1929 jeder Bezug auf den modernen Expressionismus⁵⁵²), während die Tendenz zur Abwendung vom Gegenstand in der Kunsterziehungsbewegung um 1900 durchaus wahrgenommen wurde.⁵⁵³ Die historisch-epistemologische Analyse wird jedoch u. a. zu zeigen haben, wie wir auf tiefenstruktureller Ebene, abseits der öffentlichen Diskurse, auch Gemeinsamkeiten von Kulturprotestantismus und künstlerischer Avantgarde finden.

Analytische Gesamtbewertung der künstlerischen Geistproblematik

Eine akribisch genaue historisch-epistemologische Analyse der vier umrissenen Diskurse würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Die künstlerische Avantgarde ist ein insgesamt zu komplexes Phänomen. Zudem ist das vierstufige Analyseschema, welches für die meisten der vorigen Abschnitte Anwendung fand, hier und auch im nächsten Abschnitt nur noch begrenzt als Analyseinstrument einsetzbar. Hier können nur einige wenige allgemeinere Aspekte hervorgehoben werden. Die Analysen im Anschluß an den Abschnitt über die Theosophie bleiben im Übrigen auch in Bezug auf theosophische Diskurse der künstlerischen Avantgarde relevant.

Die Protagonisten vieler avantgardistischer Diskurse des 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren Menschen, die seismographisch den Bewußtseinswandel der Moderne erspürten und auf ihre Weise in sich verarbeiteten, indem sie ihre Kunstwerke gleichsam zur Gestaltseite des kulturellen Bewußtseins ihrer Epoche machten. Der Prozeß der künstlerischen Verarbeitung kulturellen Bewußtseins blieb nicht bei der Dokumentation des Bewußtseins der eigenen Epoche stehen, sondern kulminierte in der Neuerfindung einer radikal anderen, konsequent zeitgenössischen Kunst. Der bewußte Bruch mit der vorherrschenden Tradition war gleichsam Programm der Avantgarde. Der Horizont des künstlerischen Schaffens war die Zukunft. Zum Medium zukunftsbezogener ambitionierter Aussagen von Künstlern wurde die Geistbegrifflichkeit. Dies gilt in Bezug auf künstlerische Haltungen (künstlerische Spiritualität), Spiritualität der Kunstwerke und die Stellungnahme der Kunst zu gesellschaftlichen Fragen. Die avantgardistische Kunst ist in einem hohen Maße spirituell. Im Kunstsystem war 'Geist' (strukturell ähnlich wie in der evangelischen Gemeinschaftsbewegung) ein Medium für die Formulierung von Freiheitsansprüchen, die auf ein geistiges Reich der Zukunft bezogen waren. Der 'heilige Geist' der Avantgarde war die verlorene und wiederentdeckte 'Ausdrucksfähigkeit' – ein Begriff der die geistige Dimension der Kreativität hervorhebt. Und 'Geist' war auch im Rahmen der Avantgarde ein Differenzbegriff, mit dessen Hilfe Probleme der Selbstreferenz des eigenen Systems verarbeitet werden konnten, und zwar, indem man den kognitiven Gehalt des Bewußtseinskonzeptes 'Geist' ausschöpfte. Geistkonzeptionen können Argumente liefern, die

⁵⁵¹ Vgl. Ekkehard Mai (Hg.), *Ideengeschichte und Kunstwissenschaft: Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich*, Berlin 1983; Hübinger 1994, S. 178f.

⁵⁵² C. Horn, *Kunst IV. Wesen der christlichen Kunst*, Sp. 1412-1419. Ernst Troeltsch kommt 1907 und 1911 in seiner Analyse des „modernen Geistes“ zwar auf die Kunst zu sprechen, bleibt aber beim Naturalismus und literarischen Symbolismus stehen, vgl. GS, Bd. 4, S. 318-321, 643-645.

⁵⁵³ Vgl. Carl Götze, *Art. Kunst V. Kunsterziehung*, RGG, 1. Aufl., Bd. III (1912), Sp. 1898-1901.

Freiheitsansprüche untermauern – wie schon im Fall der Gemeinschafts- und Pfingstbewegung gezeigt wurde.

Systemtheoretisch ist das von der Avantgarde postulierte geistige Reich der Kunst als ein kommuniziertes Selbstverständnis des eigenen Systems zu verstehen. Daß 'Geist' in avantgardistischen Diskursen zum Medium der Vertretung des künstlerischen Autonomieanspruches werden konnte, ist Folge gesellschaftlicher Wandlungsprozesse. Um das Jahr 1800 wurden für das Kunstsystem die Folgen des Übergangs zu funktionaler Differenzierung offensichtlich und irreversibel.⁵⁵⁴ „Die Kunst [hat] die Unmittelbarkeit des Bezuges auf das Weltverhältnis der Gesellschaft verloren und ihre eigene Ausdifferenzierung zur Kenntnis zu nehmen... Sie kann immer noch eine Universalkompetenz für alles und jedes in Anspruch nehmen, aber nur noch *als Kunst*, also nur noch auf der Basis einer spezifischen, eigenen Kriterien folgenden Operationsweise“ (ebd. S. 269). Stellvertretendes Sprechen für die Gesellschaft und Versuche, aus zivilisationskritischen Impulsen heraus das Kunstsystem für die Defizite anderer Systeme einspringen zu lassen, überhaupt Versuche der Inanspruchnahme universaler Vertretungskompetenz, sind unter diesen Bedingungen nur noch als Kunstutopien möglich.⁵⁵⁵ Das führt zur metaphysischen Überhöhung des politischen und sozialen Lebens. Die Negation der jeweils materiellen Seite der alten metaphysischen Geist/Materie-Unterscheidung oder ihrem Pendant in der Kunst, der Form/Inhalt-Unterscheidung, hatte „den Sinn ..., die Autonomie der Kunst zu betonen...“ und war so etwas wie die „Begleitsemantik moderner Kunst“ (Luhmann 1995, S. 110). Als Beginn dieser Entwicklung lassen sich die Hoffnungen auf einen Kulturstaat auf der Grundlage ästhetischer Erziehung bei Schiller identifizieren.

Gegenüber der Religion ist das Spezifikum des Kunstsystems die bildhafte Sichtbarmachung der als geistig erfaßten Dimension der Moderne. Die künstlerische Avantgarde ist somit ein Beispiel dafür, wie im kulturellen Möglichkeitsraum die Ausdifferenzierungen von Geist(wesen)vorstellungen sich eng mit dem Medium der Bildlichkeit verknüpfen können. Im Kunstmedium entstehen gleichsam Bilder des Unsichtbaren. Im Medium des Avantgarde-Tanzes können dies auch unmittelbare „Körperbilder“ sein. Ein Problem der Systemautonomie war, daß Avantgardisten nicht nur als Kunstproduzenten gelten wollten, sondern eine gesellschaftliche *Vordenker*rolle beanspruchten. Kunstwerke sind oft als Indizien kulturell verallgemeinerbarer Gefühlslagen zu lesen. Doch können sich mit Bildern auch spezifische Erkenntnisinteressen koppeln. Es mag zunächst vielleicht abwegig klingen, wenn behauptet wird, daß auch in der künstlerischen Avantgarde um 1900 erkenntnistheoretische Fragen virulent gewesen sein könnten. Daß die Kunst sich in diese Richtung bewegt, läßt sich aber exemplarisch (und im Zusammenhang mit den Ausführungen zur Theosophie) an ihrem Anspruch auf stellvertretendes, universelles Erkenntnisstreben belegen. Die Funktion von Bildern als eine spezifische Form von Erkenntnismedien bestand zunächst darin, die unüberschaubaren und interpretationsbedürftigen Erfahrungstatsachen als unwahr zu entlarven. An die Stelle des Materialismus des 19. Jahrhunderts tritt eine Wahrheit oder Weltsicht, die mit den Methoden der modernen Wissenschaft nirgendwo auch nur umrissen werden kann.

Auch auf der Ebene der allgemeineren kognitiven Prämissen ist ein historisch-epistemologischer Vergleich durchaus lohnenswert und kann an Selbstverständnisse im Kunstsystem anknüpfen. Es geht dabei nicht um den Nachweis direkter Beziehungen zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Systemen. Ich will in diesem Zusammenhang

⁵⁵⁴ Vgl. hierzu Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1995, S. 268-271.

⁵⁵⁵ Vgl. auch Hübinger 1997, S. 17: „Angesichts der dramatischen Spannungen zwischen den 'eigengesetzlichen' Wertspähren von Religion, Kunst, Wissenschaft, Politik und Ökonomie ... stellte der Glaube an die Erlösungskraft des Ästhetischen ... einen verzweifelten Harmonisierungsversuch dar...“

auf den Kunsttheoretiker und Philosophen Konrad Fiedler hinweisen, der bereits eine Generation vor den Expressionisten mit der bis dahin weitgehend anerkannten Vorstellung brach, daß sich bildende Kunst vor allem an sichtbaren Vorbildern zu orientieren habe. Kunst sei nicht so sehr reproduktiv, sondern habe in erster Linie mit dem Erkennen der Welt zu tun. Er berief sich dabei in sehr freier Weise auf Grundsätze von Kants Kritik der reinen Vernunft: Der Künstler ahme nicht passiv das Naturvorbild nach, sondern schaffe seine Werke ganz aus der Welt seines Inneren. Fiedler nennt Kunst „produktive Erkenntnis“ oder behauptet: „Die künstlerische Tätigkeit ist weder sklavisches Nachahmung, noch willkürliche Empfindung, sondern freie Gestaltung“.⁵⁵⁶ Er sieht die Kunst als eine „Ausdrucksbewegung“. Der Darstellungsprozeß ist immer auch ein Erkenntnisprozeß.⁵⁵⁷ Das Ziel der Kunst ist also nicht, wie im Sinne der klassischen Ästhetik, die Erkenntnis eines gegenständlichen Schönen, welches sich beobachten und an metaphysischen Merkmalen erkennen läßt. Hierin wird die Anlehnung an Kant deutlich: Es ist ein sinnloses Unterfangen, die Dinge erkennen zu wollen wie sie „an sich“ sind.

Die Expressionisten griffen diesen Ansatz begeistert auf. Kunst gebe nicht das Sichtbare wieder, sondern mache sichtbar, was gleichzeitig ein evolutionärer Prozeß der Erkenntnis höherer geistiger Welten sei.⁵⁵⁸ Kunst sei nicht Erkenntnis der äußeren Welt, nicht Fremderkenntnis, sondern eine Form der Selbsterkenntnis, denn „die Erkenntnis hat überhaupt kein anderes Ziel als sich selbst, d. i. die zum Bewußtsein gewordenen Wahrheit“ (Fiedler, Bd. II, S. 7f). In diesem Sinne äußerte sich später dann auch Kandinsky.⁵⁵⁹ Diese extreme Form des künstlerischen Subjektivismus und Autonomiestrebens war schnell dem Vorwurf des Relativismus, der Willkür und Beliebigkeit ausgesetzt.⁵⁶⁰ Dahinter stand das erkenntnistheoretische Problem, wie die Allgemeingültigkeit der jeweiligen Ausdrucksformen gewährleistet werden könne. Schon Fiedler stand das Problem deutlich vor Augen: „Das Bewußtsein, welches sich im Kunstwerk vollendet und in ihm zur Erscheinung kommt, ist nur dieses einzige Mal vorhanden [gemeint ist der Moment seiner Schöpfung durch den Künstler, TA], das Kunstwerk ist nur dieses einzige Mal vollständig lebendig, nur in diesem einzigen Moment und nur für diesen einzigen Menschen hat es seine höchste Bedeutung...“ Es muß „in jedem späteren Momente mehr oder minder willkürlich und rätselhaft erscheinen. In diesem höchsten Sinne ist das einzelne Kunstwerk etwas Ungründliches“ (Fiedler 1971 [1876] S. 56f). Der Künstler schafft im Verlauf eines schöpferischen Erkenntnisprozesses eine eigengesetzliche Wirklichkeit.

⁵⁵⁶ Konrad Fiedler, *Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst*, Wuppertal 1970 (1876), S. 42; produktive Erkenntnis ebd. S. 52; vgl. S. 44, 46f.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd. S. 63: „Der künstlerische Trieb ist ein Erkenntnistrieb, die künstlerische Tätigkeit eine Operation des Erkenntnisvermögens, das künstlerische Resultat ein Erkenntnisresultat. Nichts anderes tut der Künstler, als in seiner Welt das Werk vernünftiger Gestaltung zu vollbringen, worin das Wesen jeder Erkenntnis besteht.“ Siehe auch Konrad Fiedler, *Schriften zur bildenden Kunst*, hrsg. von Gottfried Boehm, 2 Bde., München 1971, Bd. II, S. 9, S. 74.

⁵⁵⁸ Vgl. Kandinskys Beschäftigung mit Steiners Aufsätzen über die Erlangung höherer Erkenntnisse. Dazu Sixten Ringboom, *Überwindung des Sichtbaren: Die Generation der abstrakten Pioniere*, in: Tuchman/Freeman 1988, S. 131-153, hier S. 132ff. Eine Parallele bieten andere Avantgardisten, z. B. Mondrian; vgl. Tuchman/Freeman 1988, S. 100.

⁵⁵⁹ 1973 (1912), S. 43: „Wenn die Religion, Wissenschaft und Moral (die letzte durch die starke Hand Nietzsches) gerüttelt werden, und wenn die äußeren Stützen zu fallen drohen, wendet der Mensch seinen Blick von der Äußerlichkeit ab und *sich selbst zu*“; vgl. S. 54. Zur Kunst als Erkenntnisform s. a. ebd. S. 26f: „Das geistige Leben, zu dem auch die Kunst gehört und in dem sie eine der mächtigsten Agentien ist, ist eine komplizierte aber bestimmte und ins Einfache übersetzbare Bewegung vor- und aufwärts. Diese Bewegung ist die der Erkenntnis.“

⁵⁶⁰ Vgl. Ringboom, in: Tuchman/Freeman 1988, S. 131-153. Zum Relativismus-Problem: S. 131.

Der Preis ist ein „relativistischer Erkenntnisbegriff“, der das erkenntnistheoretische Problem aufwirft, wie man nun noch zur Allgemeingültigkeit der jeweiligen Ausdrucksformen kommen kann. Eine Kennerin der Fiedlerschen Kunsttheorie wie B. Scheer fragt daher: „Woher nimmt sie [die Ausdrucksform eines Wahrgenommenen] aber eine Bestimmtheit, die sich allgemeine Gültigkeit verschaffen kann?“⁵⁶¹ Das Problem spart Fiedler weitgehend aus. Kant verzichtete darauf, die Kunst als Erkenntnisprinzip zu profilieren.⁵⁶² Er bot deswegen auch keine Lösung für das Beliebigkeitsproblem der Avantgardekunst. Diese suchte ihre Lösungen dann auch woanders. Salopp formuliert: in der Verbindung von Grundsätzen von Kants Kritik der reinen Vernunft und der klassischen Geistmetaphysik. Die Avantgarde macht sich einerseits die Grundsätze der bewußtseinsphilosophischen Erkenntniskritik zu eigen, indem sie die die kopernikanische Wende Kants auf die Kunstproduktion übertragende Einsicht Fiedlers übernimmt, daß sich die Kunst nicht nach der an sich gar nicht beständigen Natur richten könne, sondern vielmehr erst die Bedingungen der Möglichkeit einer Sichtbarmachung der Natur schaffe, und zwar aufgrund von in der Kunst entwickelter Anschauungsvorstellungen. Andererseits basiert die hier thematische Kunst um 1900 auf der Voraussetzung einer Wirklichkeit, deren wirkliches, unter der materiellen Oberfläche verborgenes geistiges Wesen nur dem hierfür Empfänglichen erkennbar ist. Kunst fungiert (wie gezeigt wurde) u. a. als visuelles Erkenntnismedium „höherer Welten“. Die großen Entdeckungen der Naturwissenschaft liefern hierfür, wie oben schon im Bezug auf den Spiritismus und die Theosophie dargelegt wurde, die Argumente. So kommentiert etwa Kandinsky die Entdeckung der Atomspaltung mit für die historische Epistemologie aufschlußreichen Sätzen: „Plötzlich fielen die dicksten Mauern. Alles wurde unsicher, wackelig und weich. Ich hätte mich nicht gewundert, wenn ein Stein vor mir in der Luft geschmolzen und unsichtbar geworden wäre. Die Wissenschaft schien mir vernichtet: ihre wichtigste Basis war nur ein Wahn, ein Fehler der Gelehrten...“⁵⁶³

Betrachtet man vergleichend die kognitiven Prämissen künstlerischer und religionsgeschichtlicher Aussagen, so stellt man auf kulturell tiefenstruktureller Ebene eine Gemeinsamkeit zwischen Bereichen fest, die durch keinen gemeinsamen Diskurs verbunden sind (bzw. nur durch einen nicht dokumentierten Diskurs). Man stößt bei dessen Analyse auf ein strukturell allgemeines Problem der Relativität subjektiver Akte: Wie schon im Falle Troeltschs festgestellt, wird auch von den oben thematisierten Künstlern und Kunsttheoretikern ein autonomes Erkenntnisobjekt in Beziehung zu einer selbständigen geistigen Ebene gesetzt, oder anders ausgedrückt: es wird eine Wechselwirkung zwischen dem autonomen Subjekt und einer höheren geistigen Instanz angenommen. Im künstlerischen Akt wird das Wirksamwerden einer objektiven Notwendigkeit angenommen. In beiden Fällen ist die Abwendung des Relativismus durch die Konzeption Geist gewährleistet. Das autonome (künstlerische) Subjekt gehorche, wie Kandinsky und andere Avantgardisten dies vielfach formulierten, einer „inneren Notwendigkeit“, dem Ruf einer spezifischen künstlerischen

⁵⁶¹ Brigitte Scheer, *Conrad Fiedlers Kunsttheorie*, in: *Ideengeschichte und Kunstwissenschaft: Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich*, hrsg. von Ekkehard Mai, Berlin 1983, S. 133-144; Zit. S. 143.

⁵⁶² Vgl. *Kritik der Urteilskraft* B 3,4: „Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust derselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund *nicht anders als subjektiv* sein kann.“

⁵⁶³ Kandinsky, *Rückblicke*, Berlin 1913, zit. n. Bill 1973 (=Einleitung zu Kandinsky 1912), S. 12. Vgl. Kandinskys Hinweis auf „Augen, die das sehen können, was von der heutigen Wissenschaft ‘noch nicht erklärt’ wurde“; 1973 (1912) S. 38. Ebd. S. 39 zur Profilierung des Künstlers als Seher: „Der in das Reich von morgen führende Geist kann nur durch Gefühl (wozu das Talent des Künstlers die Bahn ist) erkannt werden.“ Ebd. S. 115: „...die positiven Wissenschaften stehen vor der Tür der Auflösung der Materie...“

Sensibilität oder geistigen Offenbarungen – Größen mithin, die das empirische Bewußtsein/den empirischen Geist transzendieren.⁵⁶⁴ Vergleichbare Prämissen formuliert Troeltsch. Darauf wurde oben schon hingewiesen. So formuliert er z. B. in einer ebenfalls die „Notwendigkeit“ beschwörenden Passage, ‘Geist’ stehe der „blos gegebenen, rein tatsächlichen Natur“ als ein „anderes Prinzip, als Prinzip logischer Notwendigkeit“ bzw. als „Quelle von allgemeingültigen Normen“ eigenständig gegenüber.⁵⁶⁵ Die Probleme, auf die Troeltsch und die Avantgardisten reagierten, sind vergleichbar: Hier die Gefahr des religiösen Relativismus der Werte und Erfahrungen, der sich im Falle einer individualistischen Auffassung christlicher Religiosität ergeben könnte, die die Wahrheit und den Wertgehalt des Christentums als eine nur noch subjektiv erlebbare Größe betrachtet, dort die Gefahr der Unverständlichkeit und Beliebigkeitswirkung künstlerischer Hervorbringungen. In beiden Fällen ist die Abwendung des Relativismus durch die Konzeption Geist gewährleistet. Sie sichert entweder die letzte gemeinsame Sinnggebung subjektiver religiöser Erfahrung oder die Sinnggebung scheinbar sinnloser abstrakter Bildwerke.

Die hier jeweils gemeinte, mit dem transzendenten Geist identische ‘Notwendigkeit’ ist mehr fühl- als beweisbar und wird nur für die Eingeweihten ästhetisch anschaulich.⁵⁶⁶ Genaugenommen ist die Auseinandersetzung mit dem Prinzip der rationalen Argumentation aus Gründen, die bereits angedeutet wurden, in beiden Fällen gar nicht mehr gewollt. Wie oben schon einmal in einem anderem Zusammenhang dargelegt, wird die Ebene der kontroversen Argumentation in einem intersubjektiv rational nachvollziehbaren Diskurs somit verlassen. Für den Bereich der Kunst soll dies hier weiter exemplifiziert werden: Die Künstler der vorexpressionistischen und expressionistischen Avantgarde um 1900 befanden sich in einer Situation, wo Appelle an das Gefühl eine wichtige Rolle spielten. Kandinsky brachte die Situation 1913 im Rückblick auf die Entstehungsumstände seines Buches *Das Geistige in der Kunst* (es entstand nach seinen Angaben zwischen ca. 1902 und 1912) auf den Punkt: „Nichts lag mir ... ferner, als an den Verstand, an das Gehirn zu appellieren. Diese Aufgabe wäre heute noch verfrüht gewesen und wird sich als nächstes, wichtiges und unvermeidliches Ziel in der weiteren Kunstentwicklung vor die Künstler stellen. Dem sich gefestigt und starke Wurzeln gefaßt habenden Geist kann und wird nichts mehr gefährlich sein, also auch nicht die viel gefürchtete Gehirnarbeit in der Kunst – sogar ihr Übergewicht über den intuitiven Teil des Schaffens nicht, und man endet vielleicht mit der gänzlichen Ausschließung der ‘Inspiration’.“⁵⁶⁷ Um die Verteidigung der eigenen Kunstproduktion gegen den Vorwurf des Relativismus zu sichern, bemühte man zunächst jedoch noch Gefühlspostulate: Um das den Bildsinn erschließende ‘Geistige’ erkennen zu können, bedürfe es eines besonderen seelischen Vermögens. Wer dieses Vermögen nicht besitze, sei für die entscheidenden geistigen Aspekte des Kunstwerkes nicht offen (vgl. Kandinsky 1973 [1912], S. 60). Für die Gestaltung von Kunstwerken gibt es keine äußeren Normen eines Kunstkanons, etwa die Vorschrift, nur Naturformen zu benutzen (vgl. ebd. S. 83), aber eine innere Notwendigkeit, die nur dem Empfänglichen offenbar wird.⁵⁶⁸ „In der Kunst geht nie die Theorie voraus und zieht die Praxis nie nach sich, sondern umgekehrt. Hier ist alles und ganz besonders im Anfang Gefühlssache. Nur durch Gefühl, besonders im Anfang des Weges, ist das Künstlerisch Richtige zu erreichen“ (ebd. S. 84). Der nichtkontingente Sinn der sich am Geistigen

⁵⁶⁴ Schon Fiedler sah den künstlerisch tätigen Mensch „von einer inneren Notwendigkeit getrieben“, ohne allerdings damit auf transzendente Mächte anzuspielen; vgl. 1971 (1876), S. 44.

⁵⁶⁵ Troeltsch 1900, S. 177 (in Auseinandersetzung mit Haeckels vermeintlichem Materialismus).

⁵⁶⁶ Für die Kunst vgl. Ringboom, in: Tuchman/Freeman 1988, S. 131-153, bes. S. 131, 139.

⁵⁶⁷ *Rückblicke*, Berlin 1913, zit. n. Bill 1973 (=Einleitung zu Kandinsky 1912), S. 6f; vgl. ebd. S. 10 sowie Kandinsky 1973 (1912), S. 21, 26f.

⁵⁶⁸ Vgl. zum Prinzip der inneren Notwendigkeit bei Kandinsky auch ebd. S. 69, 78ff.

orientierenden Werke der Avantgarde ist also nur dem subjektiven Gefühl zugänglich. Wer die Kunst Kandinskys indes nicht als Ausdruck mystischer Notwendigkeit, sondern als Willkür bezeichnet, dem kann entgegengehalten werden, daß ihm die geistigen Sinnesorgane fehlen, um dies zu beurteilen. „Da die Kunst auf das Gefühl wirkt, so kann sie auch bloß durch das Gefühl wirken“ (ebd.). Mit ausschließlich theoretischen Mitteln sind Kunstwerke nicht adäquat beurteilbar, genauso wenig, wie sie durch objektive theoretische Berechnung herstellbar sind. „Es können solche Proportionen nicht ausgerechnet werden und solche Waagen nicht gefunden werden. Die Proportionen und Waagen sind nicht außerhalb des Künstlers, sondern in ihm“ (ebd. S. 84f). In dieser Ästhetik des Geistigen wird indes nicht einfach das Kriterium von Kern und Hülle umgekehrt. Die geistige Kunst will ja gerade nicht die Oberfläche, den Schein, abbilden; immer wieder grenzt sie sich von der wilhelminischen Fassadenkunst ab und auch die impressionistische Malerei, oder Malerei der in Naturformen verkleideten Seelenzustände (Stimmungen) lehnt sie ab (ebd. S. 23f), sondern dasjenige, was die Wirklichkeit der Dinge im Kern ausmacht. Sichtbar wird dieser geistige Kern der Dinge dann auch nur für den Kreis der Eingeweihten. Historisch-epistemologisch kann diese Positionsbestimmung nur als Immunisierung gegen rationale Kritik gewertet werden. Diese Immunisierung gegen die Beurteilung nach äußeren Maßstäben wirkte sich auch auf die soziale Organisation der Avantgardisten aus. Es bildeten sich geschlossene esoterische Zirkel von Künstlern und Kennern, für die das Unverständnis der Masse zum eigenen Selbstverständnis gehörte. Das Kunstpublikum der symbolistischen Avantgarde der 1890er Jahre etwa waren private Gesellschaften und kleine Gruppen; oft waren die Künstlergruppen ihr eigenes Publikum.⁵⁶⁹ Der Bezug auf den Geist hatte hier analoge Funktionen wie in religiösen esoterischen Gemeinschaften. Auch hier stand er für die Abgrenzung von der Mehrheitskultur, in Deutschland für die Opposition gegen ein Reich, dasjenige des Wilhelminismus, das nicht das Reich des Geistes war.

Zum Problembereich der Zirkelbildung gehört auch der mittlerweile gut erforschte Einfluß hermetischer Konzeptionen auf die Kunst (vgl. Tuchman/Freeman 1988, z. B. S. 257-271). Doch erfordert der Komplex eine eigenständige, nicht bloß auf die Kunst bezogene Darstellung.

Zum Abschluß noch eine zum nächsten Abschnitt überleitende Bemerkung: Die aufgezeigten ethnischen Implikationen der künstlerischen Geistkonzepte sind Aspekte kulturell verallgemeinerbarer politischer Geistbegrifflichkeiten um 1900. Wenn Julius Langbehn und andere Protagonisten künstlerischer Diskurse behaupten, daß deutscher ‘Volksgeist’ (vertreten durch exponierte Künstlerpersönlichkeiten) den Volkskörper gestalte, so haben diese Argumentationen durchaus strukturelle Ähnlichkeit mit der in der Gemeinschaftsbewegung verbreiteten Behauptung, der Gemeindeaufbau sei Werk des heiligen Geistes, vertreten durch exponierte geistbegabte Persönlichkeiten als seine dienenden Werkzeuge. In beiden Fällen werden Organisationen (Staat, Landeskirchen) gegenüber einer geistigen Kreativität als nachrangig angesehen.

⁵⁶⁹ Vgl. Maurice Tuchman: *Verborgene Bedeutungen in der abstrakten Kunst*, in: ders./Freeman 1988, S. 17-61, bes. S. 55 und Wolfgang J. Mommsen, *Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde: Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland*, München 1994, z. B. S. 53, 114.

8. Die politische Geistbegrifflichkeit um 1900

Zum Abschluß dieser Übersicht komme ich, wie eben angedeutet, auf einen Gesichtspunkt der Geist(wesen)problematik, der verschiedene der dargestellten Positionen übergreift. Der Abschnitt kann daher schon unter der Perspektive des Gesamtvergleiches gelesen werden: Die Mehrheit der an den beschriebenen Diskursen beteiligten Intellektuellen war zutiefst davon überzeugt, daß ein Volk der *geistigen* Führerschaft in religiösem oder weltanschaulichem Sinne bedarf. Der Begriff 'Nation' bekommt in diesem Kontext eine religiöse Konnotation und wird zu einem letzten Bezugspunkt für selbstreferentielle Festlegungen bestimmter Gruppen.⁵⁷⁰

Wenn nationale Identität gemeint ist, wird um 1900 gern vom 'Volksgeist' oder vom 'Geist der Nation' gesprochen. Ich kann hier auch auf einen Zusammenhang mit den Feststellungen im Abschnitt *Der geschichtstheologische Geistbegriff der RGS* verweisen. Alte Vorstellungen vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte wurden auf die Nation bezogen (Graf 2004, S. 130). Auch verwandte Begrifflichkeiten wie das 'Ewige' oder das 'Heilige' wurden gern zitiert. Das Begriffsensemble 'Geist', 'Nation', 'Volkkörper' usw. nahm die Stelle ein, die schon seit der Antike die Geist- und Seelenvorstellungen im Kontext korporativen und staatlichen Denkens innehatten. Besonders exponiert war das Konzept der Nation. Das moderne Konzept der Nation geht zurück auf Rousseaus Begriff der *volonté général* und Herders Lehre von der Volkssouveränität, die das Gottesgnadentum in Frage stellt. Das Volk wird als Kollektivpersönlichkeit gesehen, der das Wollen des Einzelnen untergeordnet werden müsse. Im Namen der Idee der Nation kann der Anspruch an den Einzelnen bis zur Forderung der Selbstpreisgabe der individuellen Existenz gehen (vgl. Walkenhorst 1996, S. 510f; Graf 2004, S. 122). Herder begriff das Volk als geschichtlich gewordene Ganzheit, als handelndes Subjekt der Geschichte und als transzendente Wesenheit. Im 'Volksgeist', wie er in Sprache und Sitte Ausdruck fand, offenbarte sich nach seinem Verständnis der Geist Gottes (dazu Jacobs 1970, S. 51-110). Auch bei Fichte kommt es zur metaphysischen Überhöhung von Volk, Staat und Nation – so in den *Reden an die deutsche Nation* (Hamburg 1978 [1808]). Die Geschichte, so referiert Cassirer einen Gedankengang Fichtes, habe „den Deutschen die Einheit in der Form des staatlichen Daseins genommen, damit sie sie in einer anderen geistigen Form für sich erlangen und feststellen“.⁵⁷¹ Seit Anfang des 19. Jahrhunderts definierte man diesen auf Geistigkeit hin orientierten Zustand gerne als deutsches Wesensmerkmal. Er wird „seinem Inhalt nach weder durch die staatliche Gegenwart noch durch die geschichtliche Vergangenheit bestimmt, sondern er schließt eine allgemeine geistige Aufgabe in sich, die nur die Zukunft fortschreitend zur Bestimmung und Entfaltung bringen kann“ (ebd S. 304). Noch 1919 appelliert Hermann Graf Keyserling in Broschüren mit Titeln wie *Deutschlands wahre Mission* und *Was not tut* an die Deutschen, die er als ihrem Wesen nach unpolitisch charakterisiert, ihre künftige Mission für die Welt auf geistigem und philosophischem Gebiet zu suchen. Hegel erblickte im Volksgeist den Vollstrecker des Weltgeistes: Das Volk, dessen Zeit gekommen ist, „ist für solche Epoche das herrschende der Weltgeschichte, und gegen dieses absolute Recht, Träger der jetzigen höchsten

⁵⁷⁰ Die Problematik der nationalen Religion kann hier nicht behandelt werden. Es können nur Hinweise auf Bezüge verschiedener Gruppen zur national überhöhten Geist(wesen)vorstellungen gegeben werden. Vgl. zum Problem: Bernhard Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt a. M. 1999; Helmut Berding (Hg.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Frankfurt a. M. 1994 und Peter Walkenhorst, *Nationalismus als „politische Religion?“*. *Zur religiösen Verortung nationalistischer Ideologie im Kaiserreich*, in: Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 503-529 (zeigt die methodischen Grenzen einer Gleichsetzung von Nation und Religion, bzw. einer Sichtweise der Nation als Religionsersatz: S. 504-508). Zu den partiellen Deckungsgleichheiten zwischen den Begriffen 'Religion' und 'Nation' vgl. auch Kippenberg 1997, S. 263.

⁵⁷¹ *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1975, S. 310.

Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Prinzipien der anderen Völker rechtlos“.⁵⁷² Bis weit in das 20. Jh. verbanden sich in Deutschland Volk, Staat und Nation zu einem Begriffsensemble mit geschichtsmetaphysischem Gehalt. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts findet jedoch eine bemerkenswerte Verschiebung in der auf die Nation bezogenen Semantik statt. Um 1800 ist der Begriff des umfassenden Sozialen in Deutschland fast ausschließlich durch die theologisch-pneumatologische Geistsemantik besetzt. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts traten Kategorien, die vor aller historischen Erfahrung und sprachlichen Vermittlung lagen, an die Seite der pneumatologischen Semantik. Man fand diese im ‘Blut’ und in der ‘Rasse’.⁵⁷³ Der christliche Universalismus, die grenzüberschreitende und verbindende Symbolik des Geistes, wurde in diesen Konzeptionen gebrochen oder relativiert. Es kam zwar auch in dieser erweiterten Konzeption noch ein übergreifendes Element des Nationalismus zum Tragen, aber nur in den ethnischen Grenzen: Die Idee der Nation überwand – dem Anspruch nach – die geschlechtsspezifischen, familiären und geburtsständischen Grenzen zwischen den verschiedenen Gesellschaftsschichten. Sie überwölbte die gleichsam natürlich vorgegebenen Gemeinschaftsformen der Sippen und Stämme und ordnete alle partikularen Identitäten dem Loyalitätsanspruch der durch gemeinsame Sprache, Kultur und Geschichte begründeten nationalen Schicksalsgemeinschaft, dem abstrakten Kollektivsubjekt des Volkes bzw. der Nation unter. Wer allerdings nicht zur deutschen „Rasse“ gehörte, blieb von vornherein ausgegrenzt. Die biblischen Anklänge blieben jedoch auch in der Transformation noch erkennbar.⁵⁷⁴ Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges konnte die Transformationspotentiale des christlich-pneumatologischen Traditionsmaterials noch verstärken bzw. deutlich machen, aber auch dämpfen.⁵⁷⁵ Letztlich mag im Bezug auf biblische Potentiale auch ein Grund für den Erfolg der ‘politischen Religion’ gelegen haben (im Anschluß an Graf 2004, S. 98). Daß in diesem Zusammenhang ‘biblisch’ ein relativer Begriff ist, versteht sich von selbst. Wer ‘biblisch’ im dezidiert neutestamentlichen, insbesondere paulinischen Sinne versteht, muß die Unvereinbarkeit von Volksgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre konstatieren (so der konservative Theologe Martin Kähler in seiner Schrift *Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreiches und seine erste Krise*, Gotha 1872, vgl. S. 205). Im „apostolischen Christenthume“ deckt sich das *pneuma theou* nicht mit der weltlichen Macht, sondern ist im Gegenteil strikt vom Bereich weltlicher Herrschaft getrennt. Es ist Medium der Ausdifferenzierung eines gegenweltlichen pneumatischen Machtbereiches. (Wir können in Käblers Auffassung die klare Trennung zwischen pneumatisch aufgebauter Gemeinschaft und deren vom Wirken des Geistes unberührten Umwelt wiedererkennen, wie sie für die evangelische Gemeinschaftsbewegung typisch gewesen ist. Kähler stand dieser Bewegung nah.) Die pneumatische Ordnung übersteigt die

⁵⁷² *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Hamburg 1983, § 164, S. 256.

⁵⁷³ Vgl. Graf 2004, S. 103-132, hier S. 122f; zum völkischen Nationalismus auch: Walkenhorst 1996, S. 510f; allgemein: Uwe Puschner (Hg.), *Handbuch zur ‘Völkischen Bewegung’*, München usw. 1996 und ders. *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion*, Darmstadt 2001.

⁵⁷⁴ Erwähnt sei, daß der Bezug auf Geistkonzepte der jüdischen Bibel durchaus auch ethnische Abgrenzungen zur Folge haben kann, wofür die Religionsgeschichte seit den Qumran-Essenern genügend Beispiele bietet.

⁵⁷⁵ Vgl. als Beispiel für den ersten Fall Ernst Troeltsch, der zu Beginn des Weltkrieges die „nationalen Menschwerdungen des göttlichen Geistes“ beschwört oder von der „Verkörperung des göttlichen Gedankens im deutschen Wesen“ spricht, in: *Deutscher Glaube und deutsche Sitte in unserem großen Kriege*, 1914, S. 25, 28 (vgl. dazu Drescher 1991, S. 417f) und, als Beispiel für den zweiten Fall, Wilhelm Bousset, der 1903 noch ganz im Sinne völkischer Religiosität die Reformation als „Tat des germanischen Geistes am Christentum“ feiert (vgl. Regner 1977, S. 169), den Weltkrieg aber keinesfalls, wie so viele andere protestantische Theologen (vgl. Walkenhorst 1996, S. 520), als ‘Offenbarung Gottes’ oder ‘neues Pfingsten’ definiert (vgl. Verheule 1973, S. 44). Die Frage nach dem Grad nationalistischer Einstellungen einzelner Vertreter der RGS kann ich hier allerdings nicht beantworten.

natürliche und politische Ordnung des Gegebenen. Zur Verdeutlichung der Problemlage müssen diese Bemerkungen zunächst reichen. Einsichtig sollte geworden sein, wie sehr das Konzept der Nation an die *emotionale* Gemeinschaftsbindung des Einzelnen appelliert und diese einfordert (Weiteres unten). Daß das Konzept der Nation eine 'Erfindung' bürgerlicher Intellektueller war und wesentlich von protestantischen Geistlichen mitgetragen wurde, soll hier noch einmal explizit gesagt werden. Die Politisierung der traditionellen christlichen Pneumatologie im deutschen Protestantismus „lag nahezu ausschließlich auf den Schultern der Pastoren.“⁵⁷⁶ Auch die biologistischen Begriffe der völkischen Bewegung wie 'Blut' und 'Rasse' wurden schnell in die akademisch-theologischen Diskurse integriert (Graf 2004, S. 173, vgl. S. 176, Fußn. 114), wenn sie nicht gar dort selbst mitentwickelt wurden – allerdings als eher randständige Positionen (so Nipperdey 1988, S. 97). Außerhalb der Theologie waren sie aber weit verbreitet (Graf 2004, S. 121, Fußn. 54f). Ich komme nun zu verschiedenen Facetten der Problembestimmung von 'Geist und Politik'.

- Emotionale und kognitive Positionen im sozio-kulturellen Möglichkeitsraum

Ein wesentlicher Aspekt der politischen Geistbegrifflichkeit ist der Zusammenhang von kognitiver Orientierung und emotionaler Bindung. Im Hintergrund der Bewertung bestimmter Formen der Geist(wesen)problematik schwingen häufig Verhältnisbestimmungen der Intellektuellen zu den Bevölkerungsmehrheiten im Kaiserreich mit. Schon verschiedentlich klang dies an. So in der Art und Weise wie protestantische Theologen und andere bürgerliche Intellektuelle zeitgenössische Phänomene ekstatischer Religion in der Gemeinschaftsbewegung, in den Freikirchen und im Spiritismus einschätzten, aber auch in der Bewertung von Atheismus und religiöser Indifferenz der 'Massen'. Im Kulturprotestantismus entwickelte sich ein zwiespältiges Verhältnis zum latent zivilisationskritischen Potential urchristlicher Religion. Den Hintergrund hierfür bildete die Bewertung des Urchristentums als antiintellektualistische Bewegung (s. o.). Es geht im Folgenden nicht um das schon hinreichend untersuchte, durch nationalstaatliche Ideologien legitimierte Differenzbewußtsein gegenüber anderen Nationen⁵⁷⁷, sondern darum, wie Vorstellungen gemeinsamen bindenden 'Geistes' das Verhältnis verschiedener Bevölkerungsteile im deutschen Reich beeinflussten und gegebene Strukturen legitimierten.

- Allgemeine Perspektiven der Zivilreligion

Hier kommt der Begriff der 'Zivilreligion' ins Spiel. Darunter verstehe ich ein mehrere Milieus und Lebenswelten übergreifendes grundlegendes mentales Paradigma. Religion wird dabei nicht in erster Linie als Beziehung zu Gott verstanden, sondern als ein System, welches sich auf ein soziopolitisches Gemeinwesen bezieht und zwar (nach Lepsius 1973, S. 56 und Hübinger 1994, S. 305) im Sinne einer öffentlichen Sozialmoral, die von Wissenschaftlern und Gelehrtenzirkeln, Politikern und Parteien, Publizisten, Vereinen und Verbänden, aber natürlich auch von Kirchen und anderen Trägergruppen religiöser und weltanschaulicher

⁵⁷⁶ Kaiser 1996, S. 285; vgl. zum protestantischen Profil des „offiziellen Nationalismus“ im Kaiserreich: Walkenhorst 1996, S. 517. Auch in anderen Staaten, z. B. Irland, trug die Geistlichkeit in hohem Maße zur Ausbildung jeweiliger Nationalismen bei, was noch einmal die These von der Bindung des Nationalismus an *traditionelle* religiöse Konzepte unterstützt; ebd. S. 507. Vgl. S. 528, wo Walkenhorst mit diesem Argument die Umschreibung des Nationalismus als säkulare „Ersatzreligion“ ablehnt. Zur Geschichte des sogenannten protestantischen 'Theologen- oder 'Pastorennationalismus' vgl. Graf 2004, S. 98, Fußn. 78 – einem „gerade von den beamteten Kirchenfunktionären gepredigte(n) metaphysische(n) Spezialtransfer vom absoluten Geist auf den objektiven Geist von Staat und Nation“.

⁵⁷⁷ Dazu Walkenhorst 1996, S. 518ff und Graf 2004, S. 103-132, jeweils mit weiterführenden Literaturangaben.

Ideen repräsentiert wird.⁵⁷⁸ Der Begriff berührt sich eng mit dem Mentalitätsbegriff. Gewöhnlich steht eine vorgängige, wenig reflektierte Mentalität im Hintergrund der expliziten Normen- und Wertesysteme (Blaschke 1996, S. 14). „Mentalität ist im Gegensatz zu Ideologien eine ‘geistig-seelische Haltung’, eine ‘Geistesverfassung’ oder auch eine ‘Lebensrichtung’ ...“ (ebd.). Mentalitäten können das Spektrum der in einer gegebenen Situation möglichen Auffassungs- und Handlungsweisen einschränken (S. 15); entweder unbewußt oder reflektiert im Zusammenhang mit Ideen, Ideologien und Theorien (S. 16). Sie disponieren das Denken ohne es zu determinieren (S.17). Mentalitäten können auch in Zeiten der Modernisierung langlebig sein (S.18). Allerdings ist eine öffentliche Sozialmoral nur durch soziale und kulturelle Brechungen hindurch wahrnehmbar. Im Zusammenhang mit der Parteien- und Demokratieforschung ist auf die Wechselwirkung sozialer und kultureller Komponenten in Milieus hingewiesen worden: Ideen, hier insbesondere religiöse und politische Grundüberzeugungen (die kulturelle Komponente), existieren nur dann, wenn sie im sozialen Raum mit seinen Teilöffentlichkeiten und ihren unterschiedlich durchlässigen Grenzen repräsentiert und diskutiert werden. Der Milieubegriff allein reicht nicht, wenn Aspekte kultureller Vergesellschaftung dargestellt werden sollen. Wie steht es mit diesen kulturellen Komponenten? Wenn wir die kulturelle Komponente geteilter Normen und Werte als autonomen Rahmen für die normative Integration der Gesellschaft verstehen würden, wäre damit das schon vorausgesetzt, was es zu erklären gilt – nämlich wie gesellschaftliche Integration und soziale Ordnung möglich ist.⁵⁷⁹ In Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit einer sozialintegrativen Wirkung moderner gesellschaftlicher und politischer Derivate jüdisch-monotheistischer Geistkonzepte, die eine exklusive Einheit und Verbundenheit ‘im Geist’ und den gemeinsamen Bezug auf bestimmte Werte beschwören, gilt es daher auf theoretische Distanz zu gehen. Das Problem stellt sich auf gesellschaftlicher Ebene ähnlich dar, wie auf der Ebene kleinerer sozialer Gruppen. Man denke an die Beschwörung der Integrationskraft des Geistes (dem man ja den Aufbau sozialer Ordnungen zutraut) in der Gemeinschaftsbewegung (Lange 1979, S. 113, 154, 165, 280, 290f; Drechsel 1984, S. 182, 198). Gibt es aber wirklich außerhalb gesellschaftlicher Teilsysteme einen Konsens, eine bindende Kraft, die es vermag, tragend, normsetzend und gemeinschaftsbildend die Lebenswirklichkeit des Alltags zu bestimmen? Hier wird die auch in der Soziologie weitverbreitete zivilreligiöse Überzeugung vorausgesetzt, daß soziale Integration nur möglich ist, wenn bestimmte allgemeine Grundregeln anerkannt werden. Solche theoretischen Prämissen können wir nicht voraussetzen. Ausgangspunkt ist statt dessen, wie schon oben in ähnlichen Fällen, die *Unterscheidung* von psychischem System und sozialem System als Umwelt mit den daraus folgenden theoretischen Konsequenzen. Jede Gemeinschaft nimmt demnach zwar einen Grundkonsens oder von allen geteilte ideelle Interessen bzw. Werte an. Daß es einen Wertkonsens gibt, ist aber eher eine Unterstellung (oder Konstruktion aus Sicht des einzelnen

⁵⁷⁸ Vgl. zur Zivilreligion: W. Michael Hughey, *Civil Religion and Moral Order. Theoretical and Historical Dimensions*, Westport/London 1983; Heinz Kleger (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986; Rolf Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987; E. Martin Marty (ed.), *Civil Religion, Church and State*, Munich, London, New York, Paris 1992; Herfried Münkler (Hg.), *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*, Baden-Baden 1996.

⁵⁷⁹ Gesellschaft würde dann über Konsens definiert und dieser würde schon vorausgesetzt; vgl. Luhmann 1987, S. 174 zur Konstituierung der Gesellschaft auf moralischen Fakten in der älteren Soziologie: „Üblicherweise wird in der Soziologie im Anschluß an Weber und Durkheim auf einen fundierten Wertkonsens, eine Zivilreligion, einen Legitimitätsglauben zurückgegriffen. Die Formulierungen variieren je nachdem, wie stark man politische Herrschaft als Ordnungsgarantie betont.“ Vgl. Parsons 1976, S. 126ff, der einen engen Zusammenhang zwischen der Möglichkeit sozialer Ordnung und der gesellschaftlichen Konstitution von Religion sah. Parsons setzte Religion insofern schon voraus, als er von der Annahme eines Wertkonsens, einer übereinstimmenden normativen Orientierung ausging, die sich in einem ‘shared symbolic system’ niederschlägt.

psychischen Systems oder aus Sicht einer Gruppe) als ein reales Faktum. Dem systemtheoretischen Ansatz genügt das „Konzept der Selbstbeschreibung, das auch den Fall noch einschließt, daß grundlegender Dissens besteht und daß darüber kommuniziert wird“ (Luhmann 1997, S. 14f.). Statt immer schon vorhandenen Konsens muß man danach eher ordnungsbildend wirkenden Erwartungsdruck voraussetzen, also eine emotionale Komponente, die lebensweltbezogen wirkt (erwartetes Verhalten). Als eine kulturelle Komponente in diesem Sinne war sicherlich auch die Idee der Nation ein wirksames Instrument der kommunikativen und politischen Integration breiter Bevölkerungsschichten. Das ändert allerdings nichts daran, daß diese Integration in vielerlei Hinsicht bloß symbolischer Art war.⁵⁸⁰ Soweit zu begrifflichen Klärungen.

-Thematisierung emotionaler Gemeinschaftsbindung um 1900

Emotionale, auf die Einschränkung individueller Freiheitsgrade bezogene Komponenten hatten zentrale Bedeutung im Denken vieler Intellektueller um 1900. So setzt etwa Ernst Troeltsch einen Zusammenhang zwischen Pflichtgefühl gegenüber dem Gemeinwesen und religiösem Gefühl voraus (vgl. Drescher 1991, S. 415-419). Diese Form der emotionalen Verpflichtung läßt sich der „Herzensbindung des Frommen an Gott“ vergleichen (Graf 2004, S. 119, vgl. 122). Bleiben wir zunächst bei der protestantischen Theologie.⁵⁸¹ Wie Nipperdey (1988, S. 96) zu Recht hervorhebt, verband der kirchliche Nationalismus „obrigkeitliche und bürgerliche Elemente.“ In der Bezogenheit auf das Staatswesen und seine Verfassung, also in dem Maße, wie sich Religion davon entfernt, eine Sonderbeziehung zwischen ‘der Seele und ihrem Gott’ zu sein und sich zur ‘Zivilreligion’ transformiert, nimmt die protestantische Theologie weitgehend die Gestalt einer Ordnungstheologie an, auch in ihrer liberalen Spielart, obwohl man von dieser Richtung eher die Entwicklung einer ‘Theologie der Freiheit’ erwartet hätte. Nur im Bezug auf den privaten Binnenraum trennte der Protestantismus zwischen Kirche und Staat. In seiner sozialpolitischen Beziehung zu den Massen und Mehrheiten, zu ihren Ansprüchen auf Mitbestimmung, zeigte er sich mißtrauisch und sah sich selbst in einer engen Beziehung zum Staat, als Garant öffentlicher Sozialmoral und Apologet der bestehenden Ordnung.⁵⁸² Der Grundsatz der ordnungsbezogenen Orientierung der protestantischen Theologie gilt mit kleinen Ausnahmen (ebd. S. 101-106). ‘Freiheit’ bedeutete unter diesen Bedingungen eher ‘Geistesfreiheit’ als politische Freiheit. Umgekehrt begrüßten die staatlichen Ordnungsmächte den zivilreligiösen Beitrag der evangelischen Kirchen zur Stabilisierung der bestehenden Ordnung. „Nationales Ethos und christlicher Glaube vermischten sich zu einem nationalreligiösen Pflichtbewußtsein“ (Walkenhorst 1996, S. 519). Nipperdey nennt dies „ein Stück universalgeschichtlich deutscher Dialektik“ (1988, S. 103).

Was aber war der Hintergrund dieser merkwürdigen Dialektik von individueller, auf die ‘autonome Persönlichkeit’ bezogener und öffentlicher, auf bindende Gemeinschaftswerte bezogener Religion, die Nipperdey nur mit Erstaunen zur Kenntnis nimmt? Religion steht in

⁵⁸⁰ Walkenhorst 1996, S. 508f, betont im Anschluß an die maßgeblichen Forschungen den Konstruktcharakter von Nationen: „Es ist der Nationalismus, der die Nationen hervorbringt und nicht umgekehrt“. Vgl. Kippenberg 1997, S. 263. Generell scheint sich der systemtheoretische Konstruktivismus, der von sozialen Großgebilden nicht mehr als objektiv gegebenen Größen ausgeht, in der Beurteilung derartiger Forschungsprobleme immer mehr durchzusetzen.

⁵⁸¹ Zur Beziehung zwischen Staat und evangelischer Kirche allgemein und im Kaiserreich vgl. Graf 2004, S. 113f, Fußn. 31-39.

⁵⁸² Auf intellektuellenreligiöse Abweichler innerhalb der Kirche, die ihre spirituelle Freiheit gegenüber der Institution geltend machten, wurden diese Beurteilungskriterien ebenfalls angewandt; exemplarisch hierfür: Die Bewertung des Falles Jatho im Hinblick auf seine Konsequenzen für das Verhältnis von Staat und Kirche bei Ernst Troeltsch; vgl. Drescher 1991, S. 366: „Notwendigkeit einer Akzeptanz von Kirche als Überlieferungsträger und Ordnungselement...“

einer Wechselbeziehung mit gesellschaftlichen Grundproblemen wie Wirtschaft, Politik und Recht. Als *individuelle* Gottesbeziehung ist sie im kulturellen Bewußtsein diesen Problemen nachgeordnet. In diesem Kontext steht die Rede von der Religion als 'Privatsache'. Z. B. bricht das Zivilrecht, vielfach kulturell belegt, religiöses Recht. Und im Falle religiös motivierter Rebellionen stehen, wenn man genau hinschaut, im Kern nicht individuelle Glaubensüberzeugungen, sondern die tiefsitzende Überzeugung wirtschaftlicher, sozialer und politischer Benachteiligung im Hintergrund.⁵⁸³ Soweit sich die Religion allerdings auf den Staat bezieht, ist ihre positionelle Nachrangigkeit in der Matrix gesellschaftlicher Teilssystembeziehungen sehr viel schwächer ausgeprägt. Denn hier geht es um das Verhältnis von Religion, Politik und Gesellschaft. M. E. ist im kulturellen Bewußtsein in dieser Hinsicht eine grundlegende Differenzierung zwischen dem als 'wirklich lebenswichtig' Empfundene (der Beziehung des Einzelnen zur Gemeinschaft) und der demgegenüber sekundären Beziehung zu sich selbst verankert.⁵⁸⁴ (Vgl. das schon oben zur Nachrangigkeit von Thematisierungen basaler Selbstreferenz als individueller Geistbeziehung gegenüber gruppenbezogener Selbstbeziehung Gesagte, z. B. im Zusammenhang mit freikirchlichen Selbstverständnissen.) Die mehr gefühlte als bewußt reflektierte Überzeugung des Zusammenhanges zwischen vorgängigen wertbezogenen Grundlagen des Gemeinwesens und der Überlebenssicherung des Einzelnen bildete die Grundlage der überproportionalen Zustimmung zu einer Zivilreligion. So kann Nipperdey (1988, S. 123) mit Bezug auf die von ihm untersuchte Epoche feststellen, daß „gegenüber dem Verlust an kirchlich-frommer Prägung ... bis 1918 der öffentliche, sozial-moralische, metapolitische Einfluß der Kirche viel stärker und von großer Wichtigkeit [bleibt]. Kirche ist schützenswertes Altertum, Halt der Moral und der Ordnung, auch für die, die an den Normaltagen – Werktagen, Sonntage – ausgewandert sind.“

- *Die Grundlagen der Gemeinschaft. Die inhaltliche Bestimmung von 'Zivilreligion'*

Viele der in den obigen Überblicksabschnitten angeführten Theologen und Intellektuellen begleiteten den gesellschaftlichen Wandel im deutschen Kaiserreich mit großer Sorge vor dem drohenden Zusammenbruch der traditionsgetragenen Wertegemeinschaft. Das Widerstreben der Religionsgeschichtler etwa, mit einer bestimmten historischen Erscheinungsform auch die Religion als solche aufzugeben, obwohl die historische Beschäftigung mit dem Christentum erwiesen hatte, daß es in seiner traditionellen Form überholt sei, wurzelt in der Einsicht, daß gemeinsame Werte gesellschaftlich und kulturell als sozialmoralische Integrationskraft unentbehrlich seien.⁵⁸⁵

Zunächst handelt es sich bei dieser weit verbreiteten Empfindung um eine zivilreligiöse Überzeugung, wonach ein gemeinsamer Wertrahmen die unverzichtbare Grundlage menschlichen Überlebens in der Gemeinschaft darstellt – unabhängig von einer spezifisch christlich-religiösen inhaltlichen Bestimmung. Ein kritischer Denker, der diese Überzeugung in Frage stellte (hierin eine große Ausnahme um 1900) und darin ein Angstprodukt der „oberen Zehntausend“ und ihrer intellektuellen Gefolgsleute erblickte, war Fritz Mauthner. Die liberalen Protestanten, so Mauthner, meinten allesamt, „die Menschheit müßte in Trümmer gehen ohne das Christentum und ohne den Gottglauben, Gott und Jesus Christus

⁵⁸³ Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Im Terrorkrieg der Islamisten gegen den Westen ist genau dieses Empfinden eine ursächliche Motivation. Das individuelle Bekenntnis ist gegenüber wirtschaftlichen und politischen Bezogenheiten der Individuen hier nachrangig: Auch *Christen* in Lateinamerika haben aus diesem Empfinden heraus gejubelt, als am 11.9.2002 die Twin-Towers stürzten.

⁵⁸⁴ Nebenbei bemerkt sprechen die religionsgeschichtlichen Fakten auch gegen die Annahme einer Dominanz der Religion in vormodernen stratifizierten Gesellschaften, die unter diesen Verhältnissen angeblich das Leben umfassend bestimmte und regelte.

⁵⁸⁵ Zur sozialmoralischen und zivilreligiösen Dimension des Kulturprotestantismus vgl. Hübing 1994, S. 307-310.

müßten der Welt erhalten bleiben“ (1923, S. 323). Und wenn schon nicht das Christentum, so doch wenigstens die Religion, was Mauthner als den „Satz eines politischen Glaubens, der sich selbst wiederum überlebt hat“ auslegt (S. 389). Ungeachtet der seltenen kritischen Töne spiegelt auch die Soziologie zur Zeit Durkheims und Webers die kommunizierte Überzeugung wider, daß soziale Integration nur möglich sei, wenn bestimmte allgemeine Grundregeln anerkannt werden. Das Problem wurde oben bereits unter der Fragestellung, was gesellschaftlicher Konsens ist, angesprochen. Durkheim z. B. optiert klar für die Aufgabe traditioneller Modelle: Einen Ersatz für die traditionelle Religion sah er in einer Form von traditionsfreier Zivilreligion, durch die die moralische Integration der Gesellschaft gewährleistet werden könne (vgl. 1994 [1912], S. 571f). Die Modellogik älterer Integrationsmodelle, die historisch mit Geist(wesen)vorstellungen verknüpft waren, blieb dabei auf einer tieferliegenden, vorbegrifflichen Ebene weiterhin wirksam (s.o.). Weit verbreiteter war allerdings die inhaltliche Bestimmung gemeinsamer Werte auf der Grundlage christlicher Traditionen.

Man hat es hier mit einer um 1900 nicht nur unter Theologen stark ausgeprägten Überzeugung zu tun, wonach die Integration der Gesellschaft nur auf religiös-geistiger Grundlage gelingen könne. Hier wirkt auch das Erbe vergleichbarer Debatten um 1800 nach (dazu Graf 2004, S. 75). Das überkommene religiöse Erbe war für diese Intellektuellen ein maßgebliches Element der individuellen Identität.⁵⁸⁶ Wem diese Identität fehlte, der gehörte aus ihrer Sicht nicht mehr zur nationalen Gemeinschaft. Zivilreligion bedeutet für sie in gewissem Sinne immer allgemein christliche Nationalreligion. Und nicht nur unter Religionsgeschichtlern war die Sorge um die (Noch)erkennbarkeit eines christlich-religiösen Fundaments gemeinsamer Werte verbreitet (vgl. Walkenhorst 1996, S. 523, mit Bezug auf die völkische Religion von Arthur Bonus). Aus dieser Sicht war es nicht akzeptabel, das traditionelle Christentum restlos durch eine traditionsfreie Zivilreligion im Sinne Durkheims zu ersetzen. Vergleichbare Einstellungen, wonach, wenn nicht das Christentum, so doch zumindest eine ‘Religion’ sozialmoralisch unentbehrliche kulturelle Integrationsfunktion besitze, finden sich außerhalb der protestantischen Theologie in den Kulturwissenschaften. „Zahlreiche Kulturwissenschaftler sahen die ‘Kulturbedeutung der Religion’ um 1900 primär darin, bindende Gemeinschaftswerte zu begründen und die innere normative Einheit des Gemeinwesens oder einer sozialen Gruppe zu sichern“ (Graf 2004, S. 134). Ein Beispiel für einen religiösen Intellektuellen dieser Façon ist der neoliberale Kulturreformer Rudolf Eucken. Nach Hübinger (1994, S. 261) war Religion für Eucken die „conditio sine qua non der Intensivierung des modernen Geisteslebens und Kulturbewußtseins“. Ähnlich äußert sich über Eucken auch Graf (2004, S. 142, Fußn. 33, S. 147f): „Die Zukunft humaner Kultur sei [für Eucken] an eine innere Reform und Erneuerung gebunden, die nur durch einen spirituell vertieften, aus den elementarsten Schichten der Seele schöpfenden idealen Glauben gewonnen werden könne.“⁵⁸⁷ Auch die breite bildungsbürgerliche Bewegung religiöser Erneuerung, von der Theosophie bis zu Vertretern völkischer Religion, war – obwohl von der Motivation her nicht ganz deckungsgleich –, dennoch verwandt mit den integrationstheoretischen zivilreligiösen Bestrebungen (Graf 2004, S. 143, Fußn. 35). Die Theosophie beispielsweise überließ es ihren Anhängern selbst, zu entscheiden, an welches religiöse Erbe sie anknüpfen wollten. Bei im Detail sehr unterschiedlichen Ansichten über die religiöse Lage der Zeit und probate Therapien der religiösen Erneuerung, stimmten sehr viele Intellektuelle in der Betonung der gesellschaftlichen Notwendigkeit von Religion überein.

⁵⁸⁶ Vgl. z. B. Drescher 1991, S. 417, Fußn. 12 zu Troeltsch: „Die im engeren Sinne christliche Glaubensauffassung transzendiert für Troeltsch alles nationale Denken und ein mit ihm zusammenhängendes Ethos.“

⁵⁸⁷ Unter spezielleren Gesichtspunkten ist Barbara Beßlich, *Wege in den „Kulturkrieg“*. *Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914*, Darmstadt 2000 (S. 45ff) zur Beurteilung der Person Euckens relevant.

- *Kognitive Aspekte der Zivilreligion*

Diese überwiegend gefühlte Notwendigkeit ruht gleichwohl auch auf rationalen Argumenten der klassischen Religionsphilosophie. Eine für Menschen vernünftige und zuträgliche Ordnung, basiert auf der Anwesenheit Gottes bzw. seines Mediums, des Geistes – so äußert sich explizit die französische Restaurationsphilosophie des 19. Jahrhunderts.⁵⁸⁸ Aus vernünftigen Ordnungen wird umgekehrt die Beweisbarkeit der Existenz Gottes abgeleitet (ebd.). Hierin wirkt sich die kulturgeschichtlich tief verwurzelte Überzeugung aus, wonach ohne göttliche Akteure der Aufbau von Strukturen, die auch nur entfernt an organisiert ablaufende Vorgänge erinnern, unmöglich ist (Modell der Außenlenkung komplexer Prozesse durch einen höher entwickelten Ordner). Ohne Gott, bzw. seinen den Verlauf aller geschichtlichen Prozesse lenkenden Geist gäbe es nur Chaos. Zumindest war nach Auffassung der meisten Menschen die Initialhandlung eines rationalen Geist(wesens) vonnöten, damit aus sinnlosem Durcheinander sinnvolle Ordnung entstehen könne. Im späten 19. Jahrhundert wirkt diese Überzeugung noch in den vielen teleologischen oder teleologisch offenen Elementen verschiedener naturwissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Theorien nach. Ateleologische Theorieansätze waren faktisch bis zur Zeit um 1900 eher Randpositionen. Dazu wurde oben schon genug gesagt. Doch waren rationale Argumente um 1900 im Vergleich zu den gefühlten Einsichten viel zu schwach, um zivilreligiöse Überzeugungen großer Bevölkerungsteile wirklich begründen zu können. Rationale Reflexion konnte angesichts der vergleichsweise geringen Sanktionsmöglichkeiten, die auf religionslos lebende Menschen angewendet werden konnten, grundsätzlich in die Freiheit münden, selbst zu entscheiden, ob man mit oder ohne Religion leben mußte. Zivilreligiöse Bindungen überholen jedoch diese persönlichen Entscheidungsprämissen. Aus der Empfindung der unbedingten Notwendigkeit einer Sozialmoral leiten sich für die Protagonisten der Diskurse um die soziale Rolle der Religion verschiedene Folgerungen und Ansprüche ab:

- *Folgerungen und Ansprüche von Intellektuellen*

a) In der Verhältnisbestimmung der Intellektuellen zu den sogenannten Unterschichten spielte das bürgerliche Selbstbeherrschungsideal eine wichtige Rolle (vgl. den Abschnitt *Religionsgeschichtliche Schule und liberalprotestantisches Milieu*) – mit Implikationen, die das Menschenbild, welches sich Intellektuelle um 1900 von den Angehörigen der Unterschichten machten, weitgehend prägten. Das symbolische Kapital des Bürgers bestand im „Vermögen“, sein eigener Herr zu sein.⁵⁸⁹ Bezog man das Ideal auf politische Herrschaftsverhältnisse, setzte das, unter der Bedingung der um 1900 im Bürgertum noch vorherrschenden Ideologien naturgegebener Ungleichheit der Menschen⁵⁹⁰, notwendig die Existenz von Menschen voraus, die *nicht* in der Lage sind, sich selbst zu beherrschen. Gustave Le Bon stellte in seiner 1895 veröffentlichten *Psychologie der Massen* (deutsch 1908) fest: „Die Massen haben nur Kraft zur Zerstörung: Ihre Herrschaft bedeutet stets eine Stufe der Auflösung. Eine Kultur setzt feste Regeln, Zucht, den Übergang des Triebhaften zum Vernünftigen, die Vorausberechnung der Zukunft, überhaupt einen hohen Bildungsgrad voraus – Bedingungen, für welche die sich selbst überlassenen Massen völlig unzugänglich sind“ (S. 4f der 15. Aufl. Stuttgart 1982). Das Chaos kommt von unten, die Ordnung kommt von oben. Das von Le Bon

⁵⁸⁸ Art. *Gott IX Der philosophische Gottes-Begriff von Kant bis zur Gegenwart*, in: Ritter, J. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp.722-814, hier Sp. 791.

⁵⁸⁹ Vgl. mit Bezug auf Kant den Art. *Bürger*, in: Koselleck (Hg.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, S. 696.

⁵⁹⁰ Man denke in diesem Zusammenhang z. B. an den mehrheitlichen Antidemokratismus der deutschen Protestanten (Kaiser 1996, S. 280) und das Befremden, welches die Bemühungen um Beteiligung der Arbeiterschaft am (sonst bürgerlichen) Naumann-Kreis im protestantischen Establishment hervorrief (Krey 1996, S. 368).

gezeichnete Bild deckt sich mit weit verbreiteten Ansichten von Intellektuellen um 1900 über die Bevölkerungsmehrheiten, die auch von solchen Persönlichkeiten vertreten wurden, die – wie z. B. Max Weber – gemeinhin als Vordenker der Demokratie gewürdigt werden (vgl. Radkau 2005, S. 106f, 122). Das „Massentier“ (Hermann Broch) ist sinnlich, ungebildet, kulturlos und unzivilisiert, verführbar, oberflächlich, leicht reizbar, vergnügungssüchtig, gierig, nervös und dem Alkohol zugetan. Besonders die Arbeiterschaft in den Großstädten stand unter kritischer Beobachtung. Der deutsche Arzt und Psychologe Willi Hellpach sieht „als Grundzug der proletarischen Seelenverfassung“ in erster Linie „eine stumpfe Apathie des Dahinvegetierens, ein im ganzen widerstandloses, auch innerlich widerstandsloses, über das eigene Los nicht nachdenkende Hinnehmen und Erfüllen aller Zumutungen“ bzw. eine auffällige „Lenksamkeit“.⁵⁹¹ Die Persönlichkeitsstruktur der Arbeiter sei emotional defizitär, „entleert von Affekten der Pietät gegen Familie, Vaterland, Natur, Gott...“.⁵⁹² Der Idealbürger dagegen ist vernunftgesteuert, keusch, kontrolliert, nüchtern, gesetzt, nachdenklich und natürlich gebildet – so könnte man das Bild der bürgerlichen Intellektuellen von der Bevölkerungsmehrheit im Kontrast zu deren eigenem Selbstverständnis pointieren. Daß es sich hierbei nicht um Diagnosen handelt, die die Wirklichkeit widerspiegeln, sondern um kulturelle Konstruktionen auf der Grundlage einer tief verwurzelten Mentalität (s.o.) versteht sich von selbst. Sinnenbetontheit, Alkoholkonsum, Vergnügungssucht, Gier, Nervosität und Oberflächlichkeit ließen sich natürlich auch um 1900 nicht schichtspezifisch zuweisen. Mit Umschreibungen wie ‘sinnentleert’ und ‘oberflächlich’ konnten Zivilisationskritiker um 1900 ebensogut die Fassadenkultur der wilhelminischen Oberschichten angreifen. So geschah es etwa in der gleichzeitig bürgerlichen und antibürgerlichen Bourgeoisiekritik der sogenannten Décadence-Bewegung. Doch ändert das nichts an den gängigen Zuweisungen und deren in der Tendenz klaren Grenzziehungen und Stereotypenbildungen, wie sie in den Zeugnissen derjenigen Kreise zu finden sind, die über Kommunikationsmedien Zugang zur Öffentlichkeit hatten. Auch die gelegentlich hervortretende bürgerliche Selbstkritik blieb den erzbürgerlichen Stereotypen vom Proletarier treu.⁵⁹³ Man sah in den Massen vornehmlich ein Gefährdungspotential. „Fin de siècle, fin de siècle. Fin de la culture européenne. Schwarzfäustige Proletarier stürzen die Vendômesäule, verbrennen Nôtre-Dame, brechen im Louvre ein und verwandeln mit flinkem Hammer die Venus von Milo in Pochgestein“ (so in drastischer Bildlichkeit Arne Garborg 1891, zit. n. Fähnders, a. a. O. S. 128). Die Mehrheit im Bürgertum verknüpfte ihre Ängste vor der vermeintlichen Zerstörung der bürgerlichen Welt durch das Proletariat mit der Unterstellung der ‘Gottferne der Massen’. Die „gottenfremdeten

⁵⁹¹ *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*, Leipzig 1904, S. 475f.

⁵⁹² So Gustav Vorbrod: „*Die Seelsorge in der Industriegemeinde*“ von H. Bechtolsheimer, in: *Zeitschrift für Religionspsychologie* 1 (1907/08), S. 139-144.

⁵⁹³ Beispiele für solche Klischees werden dokumentiert in: Klaus-Michael Bogdal, „*Schaurige Bilder*“. *Der Arbeiter im Blick des Bürgertums am Beispiel des Naturalismus*, Frankfurt a. M. 1978; Martin Greschat, *Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne*, Stuttgart 1980, z. B. S. 184; Franz-Josef Brüggemeyer, *Leben vor Ort. Ruhrbergleute und Ruhrbergbau 1889-1919*, München 1983, S. 140-161, z. B. S. 154f; Carola Lipp, *Die Innenseite der Arbeiterkultur. Sexualität im Arbeitermilieu des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in: Richard van Dülmen (Hg.), *Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt a. M. 1990, S. 214-259, z. B. S. 235. Als Beispiele für zeitgenössische Urteile kann man stellvertretend für viele neben den schon zitierten anführen: Max Laehr, *Die Nervosität der heutigen Arbeiterschaft*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und Psychisch-Gerichtliche Medizin* 66 (1909), S. 1-18, bes. S. 15 und Paul Göhre, *Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche*, Leipzig 1891, z. B. S. 203ff zur „Vergnügungssucht“. Auf die ambivalente Haltung der bürgerlichen Décadence zum Proletariat kann ich hier nicht weiter eingehen: vgl. Walter Fähnders, *Anarchismus und Literatur. Ein vergessenes Kapitel deutscher Literaturgeschichte zwischen 1890 und 1910*, Stuttgart 1987, S. 127-129 u. ö.

... Massen“ können „Staat und Gesellschaft Gefahr bringen“.⁵⁹⁴ Letztlich machte man in Intellektuellenkreisen die proletarischen Massen für „die Erosion der religiösen Fundamente der Kultur“ verantwortlich (mit Literaturhinweisen dazu: Graf 2004, S. 156). Kulturgeschichtliche Quellen solcher tief verwurzelten bürgerlichen Mentalitäten waren u. a. ältere stereotypisierte Vorstellungen, wonach die Beziehung zwischen den Schichten einer Gesellschaft am sinnvollsten nach dem hierarchischen und biomorphen Modell der Unterordnung der ‘niederen Seelenteile’ (des Körpers) unter die ‘Vernunft’/den ‘Geist’ zu regeln sei. Selbst auf dem Grund der Religionssoziologie von Max Weber, der organologische Gesellschaftsmetaphern sonst stets ablehnte, findet sich ein solches antikes Modell (vgl. Radkau 2005, S. 722). Gefahr im Verhältnis der Teile zueinander geht nach dieser Vorstellung grundsätzlich vom Körper aus. Auffällig ist in diesem Zusammenhang die klinisch-pathologische Metaphorik, mit der man den Massencharakter beschreibt. Das obige Zitat von Le Bon etwa lautet weiter: „Vermöge ihrer zerstörerischen Macht wirken sie gleich jenen Mikroben, welche die Auflösung geschwächter Körper oder Leichen beschleunigen.“ Das ist, wie wir uns erinnern, das Vokabular mit dem auch die von Gunkel entdeckte ekstatische Religiosität des Urchristentums und gleichermaßen Aspekte der Zungenbewegung von 1907 beschrieben wurden. Sie ist eine „absterbende Frömmigkeit“, von „Krankheitserscheinungen und Verzerrungen“, von „Fiebererscheinungen der Religion“ ist da die Rede.⁵⁹⁵ Und, als ginge es um oberflächliche „religiöse Massenvergnügungen“, heißt es, die ekstatischen Phänomene seien „im besten Falle Außendinge und Hüllen echten religiösen Lebens“ (s. o. den Abschnitt 3.1 a: *Wirkungen des heiligen Geistes in der protestantischen Landeskirche?*). Christoph Ribbat zeigt in seiner oben schon herangezogenen Studie, daß die ekstatische Religiosität außerhalb der Landeskirchen organisierter protestantischer Gläubiger um 1900 von den Gebildeten ebenfalls unter Gebrauch dieser Sprache thematisiert wurde (vgl. 1996, S. 199, 209-224). Die religiöse Kultur der Arbeiter wird auch in diesen Zeugnissen gern als Krankheitserscheinung oder krankheitserregendes Potential dargestellt, welches die geordneten Regelkreise des staatlichen Organismus zu gefährden droht. Im theologischen Diskurs über „Sekten“ wird die pathologische Metaphorik noch überboten, indem religiöse Krankheitsepidemien teilweise auf dämonische Einflüsse zurückgeführt werden, denen nur mittels klarer ‘Unterscheidung der Geister’ am Maßstab der ‘Geistesqualität des Gotteswortes’ beizukommen sei (ebd. S. 190 i. V. m. S. 199; siehe auch Abschn. 6. e).

b) Das beschriebene Menschenbild impliziert im öffentlichen Diskurs der deutschen Intellektuellen um 1900 bestimmte Vorannahmen über das, was typisch deutsch sei. Ich knüpfe an die entsprechenden Feststellungen über die Postulierung eines „nordischen“ auf das Innere gerichteten Formwollens und einer den Deutschen unterstellten alten „Sehnsucht nach stiller Innerlichkeit“ (Volbehr 1901, S. 94) im Bereich der künstlerischen Avantgarde (Abschnitt d) an. Im Anschluß an Fichtes *Reden an die deutsche Nation* meint Ernst Troeltsch, in der Orientierung auf metaphysische Geistigkeit das innere Wesensmerkmal der Deutschen zu erkennen: „Der Deutsche ist Metaphysiker und Grübler von Natur, der Welt und Dinge, Menschen und Schicksale von innen her, aus der geistigen Innerlichkeit des Uni-

⁵⁹⁴ Aus der *Satzung des Deutschen Evangelistenvereins* von 1884, zit. n. der Textsammlung Ohlemacher 1977, S. 23.

⁵⁹⁵ Ein Beispiel für den Einsatz dieser Sprache innerhalb der Gemeinschaftsbewegung, welches zeigt, wie bürgerliche Vorverständnisse in diesem Punkt theologische Differenzen überformen: „Die Schwärmerei ist eine Krankheit des Glaubenslebens, ein erregtes Fiebern der Seele“; *Verhandlungen der Gnadauer Pfingstkonferenz 1910*, S. 133; zit n. Lange 1979, S. 216.

versums, zu verstehen strebt“.⁵⁹⁶ Troeltschs Auffassung korrespondiert mit den Ansichten über den idealen bürgerlichen Habitus, in dessen Zentrum die selbstbezogene Reflexion steht. Die Stereotypenbildungen über das Gemüt der Unterschichten bilden gleichsam die Kontrastfolie dieser Wesensbestimmung. Der deutsche ‘Geist’ ist demnach, wenn man die implizite Logik der Vorurteile überspitzt, mit einem ‘undeutschen’ Körper geschlagen. Auch das Ideal der Innerlichkeit als Merkmal der bürgerlichen Religiosität ist u. a. vor dem Hintergrund solcher Vorannahmen über den deutschen Nationalcharakter zu sehen. So läßt sich die Behauptung rechtfertigen, es gäbe einen typisch deutschen Frömmigkeitsstil, eine „nationale Religion“ wie Paul de Lagarde sagt (*Deutsche Schriften*, Gesamtausgabe, letzter Band, Göttingen 1920(5), S. 105, 257), die aus der Verbindung christlicher Elemente mit dem „von Gott gewollten Wesen der deutschen Nation“ (Lagarde betont die „germanische Naturanlage“) hervorgehe. Daß ein Nachaußenkehren religiöser Gefühle nicht im Einklang mit nationalreligiösen Überzeugungen steht, ist klar. Die Kontrastfolie bilden wiederum die öffentlichen Sündenbekenntnisse und zur Schau gestellten religiösen Gefühle im Rahmen freikirchlicher Religiosität bzw. alternativ spiritueller Bewegungen, die vornehmlich von Unterschichten getragen werden.

Das Bemerkenswerte dieser Beobachtungen ist, daß gerade diejenigen, die nach ihrem Selbstverständnis den Geist Gottes im besonderen Maße in ihren Gemeinschaften internalisiert wissen, vom nationalreligiös orientierten Bildungsbürgertum als ‘geistlos’ charakterisiert werden.⁵⁹⁷ In den diesbezüglichen kommunizierten Verhältnisbestimmungen treffen konkurrierende konzeptionelle Vorverständnisse von ‘Geist’ beinahe konflikthaft aufeinander: einerseits das Konzept des göttlichen Geistes, andererseits Konzeptionen, die auf ‘Geist’ als kulturelle Größe abheben. Dieser an je unterschiedliche Traditionslinien der Ausdifferenzierung von Geist(wesen)vorstellungen anknüpfende Diskurs ist auch unter dem Gesichtspunkt der Thematisierung ‘richtiger’ Formen des Selbstbezuges zu verstehen.

c) Es ist schon angeklungen: Vorannahmen über das typisch deutsche Wesen sind auf klare Grenzziehungen zum Nichtdeutschen, bzw. zum ‘Anderen’ angewiesen. Ich habe dies schon oben in Bezug auf die Avantgardekunst beobachtet. Die deutsche Kunst wurde von Exponenten der Lebensreformbewegung insbesondere gegen französische Einflüsse abgegrenzt. Im Bereich der protestantischen Theologie wird analog dazu der Sieg von 1871 über das katholische Frankreich als Beweis der Überlegenheit des deutschen Protestantismus, der deutschen Kultur und Bildung gewertet.⁵⁹⁸ Zur Definition Frankreichs als katholischer Staat will nicht ganz passen, daß der nationale Triumph Deutschlands gleichzeitig als Sieg deutscher ‘Geistigkeit’ über den französischen Materialismus gefeiert wird. Doch überdeckt das nationale Pathos diese Widersprüche.

Die Grenzziehungen verlaufen, wie schon angedeutet, auch quer durch die deutsche Gesellschaft. Ich will diese Abgrenzungen gegenüber dem Fremden im eigenen Land kurz benennen: Da sind zunächst die Vorbehalte gegenüber dem Katholizismus als einer „aus fremdem Volksgeist erwachsenen ... Kultur“⁵⁹⁹, die vor dem Hintergrund des Ultramontanis-

⁵⁹⁶ *Das Wesen der Deutschen, Rede gehalten am 6. Dezember 1914 in der vaterländischen Versammlung der Karlsruher Stadthalle*, Heidelberg 1915, S. 26. Vgl. als einen weiteren Beleg für diese „Literaturgattung“: Friedrich Lange, *Reines Deutschtum. Grundzüge einer nationalen Weltanschauung*, Berlin 1904(3).

⁵⁹⁷ Manchmal im wörtlichen Sinne: So z. B. in einer evangelischen Kirchenzeitung in Bezug auf die geistgelikten Predigten der Neuapostoliker; vgl. Ribbat 1996, S. 82.

⁵⁹⁸ Vgl. z. B. Arlie J. Hoover, *The Gospel of Nationalism. German Patriotic Preaching from Napoleon to Versailles*, Stuttgart 1986, S. 37-44; Michael Jeismann, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*, S. 241-295. Weitere Literatur bei Walkenhorst 1996, S. 518, Fußn. 48.

⁵⁹⁹ Dies ein nach Frank-Michael Kuhlemann (1996, S. 331) zitiertes Beispiel des Straßburger Professors Nowak.

mus und der Debatten um die Frage nach der nationalen Zuverlässigkeit deutscher Katholiken zu lesen sind (Nipperdey 1988, S. 9-13, 42-51 u. ö.). Daneben bezog man den Vorwurf, 'fremden Geist' in das Land zu tragen, auch auf die Freikirchen (vgl. Ribbat 1996, S. 225). Ein anderer innerer Feind war der organisierte Sozialismus, soweit er auf materialistischer Grundlage fußte.⁶⁰⁰ Der Sozialismus wurde aus Sicht seiner überwiegend aus dem Milieu der Theologen und Intellektuellen stammenden Kritiker zum einen als eine Bedrohung für das partikulare kirchliche oder christliche Bewußtsein angesehen (man kann in diesem Zusammenhang die sozialdemokratisch organisierte Kirchengaustrittsbewegung erwähnen, s. o.), zum anderen als eine dem 'deutschen Wesen' grundsätzlich fremd gegenüberstehende Weltanschauung, deren Exponent die Arbeiterbewegung war.⁶⁰¹ Es nimmt daher nicht wunder, daß man in der Sozialismuskritik auf dieselben Stereotypen trifft (so etwa eine unterstellte nationale Unzuverlässigkeit), die auch den Blick der Intellektuellen auf die Unterschichten bestimmten.

d) Bürgerliche Intellektuelle und Künstler (vgl. den Abschnitt über die Avantgarde) artikulierten in der Öffentlichkeit um 1900 ihren Anspruch auf Beteiligung an gesellschaftlichen Führungsrollen. Man sah sich primär in der Rolle des Meinungsbildners, des Vordenkers und Mahners in der öffentlichen Wertediskussion. Im Hintergrund dieser Selbstverständnisse stand nach wie vor als Legitimationsideologie das Konzept der autonomen Persönlichkeit, die dazu in der Lage sei, sich selbst zu beherrschen und deswegen zur Übernahme leitender Funktionen in der Gesellschaft prädestiniert sei. Zusammen mit der Vorstellung, daß soziale Ungleichheit das Kennzeichen einer „guten Gesellschaft“ sei, gehörte die Überzeugung, als herrschende Klasse unverzichtbar zu sein, zu den Hauptelementen bürgerlicher Ideologie. Politische Führerschaft muß aus dem Blickwinkel der beschriebenen bürgerlichen Überzeugungen, nach Auffassung vieler, gleichzeitig auch *geistige* Führerschaft sein. Der animalischen „blinden Macht der Masse“ (Le Bon) müsse eine kleine vernunftbegabte und besonnene, zur Herrschaft befähigte Gruppe als Korrektiv gegenüberstehen. Im Denken von Theologen waren solche Vorstellungen wie gesagt seit Herder verbreitet. Atheisten wurden diese Führungsqualitäten gemeinhin abgesprochen, weil sie sich gegen die öffentliche Sozialmoral stellten. Die Theologie als eine Repräsentantin der Sozialmoral tritt im besonderen gegen deren antiklerikale und demokratische Einstellungen. Religiöse Intellektuelle wollten der atheistisch-materialistischen eine geistig-religiöse Weltdeutung entgegensetzen. Sie verstanden ihre Arbeiten als geistiges Gegengewicht zum Materialismus und fühlten gemeinsam mit vielen anderen Intellektuellen die Berufung, die Öffentlichkeit wachzurütteln und vor den Gefahren einer 'ungeistigen' Seinsweise zu warnen.

Auch in der Bedeutung, die Max Weber seinem Konzept des Charismatikers für seine eigene Zeit gab, klingen solche Gedanken geistiger Führung an. Bekannt ist, daß Weber weniger in den „großen“ Politikern der wilhelminischen Epoche, etwa in Bismarck, sondern schon eher in geistigen Führern wie dem Theologen Friedrich Naumann gegenwärtige Repräsentanten seines Konzeptes erblickte (Radkau 2005, S. 519f, 602f). Naumann „muß Weber in der Überzeugung gestärkt haben, daß im politischen Getriebe etwas großes Neues nicht allein durch materielle Interessen und alltäglichen Pragmatismus, sondern durch ein außeralltägliches Charisma, durch Enthusiasmus und selbstlose Hingabe entsteht“ (ebd. S. 520). Weber war sich darüber hinaus sicher, daß auch in seiner Zeit gesellschaftsverändernde politische Impulse nur von kleinen elitären Gemeinschaften unter der Leitung charismatischer

⁶⁰⁰ Hans-Ulrich Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen 1988(6), S. 120 u. ö.

⁶⁰¹ Das wurde im „katholischen Milieu“ nicht anders gesehen, vgl. Karl Heinrich Pohl, *Katholische Sozialdemokraten oder sozialdemokratische Katholiken in München: ein Identitätskonflikt?*, in Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 233-253, hier S. 243. Zur Arbeiterbewegung: Gerhard A. Ritter (Hg.); *Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung*, München 1990.

Gestalten ausgehen konnten, „daß heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im pianissimo, jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte“.⁶⁰² Eine wirkliche Herrschaft des Volkes anstelle der charismatischen Führerschaft der Einzelnen und der Eliten bleibt für ihn eine Illusion; als Grundlage erfolgreicher Herrschaft sieht er im Gegenteil auch eine gewisse Bereitschaft des Volkes zur Hingabe und zur Nachfolge (vgl. ebd. S. 666-668), die die Einsetzung religiös-emotionaler Größen als Ordnungsmedien der Gesellschaft gerechtfertigt erscheinen läßt.

Das Maß, in dem man *Religion* als Ordnungsmacht zur Überlebenseicherung von Gesellschaften für erforderlich hält, hängt davon ab, welchen Status man in der Gesellschaft zu verlieren hat. Viel zu verlieren hatten um 1900, wie schon oben gezeigt wurde, die alteingesessenen bildungsbürgerlichen „Dynastien“. Wenn die bildungsbürgerlichen Schichten um 1900 ihren geistigen Führungsanspruch erheben, so tun sie dies nicht mehr im Vollbewußtsein ihres seit der Aufklärung gestiegenen Sozialstatus, sondern im Bewußtsein ihres schwindenden Einflusses. Die typischen Verhaltensweisen und Reaktionsformen auf die beschriebenen Veränderungen, insbesondere auf wachsende Konkurrenz um öffentliche Aufmerksamkeit, kann man unter den Stichworten ‘Bedrohtheitsgefühl’ und ‘Verlustangst’ zusammenfassen.⁶⁰³ Im Fall der hier in erster Linie thematisierten religiösen Intellektuellen stand die Angst vor weiterem Geltungsschwund in der Öffentlichkeit im Vordergrund (vgl. vor allem das oben zum Bedeutungsschwund der theologischen Fakultäten Gesagte). Die Instrumentalisierung von Spiritualität steht damit in einem engen Zusammenhang und zwar in einem umgekehrten Verhältnis zu der Art und Weise, wie diejenigen, die in der Gesellschaft *nichts* zu verlieren haben, Spiritualität instrumentalisieren können: ‘Geist’ dient der Apologie der bestehenden Strukturen, nicht aber zur Legitimation von gesellschaftlicher Kritik. Das Potential der alteuropäischen Pneumatologien und Geistmetaphysiken taugt sowohl zur Apologie des Bestehenden, als auch zu seiner Kritik (zu denken ist im letzteren Fall an spirituell legitimierten prophetischen Protest bzw. seine Inversion: den Marxismus).

e) Vielleicht wurde gerade aufgrund von Verlustängsten der bürgerliche Sozialdisziplinierungsanspruch um 1900 so vehement vorgetragen. Versuche der Festlegung von Individuen auf zivilreligiöse Prämissen sind Aspekt eines umfassenden Disziplinierungskonzeptes, das von mehreren gesellschaftlichen Teilsystemen mitgetragen wurde.⁶⁰⁴ Ich will mich hier auf den kirchlichen Beitrag zur Sozialdisziplinierung beschränken. Wilhelm Liebknecht unterstellte den Kirchen, es ginge ihnen darum, „sich die ausschließliche Herrschaft über die Geister der umnachteten Masse zu sichern“ (zit. n. Blaschke 1996, S. 7). Die Beobachtung impliziert, nur nebenbei bemerkt, selbst einen Führungsanspruch („umnachtete Masse“). Hier interessiert allerdings die Einschätzung kirchlichen Geltungsanspruches. Mag Liebknechts Einschätzung kirchlicher Ambitionen auch überzogen sein, so ist daran doch wahr, daß im öffentlichen Raum besonders die Kirchen die Überzeugung vertraten, die öffentliche Sozialmoral müsse mit Mitteln der geistlichen Disziplinierung (analog zu

⁶⁰² *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter, Tübingen 1992, S. 71-111, hier S. 110.

⁶⁰³ Einen Überblick über die verbreiteten Angstsznarien gibt: Georg Steinhausen, „*Verfallsstimmung im kaiserlichen Deutschland*“, in: *Preußische Jahrbücher* 194 (Okt.-Dez. 1923), S. 153-185. Diese Stimmung des Verlustes ist nicht nur typisch für Deutschlands alte Eliten. In Frankreich schrieb Le Bon: „Bisher wurden die Kulturen von einer kleinen, intellektuellen Aristokratie geschaffen und geleitet, niemals von den Massen. ... Jetzt tritt ihre Hauptaufgabe zutage. Plötzlich wird die blinde Macht der Masse für einen Augenblick zur einzigen Philosophie der Geschichte“ (a. a. O.).

⁶⁰⁴ Vgl. Treiber/Steinert 2005. Zu den ökonomischen Aspekten des Disziplinierungskonzept s. o. Ergänzend kann in diesem Zusammenhang noch auf Graf 2004, S. 190f hingewiesen werden.

biblischen Modellen der sozial verpflichtenden Wirkung des ‘Geistes’⁶⁰⁵) in der Bevölkerung durchgesetzt werden: Als Wiedereingliederung der Kirchenfernen in die geistige Gemeinschaft der Gläubigen und parallel dazu in die Gemeinschaft der Nation. Religiöse Disziplinierungsmaßnahmen reichten von der organisierten religiösen Volkserziehung mit dem Ziel der Korrektur all dessen, was mit der öffentlichen Sozialmoral unvereinbar schien (Ribbat 1996, S. 179, Graf 2004, S. 260), über Versuch die Arbeiterschaft gegen die Sozialdemokratie zu immunisieren⁶⁰⁶, bis hin zur offenen Bekämpfung konkurrierender spiritueller Angebote, was z. B. die Freikirchen zu spüren bekamen. Die ansteckende Emotionalität der alternativen Spiritualität gebiert nach Auffassung bürgerlicher Intellektueller Unordnung und Disziplinlosigkeit.⁶⁰⁷ In den kirchlichen Warnschriften gegen Sekten, wie auch grundsätzlich in der Kommunikation der Oberschichten mit den Arbeitern und „kleinen Leuten“, wird daher ein Ethos der Erfüllung der täglichen Pflichten, der unpolitischen, ruhigen, disziplinierten und ordentlichen Lebensführung, der Ehrlichkeit, Treue und Bescheidenheit eingefordert (Ribbat 1996, S. 176). Karitative Hilfe wurde meist mit Absichten der Sozialdisziplinierung verbunden (die Stadtmission Adolf Stoeckers in Berlin ist ein Beispiel dafür). Nur wenige Theologen wie Friedrich Naumann oder Ernst Troeltsch waren der Meinung, soziale Hilfe solle auch ohne direkte kirchenpolitische Absichten erteilt werden (vgl. Drescher 1991, S. 172ff). Die protestantische Religion war dann, wenn sie unter der dialektischen Prämisse von Freiheit für die Bürger und Kontrolle der Massen stand, Herrenreligion: Sie diente dann als Legitimationsideologie des Obrigkeitsstaates.

Vielleicht typisch für die deutsche Situation um 1900 war allerdings auch die Bereitwilligkeit, mit der viele Angehörige der unteren Bevölkerungsschichten diese bürgerlichen Erwartungen und Ansichten internalisierten. Ähnlich wie in bürgerlich-kulturprotestantischen Kreisen können wir hier Bemühungen um die Bewahrung des Althergebrachten feststellen. So macht Linse (1996, S. 69) etwa auf eine konservative Ausrichtung des Spiritismus in Deutschland aufmerksam, die traditionskritische Aspekte zum Teil wieder aufhebt: „Der Spiritismus betonte in Deutschland ganz besonders seine Respektabilität, das heißt seine Staatsloyalität und Kirchentreue...“ Die Trennungslinie zwischen akzeptabler und nicht mehr akzeptabler Religionskritik bilden – ähnlich wie im Fall des Kulturprotestantismus – Materialismus und Sozialismus in Kombination (vgl. ders. S. 71). Selbst bei ‘einfachen Leuten’ an der Spitze alternativ-spiritueller Bewegungen wie Weißenberg finden wir, anders als z. B. in angelsächsischen Ländern, in der Regel diese unpolitische materialismus- und sozialismuskritische Tendenz (Linse S. 114f, für den Spiritismus: Sawicki 2002, S. 317, 333f u. ö.). Wenn Ribbat (1996, S. 9, 151, 230) auf eine grundsätzlich unpolitische Haltung der „religiösen Schwärmer“ um 1900 hinweist und ihren Frömmigkeitsstil als nur symbolische Rebellion gegen das Bestehende charakterisiert, so ist zu ergänzen, mit welcher Bereitwilligkeit deutsche Protestanten aus den Unterschichten auf die Durchsetzung politischer Freiheitsrechte verzichteten. Daß zwischen ‘Geist’ und ‘Freiheit’ auch eine politische Beziehung bestehen könne, kam ihnen ebensowenig in den Sinn wie der in angelsächsischen Ländern

⁶⁰⁵ Gunkel stellte mit Bezug auf Paulus fest, daß die Erfahrung besonderer spiritueller Kraft gegenüber der Gemeinschaft verpflichtet (vgl. Abschnitt 2.1.1). In der Gemeinschaftsbewegung zog man, wie gezeigt wurde, vielfältige praktische Konsequenzen aus dieser Einsicht.

⁶⁰⁶ Thomas Mergel, *Grenzgänger. Das katholische Bürgertum im Rheinland zwischen bürgerlichem und katholischem Milieu 1870-1914*, in Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 166-192, hier S.183.

⁶⁰⁷ Vgl. zum Postulat eines kontrastierenden, auf Innerlichkeit und Reflexivität gestellten deutschen Frömmigkeitsstils auch Ribbat 1996, S. 226f.

selbstverständliche Gedanke, daß der Staat weniger Garant der Freiheit, denn potentielle Gefahr für die Freiheit seiner Bürger sei.⁶⁰⁸

Viele der in den vorigen Abschnitten angesprochenen Punkte verkörpern sich exemplarisch in Ernst Troeltsch. Wie oben schon angedeutet, steht er für einen Typus des religiösen Intellektuellen, der nicht bloß rezeptiv, sondern auch produktiv mit Religion beschäftigt ist. Er versteht sich und seine Kollegen, die reflektiert und historisch-kritisch arbeitenden wissenschaftlichen Theologen, als neue Repräsentanten und Vermittler normativ-religiöser Orientierung. In dieser Funktion lösen sie in einer Zeit, die es gewohnt ist, religiöse Werte wissenschaftlich zu legitimieren, die kirchlichen Amtsträger und die „naiv“ oder „instinktiv“ handelnden Religionsstifter, Propheten und Reformatoren der christlichen Vergangenheit ab, was nicht ausschließt, daß sie auf deren Grundlagen aufbauen (vgl. 1903/1913, S. 431). Diese Wissenschaftler sind aber mehr als bloße Spezialisten ihres Faches. Ihre religiös-ethische Qualifikation versetzt sie in die Lage, auch als religiöse Führer des Volkes zu fungieren. Damit nehmen die „historischen Meister“, wie Troeltsch diese exponierten Persönlichkeiten nennt, diejenige Stellung ein, die früher die großen religiösen Persönlichkeiten, die religiösen Virtuosen, innehatten (vgl. z. B. ebd., S. 435f). Die schöpferische Tat der Wesensbestimmung ist damit in gewisser Weise der Offenbarung göttlicher Wahrheit äquivalent: „Die Wesensbestimmung hat ... ihren letzten und eigentlichen Grund in einer göttlichen Offenbarung, d. h. in einer Selbstbewegung göttlichen Geistes, in welche der menschliche Geist mit seiner schöpferischen Kraft einbezogen ist.“⁶⁰⁹ So interpretiert, rückt das Verständnis der Wesensbestimmung sehr nah an das heran, was sich als ein spezifisch religiöses Erlebnis beschreiben läßt. Die Wesensbestimmung ist mithin nicht ohne die in sie hineinspielende religiöse Emotionalität zu verstehen und verbindet sich darüber hinaus mit dem Anliegen der religiösen Sinnstiftung. Norbert Witsch charakterisiert den Typus des religiösen Intellektuellen, der seine historische Arbeit als religiösen Sinn stiftende „schöpferische Tat der Wesensbestimmung“ betreibt und den Troeltsch neben vielen seiner Kollegen zu verkörpern versuchte, zutreffend als Nachfolger religiöser Geistträger: „Wenn ... in der Wesensbestimmung der religiöse Geist der Reformatoren gleichsam unter der Gestalt der wissenschaftlichen Reflexion am Werke ist, dann kann nun umgekehrt auch der diese Wesensbestimmung vollziehende Historiker selbst theologisch qualifiziert, d. h. als Gläubiger oder religiös ‘Be-geisteter’ beschrieben und verstanden werden.“ Damit bekommt die historische Forschung eine „religiöse Tiefendimension“ (1997, S. 198f). Die Sonderbeziehung der Religionsdeuter zum göttlichen Geist ist nicht nur Medium der Legitimierung theologisch qualifizierter Wesensbestimmungen und Geltungserweise des Christlichen, sondern rechtfertigt auch die Einmischung des Theologen in die Politik. Mit diesem geistigen Führungsanspruch grenzt sich Troeltsch gleichzeitig von anderen Religionsstiftern und -erneuerern seiner Gegenwart ab (vgl. 1998 [1902/1912], S. 178, bes. 185f) – was am Beispiel der Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmann gezeigt wurde. Gegenüber der im Ganzen zutreffenden Deutung von Witsch ist jedoch einschränkend hervorzuheben, daß Troeltsch grundsätzlich zwischen Wesensbestimmung und religiöser Produktivität differenziert und damit das Maß, in dem die wissenschaftliche Theologie in der Gegenwart religionsproduktiv tätig werden könne, limitiert: „Mit dem Aufstieg der Geschichte werden die produktiven religiösen Kräfte der Einzelnen immer geringer, weil die religiösen Ideen tiefer und gewaltiger werden und die religiöse Arbeit der Einzelnen immer mehr in der Aneignung der großen Offenbarungen aufgeht, denen die individuelle Religiosität nur Stimmungs- und Gedankennuancen zusetzen kann“ (ebd. S. 185). Das hat zur Folge, daß

⁶⁰⁸ Vgl. zum Verhältnis deutscher Protestanten zur Freiheit: Thomas Mann, *Deutschland und die Deutschen. Eine Rede*, in: *Neue Studien*, Frankfurt a. M. 1948, S. 9-34, hier 19ff.

⁶⁰⁹ Witsch 1997, S. 172, ähnlich S. 199; vgl. die dort jeweils zitierten Belege aus Werken Troeltschs.

in der Gegenwart „nicht mehr das Individuum beliebig religiöse Kräfte und Gedanken hervorbringen kann“ (ebd.) Doch ändert diese Feststellung Troeltschs nichts daran, daß die Aufgabe der Wesensbestimmung und damit die Deutungshoheit über die christliche Tradition in den Händen der historischen „Meister“ oder „lebendig religiösen Deuter der Geschichte“ verbleibt (1903/1913, S. 437). Mitgegeben ist damit immer auch deren prinzipielle Überlegenheit gegenüber der religiös bloß reproduktiven Masse.⁶¹⁰ In der Beziehung zwischen religiösen Genien und der Masse der Gläubigen wird sich mit der ansteigenden Entwicklung der Religion der Abstand „zwischen einer überwiegend produktiven und einer überwiegend reproduktiven Gottesanschauung“ sogar zunehmend vergrößern (1895/96, S. 420f).

- Emotionale und zivilreligiöse Hinderungsgründe für die Entwicklung eines wissenschaftlichen Geistverständnisses in der RGS

Wir können im Kontext der Ergebnisse der vorangegangenen Darstellungen verschiedene Gründe für die Hemmnisse der Entwicklung eines wissenschaftlichen Geistverständnisses der RGS ausmachen. Das Fehlen einer Motivation, das Geistproblem in Gänze als ein theoretisches Problem zu betrachten, erklärt sich zum einen aufgrund von Bindungen an soziale Milieus, die christliche Wertorientierungen vermitteln. Zu nennen sind an erster Stelle berufsständische und kirchliche Sozialmilieus, in denen es zu einer Verquickung von kognitiven und sozialmoralischen Dimensionen kam, so daß das methodisch-kritische Potential der Pneumatologie-Forschungen der RGS nur in normativ verzerrten Ansätzen zur Entfaltung kommen und nicht zur Grundlage weiterreichender religionstheoretischer Schlußfolgerungen werden konnte. Die Verwurzelung der Religionsgeschichtler in den institutionellen Bedingungen der theologischen Fakultäten und Landeskirchen führte zu den beschriebenen Konflikten zwischen wissenschaftlicher und normativer Theologie und förderte das Überleben geistmetaphysischer Erklärungsmodelle. Hinzu kommen als Hemmnisse eines radikalen Nachvollzuges metaphysikkritischer Erkenntnisse noch der Selbstschutz vor institutionellen Repressionen wie der Kirchenzucht (Hübinger 1994, S. 184f) und die Sorge vor der Ausbreitung der Freireligiösen, die man bei allzu bereitwilligem Einschwenken auf eine religionskritische Linie gefördert sah (vgl. Hübinger 1994, S. 310 und die Bemerkungen im entsprechenden Abschnitt).

Die grundsätzliche Geltung des Christentums und das Bekenntnis zu einer übernatürlichen, überweltlichen Gottesexistenz waren für die Religionsgeschichtler keine diskursiven Positionen, die man wahlweise einnehmen oder ablehnen konnte. Man konnte sich den entsprechenden Verhaltensdispositionen und -erwartungen nur durch Verlassen des Systems entziehen – so wie es z. B. freireligiös orientierte evangelische Pastoren getan hatten, die sich auf diese Weise den Raum schufen, die Rückführung göttlichen Geistes auf menschliches Bewußtsein, bzw. menschliche Bewußtseinskreativität mitzuvertreten. Die Bindung an ein religiöses Milieu hat emotionale Gründe. Wir können das Festhalten an pneumatologischen Elementen der religionsgeschichtlichen Theologie nur verstehen, wenn wir nachvollziehen, von welcher existentieller Bedeutung diese Elemente für das Selbstverständnis von Theologen sein konnten.⁶¹¹ Erst recht gilt dies natürlich für konservative Theologen. Dies ist ein Aspekt des Problems der Nachrangigkeit von Thematisierungen basaler Selbstreferenz als individueller Geistbeziehung gegenüber gruppenbezogener Selbstbeziehung. Aus dem supranaturalistischen Prinzip des ordnungsbildenden Wirkens des heiligen Geistes kann die Freiheit gewonnen werden, sich über faktische Bindungen hinwegzusetzen und auf diese Weise andere Selbstverständnisse zu überbieten. Die Position des Kulturprotestantismus der

⁶¹⁰ Vgl. z. B. 1912 (1902), S. 76. Zum Problem: Witsch 1997, S. 78f, 113f, 118, 171.

⁶¹¹ Ich beziehe mich bei dieser Feststellung auf Graf 2004, S. 109, kehre allerdings dessen Argumentation um.

Religionsgeschichtler bewegt sich in der Mitte zwischen solchen existentiell wichtigen supranaturalistischen Geistverständnissen und religionskritischen Radikalismen.

Zum anderen erklärt die institutionelle Bindung der Religionsgeschichtler an das Christentum allein noch nicht, warum das Geist(wesen)problem von ihnen nicht ausschließlich als Theorieproblem gesehen werden konnte. Im Hintergrund standen weitreichendere kulturelle Bewußtseinsformprägungen bürgerlicher Intellektueller. Ich kann mich hier auf das im vorigen Abschnitt zu zivilreligiösen Motiven Gesagte berufen: Theologen und anderen Intellektuellen ging es je auf ihre Weise um den Zusammenhalt der Gesellschaft. Folge war die Produktion neuer vornehmlich *zivilreligiöser* Metaphysiken. In diesen über die berufsständischen und konfessionellen Verwurzelungen noch hinausgehenden Bindungen ist ein weiterer Grund dafür zu suchen, der eine rein theoretische Betrachtung des Geist(wesen)problems verunmöglichte. Man besaß zwar die theoretischen Mittel hierzu, setzte sie aber nur bedingt ein.

So spielen z. B. auch bei Troeltsch sozio-emotive Gründe eine entscheidende Rolle bei seinem Beharren auf der Feststellung, der menschliche Geist sei eine aus der Natur unableitbare selbständige Kraft und stehe in Wechselbeziehung mit übernatürlichen Größen. Troeltsch ist die Wandlung von einer idealistischen zu einer überwiegend naturalistischen Weltanschauung der Bevölkerungsmehrheiten bewußt (vgl. GS II, S. 2, 5f). Angesichts dieses dramatischen Mentalitätswandels auch weiterhin „über, hinter oder in den Dingen etwas Geistiges oder Geistähnliches als Kern und Wesen“ der Wirklichkeit zu suchen (ebd. 6), könne wie ein Überbleibsel einer überholten Weltanschauung angesehen werden. Aber dieses Beharren, geistige Erscheinungen eben *nicht* „als gesetzmäßig entstehende und vergehende Wandlungsformen des Stoffes“ verstehen zu wollen, war nicht allein erkenntnistheoretisch motiviert, entscheidend waren letztlich *Wertfragen*: „Es ist selbstverständlich, daß ... mit dem selbständigen Wert des Geistes auch alle christliche Sittlichkeit und Frömmigkeit verschwinden muß“ (1894, S. 242). Aus einem Epiphänomen ‘Geist’ kann eben eine auf gesellschaftlicher Ebene integrationsfähige Moral nicht erwachsen (vgl. ebd. S. 263) – so die Argumentationslogik. Auch der Positivismus, der die Unterscheidung von Geist und Materie anerkennt, aber die Vermittlung der Geistesinhalte ausschließlich durch die sinnliche Wahrnehmung annimmt, stellt für Troeltsch keine wirkliche Alternative zum Materialismus dar.⁶¹² Denn eine Ethik muß sich gerade auf Inhalte stützen, die von sinnlicher Wahrnehmung unabhängig sind.

Im Kontext der impliziten oder expliziten Geistverständnisse trifft man also, bedingt durch emotionale Gründe, auf unterschiedliche Reflexionsniveaus im Umgang mit Geist. Es wäre allerdings verfehlt, der liberalen Theologie einseitig ein niedrigeres Reflexionsniveau z. B. im Vergleich mit positivistischen Theoretikern zuzuordnen. Die Diskrepanz zwischen den Reflexionsniveaus geht quer durch alle ‘Lager’. Die Übergänge zwischen idealistischen und positivistischen Denkstilen waren in dieser Hinsicht fließend.⁶¹³ So stoßen wir trotz unterschiedlicher Haltungen in religionskritischen Fragestellungen auf gemeinsame sozialreligiöse und sozialmoralische Bindungen in den verschiedenen ‘Lagern’.

Das sozialmoralische Grundanliegen der gesellschaftlichen Integration durch geistige Werte bestimmt auch das kulturprotestantische Verhältnis zum ‘modernen’ Spiritualismus.

⁶¹² Vgl. *Moderner Halbmaterialismus*, in: ChW 11 (1897), S. 98-103; 157-162, hier 160: „Wo der Geist an selbständige, nicht erst aus der äußeren Erfahrung abgeleitete Inhalte nicht mehr zu glauben wagt, da nützt alle Anerkennung der Selbständigkeit des Geistes an und für sich nichts.“

⁶¹³ Vgl. Hübinger 1997, S. 12: „Das Spannungsfeld positivistischer und idealistischer Denkstile wird um 1900 keineswegs nur durch eindeutige erkenntnistheoretische Frontlinien oder klare Antithesen bestimmt. Vorherrschend sind gerade komplexe interdisziplinäre Konfigurationen, vielfältige Brückenschläge zwischen den „zwei Kulturen“, die Verknüpfung des Heterogenen zu neuen Synthesen.“ So ist „keine säuberliche Zuordnung von Denkstilen zu Idealismus und Positivismus“ möglich.

Die Distanzierung der meisten einflußreichen Kulturprotestanten von Kalthoff und anderen Freireligiösen hängt mit deren polarisierender Wirkung innerhalb des Protestantismus zusammen, die dem eigenen Wunsch nach kulturnationaler Integration *aller* Bürger entgegenwirkte (vgl. Hübinger 1994, S. 88). Ebendiese Befürchtungen vor 'Verwirrungen und Desintegration' verband der Kulturprotestantismus auch mit den Namen Haeckel und Nietzsche. Adolf Hasenclever, Freiburger Dekan und Mitglied im Deutschen Protestantenverein, spricht „von der Überschätzung des Intellektualismus in der modernen Bildung. ... Dazu kommt bei jungen Leuten die Verwirrung, welche die halb oder gar nicht verdaute Nietzschesche Philosophie oder ein Buch wie Haeckels Welträtsel in den Köpfen wie in den Gemütern anrichtet“ (zit. n. Hübinger 1994, S. 230). Von einer Aufgeschlossenheit des Kulturprotestantismus gegenüber den zeitgenössischen Naturwissenschaften kann nicht die Rede sein. „Ihr allgemeiner Bildungswert wurde erheblich in Zweifel gezogen. Unter den Schlagworten 'Materialismus' und 'Monismus' wurde naturwissenschaftliche Bildung sogar als schädlich für die Gesamtbildung der Persönlichkeit betrachtet“ (Hübinger 1994, S. 180). Über Nietzsche fällt das kulturprotestantische Establishment trotz gewisser positiver Einschätzungen (vgl. ebd.) im Ganzen ein vernichtendes Urteil – ohne seinem Atheismus kognitiv gewachsen zu sein (vgl. dazu Pannenberg 1967 [1963], S. 355-356); es gilt im Hinblick auf den kognitiven Niveauvergleich das schon oben im Falle Feuerbachs Gesagte.⁶¹⁴ Seine Kultur- und Religionskritik dient als Beispiel zur Illustrierung kultureller Dekadenzerscheinungen. Er sei „der große Individualist, der Hasser der sozialen Idee“ gewesen, in seiner Folge seien Individualitäts- und Sozialprinzip moderner Gesellschaften nicht mehr vermittelbar.⁶¹⁵ Die Bruchstelle zwischen freireligiösem und (noch) kirchlich-kulturprotestantischem Milieu markiert also typischerweise die rein innerweltliche Programmatik monistischer Theologien (vgl. z. B. Hübinger 1994, S. 281) in der Verbindung mit einem modernitäts- und traditionskritischen Individualismus im Gefolge Nietzsches (vgl. ebd. S. 181, 282f), des 'Kämpfers gegen seine Zeit'. Ähnlich fielen auch die Urteile über Feuerbach aus, der der Überzeugung war, daß die christliche Religion ihre Funktion einer sozialen Integrationskraft unumkehrbar verloren habe (Weckwerth 2002, S. 13). Auch publizistisch ließ sich eine deutliche Grenze zwischen den Milieus feststellen. Sie verlief zwischen den Verlagen Mohr-Siebeck und Eugen Diederichs. Der Mohr-Siebeck-Verlag galt als repräsentativer Verlag der liberalen Theologie, in dem auch namhafte Religionsgeschichtler wie Troeltsch und Deißmann veröffentlichten. Die RGG, das große Kompendium der Religionsgeschichtlichen Schule, war eines der ambitioniertesten Verlagsprojekte. In diesem Verlag, der eine innere Reform kirchlicher Institutionen im Sinne liberal-bürgerlicher Vergesellschaftung förderte, konnte ein Autor wie Kalthoff als Mitarbeiter der RGG natürlich nicht Fuß fassen (vgl. Hübinger 1994, S. 199, Fußn. 23), während derselbe Autor bei Diederichs, der die Demontage kirchlicher Institutionen und des traditionellen Christentums betrieb, publizistischen Raum fand. Die Grenzziehung zu einem vom Kulturprotestantismus noch tolerierten spirituellen Individualismus entschied sich an der Frage von dessen Kultur- und Gesellschaftsfreundlichkeit. Vergleichbare Einstellungen, wonach Religion sozialmoralisch unentbehrliche kulturelle Integrationsfunktion besitze, finden sich nicht nur in der Theologie, sondern ebenso in der Kulturphilosophie. Auch hier trifft man auf die Befürchtung, daß die modernitätskritische Individualmoral mehr zersetzendes als vergesellschaftendes Potential berge. Auch deswegen war man letztendlich nicht bereit, die traditionellen Bezüge des Geistbegriffes als bloßes Theorieproblem zu werten. Aus dieser Haltung erklärt sich letztlich

⁶¹⁴ Vgl. Pannenberg 1967 [1963], S. 353: „Nietzsche verpflanzte die Feuerbachsche Religionstheorie auf den Boden seiner Metaphysik des Willens zur Macht. Auf die enge Verbindung Nietzsches zu Feuerbach verweist Ernst Benz (*Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, 1956, 158ff).“

⁶¹⁵ Aus einer Rezension zu einer Vortragsreihe Kalthoffs über Nietzsche, zit. n. Hübinger 1994, S. 181, Fußn. 82.

auch der Kontrast zwischen der Absage liberaler Theologen an manche traditionelle Werte und dem allgemeinen kulturprotestantischen Wertkonservatismus.⁶¹⁶ Man glaubte nicht an säkulare Alternativen wie den Materialismus (vgl. Hübinger 1994, S. 205) und postulierte ein gesamtgesellschaftliches Bedürfnis nach Religion.⁶¹⁷ Auch bei positivistischen Soziologen wie Durkheim finden wir die Sorge um die gesellschaftliche Integration. Er schließt an Integrationsmodelle an, die historisch mit dem Vorstellungs- und Modellensemble 'Geist' verknüpft waren. Bei den Religionsgeschichtlern überlagern sich zivilreligiöse Prämissen und christliche Vorverständnisse.

Bei gemeinsamen Integrationsinteressen standen auf der einen Seite „kulturreformerische Wertintegrationskonzepte, in denen der Ausgriff in eine bessere Zukunft und eine regressive Beschwörung bergender Vergangenheit eng verknüpft sind“ und auf der anderen Seite positivistische Planungsutopien. „In allen europäischen Gesellschaften erhoben Kulturwissenschaftler um 1900 den Anspruch, durch wissenschaftlich begründete Kulturwerte zur inneren Einheit der Nation beitragen ... zu können“ (Hübinger 1997, S. 14, vgl. S. 17). Gegenseitige Vorwürfe, die besonders 'Idealisten' und 'Positivisten' erhoben (z. B. die antikirchlichen und antichristlichen Ausfälle der Monisten um Ernst Haeckel einerseits und andererseits die Titulation Haeckels zusammen mit Nietzsche und Marx als das „zerstörerische Dreigestirn der abendländischen Kultur“ durch die Liberalen) dürfen dabei nicht als Belege für wirkliche Differenzen in der hier angesprochenen Sache gewertet werden; sie haben eine starke polemische Dimension und gehören zur Stereotypenbildung des Kulturkampfes um 1900.⁶¹⁸ Die wirkliche Zivilisationskritik wird sowohl von den Positivisten als auch von den Liberalen als bedenklich eingestuft.

Maßstab für die Wertung des Umgangs mit Geist(wesen)vorstellungen in Hinsicht auf die zivilisationskritischen Bewegungen und das Problem des Supranaturalismus gleichermaßen ist das (unterstellte) Verhältnis der jeweiligen Trägergruppen zur Frage der gesellschaftlichen Integration. Kritische Bewegungen konnten dieser Frage eher indifferent gegenüberstehen. Man lehnte die bestehende Ordnung ja ab. Ein Kult, der auf supranaturalistischen Prämissen fußt, konnte aber ebenso als gesellschaftlich desintegrativ empfunden werden, mit der Begründung, er sei nicht auf die für die Gesellschaftsintegration besonders wichtigen Bildungseliten zugeschnitten. Bousset entschied sich daher für den Verzicht auf den Kultus und historische Glaubensbegründungen: „Die Anbetung dieses Menschen [Jesus, TA] im Kult als Gott gehöre nicht zu den ewigen Notwendigkeiten des religiösen Lebens und müsse daher klar von der notwendigen Sammlung um Jesus als anerkannter Begründer unserer Religion unterschieden werden“ (zit. n. Lüdemann 1996, S. 220). Bousset fordert einen Kult, der ohne Verehrung Christi als Gott auskommt.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Hübinger 1994, S. 259, Fußn. 42; vgl. allg. z. B. Mommsen 1997, S. 36ff; Hübinger 1994, S. 13ff: gedämpfter Modernismus; Hübinger 1994, S. 22: Stellung zwischen Moderne und Tradition; man kann ergänzen: zwischen traditioneller und moderner Zivilreligion.

⁶¹⁷ So forderte Gunkel, der hier stellvertretend für alle Religionsgeschichtler genannt sei, in einem „Notschrei“ nach allgemeinverständlichen theologischen Arbeiten: „Wollte Gott, ich hätte eine Stimme, die an die Herzen und Gewissen der theologischen Forscher dringt, so wollte ich Tag und Nacht nichts Anderes rufen, als dies. Vergeßt nicht eure heilige Pflicht an eurem Volk! Schreibt für die Gebildeten! ... redet über *Religion*! Denkt an die *Hauptsache*! Unser Volk dürstet nach euren Worten über die *Religion* und ihre *Geschichte*! Seid ja nicht zu ängstlich und glaubt ja nicht, das, was ihr erkannt habt, dem Laien verschweigen zu müssen! ... Jetzt ist es noch Zeit. Bald ist es zu spät“ (zit. nach Özen in: Lüdemann (Hg.) 1996, S. 61, auch abgedruckt in: Klatt 1969, S. 85).

⁶¹⁸ Vgl. dazu die Beiträge in Hübinger 1997, bes. S. 246ff; zu tatsächlichen Differenzen im Hinblick auf das jeweilige Geistverständnis siehe die entsprechenden Abschnitte.

⁶¹⁹ Vgl. auch die Position von Max Fischer, Vorstandsmitglied im Protestantenverein und Herausgeber des Protestantenblattes auf dem Protestantentag 1904. Dazu Hübinger 1994, S. 184f: Jesus kann als Religionsstifter anerkannt werden, aber nicht als „Gegenstand der Anbetung“ (Zitat Fußn. 95).

9. Der „Geist des Kapitalismus“

Die berühmte These Max Webers vom Zusammenhang der protestantischen Ethik mit dem „Geist des Kapitalismus“ ist ein Beleg dafür, wie sich um 1900 Geist und Wirtschaft in Beziehung setzten ließen. Unzweifelhaft war es auch die Frage nach der potentiellen Kraft des (nicht bloß metaphorisch verstandenen) christlichen Geistes, die Weber zu seiner Forschung motivierte (vgl. Radkau 2005, S. 317). Er spricht immerhin von einer „Art spiritualistischer Konstruktion der modernen Wirtschaft“.⁶²⁰ Andererseits hatte bei ihm ein eventueller persönlicher Glaube (vgl. ebd., S. 806-808 u. ö.) an die Wirklichkeit eines metaempirischen Geistes keinen Einfluß auf seine wissenschaftlichen Analysen oder die Konzeption seiner Religions-Systematik. Er kennt keine Unterscheidung zwischen Glaubensdogmatik und historischer Forschung. In diesem Punkt unterscheidet er sich markant von den Systementwürfen wissenschaftlicher Theologen wie Troeltsch. Wenn er also den ‘Geist des Kapitalismus’ thematisiert, so steht hinter diesem Begriff eine soziologische Konzeption von ‘Geist’, die sich nicht in den Dienst der Theologie nehmen läßt.

Genaugenommen sieht Weber seine Analyse des ‘Geistes des Kapitalismus’ aus dem Jahre 1904/05⁶²¹ als die historische Erforschung eines längst vergangenen Zustandes, denn „heute ... fehlt regelmäßig eine Beziehung der Lebensführung auf religiöse Ausgangspunkte“ (S. 54). Immer noch braucht die kapitalistische Wirtschaftsordnung die „Hingabe an den ‘Beruf’ des Geldverdienens“ (S. 55). Doch hat sie es „heute ... nicht mehr nötig, sich von der Billigung irgendwelcher religiöser Potenzen tragen zu lassen und empfindet die Beeinflussung des Wirtschaftslebens durch die kirchlichen Normen, soweit sie überhaupt noch fühlbar ist, ebenso als Hemmnis, wie dessen staatliche Reglementierung“ (S. 56). Gleichwohl haftet dem modernen ökonomischen Rationalismus ein irrationales Moment an, wenn nämlich auf den Genuß der Früchte wirtschaftlichen Erfolges verzichtet wird und das Arbeiten zum zwanghaften Handeln, zum Wert um seiner selbst willen wird. Die Wurzeln dieses Moments des modernen Kapitalismus liegen für Weber 1904/05 nicht etwa „im Zerfall religiöser Bindungen, sondern ganz im Gegenteil in religiöser Leidenschaft“⁶²², im *religiösen Irrationalismus* der Lehren Calvins und vergleichbarer protestantischer Gruppierungen (nicht aber des Luthertums; vgl. S. 91f), der „als das einzige Mittel, Gott wohlgefällig zu leben, nicht eine Ueberbietung der inner-weltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sie sich aus der Lebenseinstellung des einzelnen ergeben, die dadurch eben sein ‘Beruf’ wird“ (S. 69, vgl. S. 54, 62, 69ff, 79ff, 84). Die These der Studie lautet also, daß „einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes ..., die rationale Lebensführung auf Grundlage der *Berufsidee* ..., aus dem Geist der *christlichen Askese*“ geboren worden ist (S. 202).

Es ergeben sich hier Beziehungen zu dem, was oben zur Verlagerung des religiösen Geistes von heiligen Handlungen und Werken der mönchischen Askese in die Familie und den Beruf als einer Leistung der Reformationsepoche gesagt wurde. Der „religionsgeschichtliche Prozeß der *Entzauberung* der Welt“ hat für Weber durch den

⁶²⁰ Zit. n. Radkau 2005, S. 316. Zur Beziehung des Weberschen Konzeptes zur Theologie und Religionswissenschaft vgl. Wilhelm Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1996, S. 50-71 (*Die „spiritualistische“ Grundlegung der „verstehenden Soziologie“: Ernst Troeltsch, Weber und William James’ „Varieties of religious experience“*).

⁶²¹ Zitiert wird im folgenden nach der UTB-Ausgabe: Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988(9), S. 1-206.

⁶²² So Radkau 2005, S. 324. Vgl. dazu das Kapitel ebd., S. 316-350, welches eine vorzügliche Analyse der *Protestantischen Ethik* bietet; zum Problem bes. S. 330f.

„absolute[n] Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils“, wie er im Calvinismus im Gegensatz zum Luthertum konsequent vollzogen wurde, seine entscheidende Wendung genommen (S. 94). Das Resultat dieser Abkehr von allen Praktiken der magischen Heilssuche sei das Prinzip der von Gott vorherbestimmten persönlichen ‘Gnadenwahl’ (Prädestination), die sich eben nur im nüchternen Alltag der natürlichen (‘entzauberten’) Welt, im dauerhaften, durch konsequente systematische Lebensführung erzielten beruflichen Erfolg, bestätige (S. 89f, 102ff) und zu einem Ethos verpflichte, wonach der erfolgreich Wirtschaftende „nur Verwalter der durch Gottes Gnade ihm zugewendeten Güter“ ist, was deren Verwendung zum „eigenen Genuß“ grundsätzlich ausschließt (S. 189) und im Gegenteil „den Gütererwerb von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik“ befreit (S. 190, vgl. 191ff). Aufgrund der Notwendigkeit, sich selbst seiner Erwählung gewiß werden zu müssen (da ja die magische oder prophetische Vermittlung der Gewißheit wegfällt), bekommt der kapitalistisch transformierte religiöse Geist eine selbstreferentielle Struktur in Form systematischer Selbstreflexion als Anleitung zur methodischen Lebensführung (S. 111, 115 u. ö.). Sie ersetzt als eine selbstreflexive Sinnkonstruktion quasi die Inspiration oder das mystische Gefühl (das Gefühl der ‘Einwohnung des Geistes’) anderer Konzeptionen (wie den Pneumatismus der Täuferbewegungen; vgl. S. 153ff) und sie ersetzt auch die außerhalb der Welt in religiösen Gemeinschaften ausgeübten spirituellen Exerzitien eines heiligen Ignatius durch weltliche Berufs-Askese, bzw. ein Arbeits- und Lebensethos (S. 116). Doch ist der Geist der rationalen Lebensführung calvinistischer Kapitalisten – wie gesagt – nach Weber selbst nicht rational, sondern bleibt auf die Transzendenz der zukünftigen Erlösung bezogen. Reichtum oder besser: der gottgefällig lebende Reiche wird auf diese Weise als die sichtbare mediale Verkörperung des göttlichen Geistes in der Welt deutbar. Geblieben sei in der modernen Wirtschaft indes vom ursprünglich religiösen Geist nur noch „ein stahlhartes Gehäuse“ (S. 203).

Ob und wie gut sich die Weber-These empirisch-historisch belegen läßt, ist hier nicht zu prüfen.⁶²³ Hingewiesen sei aber auf die Einschränkungen, die er selbst trifft, um sich gegen eine Lesart seiner Studie abzugrenzen, wonach „der ‘kapitalistische Geist’ ... *nur* als Ausfluß bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen *können* oder wohl gar: daß der Kapitalismus als *Wirtschaftssystem* ein Erzeugnis der Reformation sei“ (S. 83, vgl. 205f). Es geht Weber also, wenn er den Geistbegriff in mehr als metaphorischem Sinn verwendet, nicht darum, gegen die materialistische Reduktion des Geistes als ‘Überbau’ der materiellen ‘Basis’ anzuschreiben, sondern vielmehr um die historische Feststellung, „ob und wieweit religiöse Einflüsse bei der qualitativen Prägung und der quantitativen Expansion jenes ‘Geistes’ über die Welt hin *mit* beteiligt gewesen sind und welche konkreten *Seiten* der auf kapitalistischer Basis ruhenden *Kultur* auf sie zurückgehen“ (ebd.; vgl. Radkau 2005, S. 316f).

Zum Abschluß eine exemplarische Skizze zur Topographie des Geistes um 1900, die die meisten der oben dargestellten Aspekte alternativer Spiritualität zusammenfassend darstellt.

⁶²³ Vgl. dazu z. B. Radkau 2005, S. 180: „Ob die Protestantische Ethik einer empirischen Überprüfung standhält, war schon zu Webers Zeit zweifelhaft...“ Vgl. ebd. S. 330, Fußn. 264; S. 332, 334 u. ö. Vgl. zum Diskussionsstand auch Treiber/Steinert 2005.

10. Die Verwirklichung von Ansätzen spirituellen Denkens in kommunitären Lebensformen: „Zu den ewigen Höhen des Geistes empor“

Ein Fokus verschiedener Aspekte der alternativen Spiritualität um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert waren Intellektuellen-Landkommunen und Künstlerkolonien. Ein Beispiel dieser Lebensform war die Künstlerkommune 'Neue Gemeinschaft' in ihrem Friedrichshagener Umfeld (gegründet 1900, zunächst ansässig in Berlin Schlachtensee, später Friedrichshagen bei Berlin).⁶²⁴ Ihre Bedeutung lag nicht so sehr in ihrer Mitgliederzahl, wohl aber in ihrem publizistischen Einfluß und dem öffentlichen Interesse, welches ihr entgegengebracht wurde. Hier sammelten sich Gebildete mit freireligiösen, kunstreligiösen, sozialutopischen, sozialaristokratischen und neumystischen Ansichten, die in den konventionellen Formen des Zusammenlebens, wie sie im Wilhelminischen Deutschland möglich waren, die spirituellen Grundlagen vermißten. Die bekanntesten Mitglieder der Neuen Gemeinschaft waren die Literaturkritiker und Dichter Heinrich und Julius Hart, Gustav Landauer, Felix Hollaender, der Theosoph, Maler und Illustrator lebensreformerisch-völkischer Literatur Hugo Höppener (Fidus) und der Dichter Peter Hille. Kontakte zur Gemeinschaft pflegten der junge Martin Buber, Erich Mühsam, Henry van de Velde, Else Lasker-Schüler, der schwedische Schriftsteller Ola Hanson (der durch enthusiastische Artikel in deutschen Zeitschriften für die Popularität Friedrich Nietzsches in der Alternativszene gesorgt hatte), der oben bereits erwähnte Stanislaw Przybyszewski und viele andere. In Friedrichshagen war man eingewoben in ein dichtes Beziehungsnetz von Künstlern, die sich dort bereits vor der Gemeinschaftsgründung angesiedelt und den Ort zu einer Künstlerkolonie, einem Worpswede der Literatur, gemacht hatten. Hier siedelten seit den 1890er Jahren die kulturpolitischen Aktivisten und Schriftsteller Wilhelm Bölsche und Bruno Wille, phasenweise Gerhart Hauptmann, Lou Andreas-Salome, Paula und Richard Dehmel, August Strindberg und Frank Wedekind. In dieser Zeit bestand ein enges Verhältnis zwischen Bölsche, Wille und den Harts, die in den neunziger Jahren ebenfalls in Friedrichshagen wohnten. Der Verleger Eugen Diederichs machte seine ersten verlegerischen Erfolge mit den Friedrichshagenern. Wilhelm Bölsche war sein wichtigster Autor. Um 1900 war Friedrichshagen gleichsam ein Hauptort in der deutschen Topographie des Geistes. Für den Dramatiker Max Halbe war Friedrichshagen „kaum noch eine Ortsbezeichnung“, sondern „ein Zustand, eine Geistesverfassung“.

In Friedrichshagen kam es zur Bildung eines Künstlerkreises in kritischer Distanz zur Gesellschaft und mit Zügen einer intellektuellen Subkultur. Hier interessieren diejenigen Aspekte dieser „Vorstadt-Boheme“, die sie als Fokus geistiger Strömungen um 1900 ausweisen. Friedrichshagen deckt das gesamte Spektrum der alternativen Spiritualität dieser Zeit ab: Als spirituelle Subkultur, ja antibürgerliche Gegenkultur, weist sich der Friedrichshagener Kreis durch die Rezeption eines nietzscheanischen amoralischen Kulturideals aus. Gegen das bürgerliche Vorurteil, nach dem Körperlichkeit und Emotionalität der rationalen Kontrolle zu unterstellen seien, damit es nicht zum Verlust der Selbstbeherrschung komme, suchte man nach dem Vorbild der dionysischen Ekstase den Zwängen der zivilisierten Welt zu entkommen und gleichzeitig das Moralempfinden der Bürger vor den Kopf stoßen, welches allerdings in den Inszenierungen lebensbejahender, den

⁶²⁴ Zum Folgenden vgl. Ulrich Linse, (Hg.); *Zurück, o Mensch zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890-1933*, München 1983, S. 62-88 und zum Friedrichshagener Milieu insgesamt: Rolf Kauffeldt/Gertrude Ceppl-Kaufmann, *Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis*, ohne Verlagsort 1994. Zu den Beziehungen zwischen Schriftstellern, Künstlern, Anarchisten und anderen Intellektuellen im Berlin der 90er Jahre und der frühen Jahre des 20. Jahrhunderts siehe weiterhin Janos Frey, *Literatur zwischen Betrieb und Einsamkeit* und Ulrich Linse, *Individualanarchisten, Syndikalisten, Bohemiens*; in: *Berlin um 1900*, Ausstellungskatalog, Akademie der Künste, Berlin 1984, S. 328-37, 442-45.

„Geist der Schwere“ überwindender und diesseitiger Dionysosfeste schlicht exzessive Saufgelage erblickte.⁶²⁵

Eine selten wahrgenommene Erscheinung ist die Offenheit des Friedrichshagener Kreises für den Okkultismus und Spiritismus. Spiritistische Sitzungen mit automatischem Schreiben und Tischerücken im Kreise der Brüder Hart, Wilhelm Bölsche und Bruno Wille sind bezeugt, ebenso wie Kontakte zum bekannten Trance-Medium Valeska Töpfer (vgl. Kauffeldt/Cepl-Kaufmann 1994, S. 56f). Ein Scherzgedicht der Kinderbuchautorin Paula Dehmel legt Zeugnis von diesem, allerdings auf das Private beschränkten und daher esoterischen Phänomen, ab.⁶²⁶ Nach außen nahm man im Friedrichshagener Kreis eine kritische Einstellung gegenüber dem Spiritismus ein. (So Wilhelm Bölsche 1891 in seinem Werk *Die Mittagsgöttin. Ein Roman aus dem Geisteskampfe der Gegenwart*). Anders als in ähnlichen von Sawicki geschilderten Fällen der bürgerlichen Spiritismus-Rezeption scheint hier nach außen hin ein gewisses Peinlichkeitsmoment vorzuliegen. Gegen alles Bohemehafte der eigenen Existenz betonte man doch seine Bürgerlichkeit.

Offen bekannte man sich im Gegensatz zu spiritistischen Experimenten zur intellektuell anspruchsvolleren Theosophie. Der Maler Fidus war ein Hauptrepräsentant der Theosophie in Friedrichshagen. Einer der Mentoren des „Jugendstil-Hippies“ war Wilhelm Hübbschleiden, der 1894 in Berlin die deutsche Sektion der Theosophischen Gesellschaft gegründet hatte (s. o.). Erich Mühsam erinnert sich an Fidus: „Gleichzeitig mit mir war Fidus nach Friedrichshagen gezogen. Er hatte ein Haus gemietet, in dem es ‘umgehen sollte’. Fidus glaubte fest an okkulte Vorgänge und sein Eifer, einen Spuk zu erleben, hatte ihn veranlaßt gerade dieses Haus zu beziehen“.⁶²⁷ Fidus begreift sich als hellstichtiger theosophischer Künstler, dem es durch astrales Schauen gelingt, sich aus materialistischem Höhlenmenschendasein zu befreien.⁶²⁸ Die Bildsymbolik seiner Werke der neunziger Jahre greift theosophische Motive auf, wie die Hinwendung zum Kosmischen, den Astral-, Sonnen- und Lichtkult. In den Tempelentwürfen dieser Zeit schafft er der theosophischen Vorstellungswelt architektonischen Ausdruck. Auch durch Vermittlung Rudolf Steiners floß theosophisches Gedankengut in Friedrichshagen ein, obwohl Steiner sonst eher Distanz zum Friedrichshagener Kreis pflegte. Engere Beziehungen zu Bölsche und Wille ergaben sich nach Gründung der Freien Hochschule (der ersten deutschen Volkshochschule) und des freigeistigen Giordano Bruno-Bundes im Jahr 1900. Steiner war an beiden Institutionen beteiligt. 1902 hält er im Bruno-Bund einen Vortrag über *Monismus und Theosophie*. Sein Konzept einer Hochschule für spirituelle Wissenschaft, welches die Volksbildung auf eine geistige Grundlage stellen und eine Alternative zur Beeinflussung der Arbeiterschaft durch den Materialismus und Sozialismus bieten wollte, hatte eine seiner Quellen im Friedrichshagener Volksbildungskonzept. Die spezifische Spiritualität des Steinerschen Pädagogikkonzeptes floß aber ebenso aus antiklerikaler Freigeistigkeit (ihr Hauptfeind war in Friedrichshagen der preußische Protestantismus mit seiner Nähe zum Staat sowie die Zensur und Bildungsbeschränkungen in Preußen; vgl. Kauffeldt/Cepl-Kaufmann 1994, S. 139f) und aus

⁶²⁵ Zu diesem dionysischen Aspekt der schwärmerischen Religiosität in Friedrichshagen vgl. Kauffeldt/Cepl-Kaufmann 1994, S. 107, 306f.

⁶²⁶ „Willy Bölsche hat’s verewigt/, Richard Dehmel war beneblig/ und der Schnaps von seltner Art/ stifteten die Brüder Hart./ Doch es war (verzeiht) jemein:/ keiner wollt’ ein Medium sein/ wie auch Julius streicht und drückt./ Heinemann bleibt unverzückt./ auch Adelen unberührt/ kriegt er nicht hypnotisiert./ Alles ist nun mißgestimmt/ schleunigst jeder Abschied nimmt./ Doctors sowieso schon gehen/ Heinrich phantasiert von Flöhen/ dies elegische Poemel/ traurig tief ich/ schrieb’s im Nachthemd/ Paula Dehmel“, (aus dem Gästebuch des Ehepaars Richard und Paula Dehmel, 22.6.1890, zit. n. Kauffeldt/Cepl-Kaufmann 1994, S. 59).

⁶²⁷ *Namen und Menschen. Unpolitische Erinnerungen*, Berlin 1977, S. 46f.

⁶²⁸ Vgl. Jost Hermann, *Meister Fidus. Vom Jugendstil-Hippie zum Germanenschwärmer*, in: ders., *Der Schein des schönen Lebens. Studien zur Jahrhundertwende*, Frankfurt a. M. 1972, S. 55-127.

dem Antimaterialismus. Dazu kamen noch Anregungen aus der Volksbühnenbewegung, in die Steiner schon in den 1890er Jahren involviert war (dazu sogleich).

In den neunziger Jahren wurde Friedrichshagen eine wichtige Keimzelle des Monismus und der Freireligiösen Bewegung in Deutschland. Wille und Bölsche waren Protagonisten der Lehren Ernst Haeckels. Wille wurde Sprecher der Freireligiösen Gemeinde in Berlin und Herausgeber des Blattes *Der Freidenker*, das unter dem Zeichen des Prometheus erschien. Er widmete sich besonders der Aufgabe, den Einfluß der Kirche auf die Volksbildung einzudämmen und förderte das Recht aller Menschen auf „freie Geistesbildung“. Die Versuche der Einflußnahme der Monisten auf die Arbeiter und Volksschullehrer, von denen in Kreisen der RGS gesprochen wurde, hatten hier einen ihrer Ursprünge. Wegen seiner behördlich verbotenen Lehrtätigkeit in der Berliner Freireligiösen Gemeinde wurde Wille nach Verweigerung einer Bußgeldzahlung sechzig Tage in Beugehaft genommen – u. a. mit der Begründung, als ‘Gottloser’ könne er keinen Religionsunterricht erteilen. Doch stand der preußische Obrigkeitsstaat Ende des 19. Jahrhunderts einer solchen inszenierten Provokation schon recht hilflos gegenüber, so daß diese Episode von den Friedrichshagenern zu einer Blamage für die Behörden umgemünzt werden konnte (ebd. S. 61-66). Willes Wirken als sendungsbewußter Lehrer der Volkes fand seinen Höhepunkt indes in der Gründung der Freien Volksbühne, einem Kulturverein, der es sich zum Ziel gesetzt hatte, für Arbeiter bezahlbare Theateraufführungen anzubieten und der so „auf Geist und Gemüt seiner Mitglieder durch die Kunst veredelnd einwirken und zur Fortentwicklung des Volkes überhaupt beitragen“ wollte, oder mit anderen Worten: damit die „der geistigen Speise nicht minder wie der leiblichen bedürftige große Masse die erhebenden und befreienden Wirkungen der Kunst verspüre“.⁶²⁹ (Dies Projekt wurde von vielen weiteren Friedrichshagenern mitgetragen.) Das Friedrichshagener Bildungskonzept stand also in zweierlei Hinsicht in Relation zu Diskursen des 19. Jahrhunderts über den ‘Geist’: Im Rahmen der freigeistigen Bewegung zielte es in der Tradition Feuerbachs, Stirners und Nietzsches auf die religionskritische Humanisierung transzendenter Geistbegrifflichkeiten. In Bezug auf die Erfahrungen mit dem Materialismus und dem Sozialismus träumten die Friedrichshagener – gegen die Reduzierung des Menschen auf seine materiellen Bedürfnisstrukturen gerichtet – den kulturevolutionären Traum „einer Überwindung der Entfremdung in der modernen Gesellschaft durch Befreiung des menschlichen Geistes“ (ebd. S. 240). Man wollte „die Menschen aus ihrem dumpfen Zustand als Herden- bzw. Maschinenwesen ... erlösen und als Individuen mündig ... machen“ (S. 247), denn „[d]er Materialismus, den die Errungenschaften der Technik, die Fortschritte der Naturerkenntnis bis zur Hypertrophie gesteigert hatten, versagte, wo es die höchsten Bedürfnisse und Sehnsüchte des Geistes zu befriedigen galt“, wie Heinrich Hart sich einmal äußerte (Zit. ebd., S. 249). Ganz auf dieser Linie meinte auch Wille im Rückblick auf das Volksbühnenprojekt: „Der Sozialismus bedeutete mir keine bloße Lösung der Magenfrage, sondern hauptsächlich geistige Kultur“ (Zit. ebd., S. 254).

Auch Bölsche tat sich auf dem Gebiet der Volksbildung hervor. Er pflegte enge Kontakte zu Haeckel und wurde als Verfasser populärer allgemeinverständlicher Schriften über den Monismus „Erfinder“ des Sachbuches in Deutschland. Zusammen gründete man den Bruno-Bund, der eine Vorläuferorganisation des Monistenbundes war. Der Titel eines Vortrags von Wille aus dieser Zeit lautete programmatisch *Materie nie ohne Geist (Vortrag im Giordano Bruno-Bunde zu Berlin gehalten und für den Druck erweitert*, Berlin und Bern 1901). Der monistische Geist heißt bei Wille „Allgeist“ und wird als solcher strikt vom biblischen Geistkonzept unterschieden. „Der Allgeist [ist] ein Ergebnis philosophischer

⁶²⁹ So Wille in einem Aufruf zur Gründung der Neuen Freien Volksbühne und in einem Artikel des *Kunstwart*, zit. n. Kauffeldt/Cepl-Kaufmann, S. 218, 242.

Überlegung; eins mit der Materie, ganz Natürlichkeit, der Inbegriff aller gesetzlichen Ordnung...“ Durch sein Wirken bleibt die „Natur kein Chaos, keine brutale Materie, kein toter Mechanismus, sondern ein lebens- und geistvoller Organismus...“ (S. 24f). Der Monismus erwies sich letzten Endes als die einflußreichste Weltanschauung in Friedrichshagen, auch wenn Fidus und Steiner andere Schwerpunkte setzten. Steiner verband z. B. den Evolutionismus (den Schwerpunkt des Monismus) mit dem stark retrospektiven Moment der Lehre von der Seelenwanderung. Doch wurde andererseits durch den Einfluß des Friedrichshagener Kreises die Verbindung zwischen Monismus und Mystik vorangetrieben.

Heinrich und Julius Hart stehen in besonderem Maße für diese Verbindung. Sie haben sich in ihrer Jugend unter dem Einfluß der Schriften von Feuerbach und Schopenhauer aus einem orthodox-protestantischen Milieu gelöst. Geblieben ist den Brüdern aus dem westfälischen Münster zeit ihres Lebens ein schwärmerisch-mystischer Wesenszug. Sie hatten nach Max Halbe etwas von westfälischen Wiedertäufern, waren „eine sonderbare Mischung von phantastischem Spintisierertum und seherischem, prophetenhaftem Fanatismus“.⁶³⁰ Das Schwärmertum der Harts läßt sich literarisch mühelos verkoppeln mit den Vorfällen aus der Zeit des Aufkommens der Pfingstbewegung um 1907. Daß sich diese spirituelle „Linke“ und die spirituelle „Rechte“ auf einem ästhetischem Niveau zusammenführen lassen, beweist Hauptmanns Schlüsselroman *Der Narr in Christo Emanuel Quint* (1910), in dem das Friedrichshagener geistige Milieu und einige Aspekte der Kasseler Vorfälle verarbeitet werden (vgl. Ribbat 1996, S. 170-173).

Aus diesem geistigen Milieu ist also die Neue Gemeinschaft hervorgegangen. In ihr überlagern sich mehrere Motivationen und Zielvorstellungen. Die wohl wichtigste Zielvorstellung war die lebensformbezogene Ausdifferenzierung ideeller Konzeptionen, womit Ansätze einer Philosophie der Tat wiederaufgenommen wurden.⁶³¹ Wie Heinrich Hart es in einem Selbstzeugnis der Gemeinschaft ausdrückte ging es um den „Beweis ..., daß unsere Weltanschauung keine tote Spekulation vorstellt, sondern fruchttragendes und zeugendes Leben ist, daß unser Glaube keine flackernde Schwärmerei ist, sondern schaffenskräftiger Empordrang ..., daß wir in Wahrheit die Kraft haben, eine neue Menschheit zu sein und eine neue Kultur zu gestalten.“ Diese neue Lebensform sah er als „[e]in Kunstwerk, das nicht aus Worten, Farben, Tönen, sondern aus Menschen komponiert ist, nicht mit Phantasievorstellungen, sondern mit Leben und Wirklichkeit erfüllt ist“.⁶³² Die Gruppe konnte so zur Verkörperung ästhetischer Spiritualität werden. Der Gedanke des Gesamtkunstwerkes war leitend: Man sah die Gemeinschaft als „Orden, der nicht irgendeine Einseitigkeit verfolgen, sondern ethisch-religiös-ästhetisch das ganze Leben zu einem Kunstwerk gestalten sollte“.⁶³³ So handelte es sich bei der Neuen Gemeinschaft um eine Wertegemeinschaft primär intellektueller, emotionaler, ethischer und ästhetischer Art. Neben der monistischen Ausrichtung spielt der Integrationsaspekt in der Konzeption der Gemeinschaft eine wesentliche Rolle. Ziel war die Aufhebung aller Gegensätze, die Integration der „mannigfaltigen wissenschaftlichen und künstlerischen Theorien und Schulen“ und der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Unterschiede, Stände und Parteibildungen“.⁶³⁴

⁶³⁰ Max Halbe, *Jahrhundertwende. Geschichte meines Lebens 1893-1914*, Danzig 1935.

⁶³¹ Daß sich die Gemeinschaft auch 'Orden vom wahren Leben' nannte, läßt auf Anregungen von Nietzsche schließen, der einer der „Hausheiligen“ der Gemeinschaft war. Vgl. zu Nietzsches kommunitären Gedankengut: Hubert Treiber; *Nietzsches „Kloster für freiere Geister“*, in: Antes/Pahnke 1989, S. 117-161.

⁶³² *Unsere erste Ansiedlung*, in: *Neue Gemeinschaft, Mitteilungen an Mitglieder und Gleichgesinnte*, hrsg. von Albert Weidner, 1. Jg. Nr. 2 [1900], S. 2-4, zit. n. Linse 1983, S. 76, 77f.

⁶³³ Heinrich Hart, Peter Hille, *Die Neue Gemeinschaft: Ein „Orden vom wahren Leben“*, Berlin 1904, S. 66.

⁶³⁴ Heinrich Hart, *Vom höchsten Wissen*, Leipzig 1900, S. 15.

Im Hintergrund der Gründung solcher Landkommunen standen Krisenerfahrungen in der industrialisierten Gesellschaft des Wilhelminismus. Der zeitgeschichtliche Rahmen (die Vor- und Nachgeschichte des Friedrichshagener Projektes) offenbart, daß es sich dabei soziokulturell betrachtet um eine Antwort auf die Bedrohung des bildungsbürgerlichen Führungsstatus von Intellektuellen und damit um einen Teilaspekt der Gebildeten-Revolte gegen die emporstrebende Sozialdemokratie und das neue Bürgertum handelte (s. o.). Wie die Freireligiösen versprachen sich diese Intellektuellen zunächst von einer Zusammenarbeit mit den Sozialdemokraten die Rückeroberung ihrer alten bildungsbürgerlichen Führungsrolle und neuen Einfluß bei den Massen. Mit dem sicher geglaubten Sieg der Arbeiterpartei wollte man wieder an die Spitze der Gesellschaft kommen. Auch im Fall der Friedrichshagener endete dieser Versuch mit einer Absage der Sozialdemokraten in den frühen neunziger Jahren. Nach dem Weltkrieg wiederholte sich dieses Muster noch einmal in der 'konservativen Revolution' der Künstler und Intellektuellen.⁶³⁵ Die Niederlage und die Novemberrevolution wirkten wie ein Verstärker geistrevolutionärer Tendenzen. Der Ausgang der Revolution wurde als das entscheidende Faktum für den bildungsbürgerlichen Führungsanspruch gesehen. Den nah geglaubten Erfolg der Novemberrevolution interpretierte man als Sieg des Materialismus der Arbeiterklasse, als drohenden Kulturverlust und den unwiderruflichen Verlust der eigenen geistesaristokratischen Stellung in der Gesellschaft. Verstärkt wurden diese Einschätzungen aufgrund des Fehlens einer nichtbürgerlichen Bildungskonzeption der Sozialdemokraten. „Wollten sie [die konservativen Künstler und Intellektuellen, TA] nicht durch die proletarische Revolution endgültig depossessiert werden, dann konnte man die geist-lose Revolution der Arbeiter nur durch eine Geist-Revolution überhöhen, um so vielleicht doch noch den Materialismus zu transformieren, der nun weniger vom Kapitalismus und mehr vom siegreichen Proletariat drohte“ (Linse 1983, S. 93f, vgl. S. 31-33, 95). Die Friedrichshagener faßten in diesem Sinne schon in den neunziger Jahren die Krise Deutschlands weniger als eine wirtschaftliche und soziale, sondern eher als eine Krise spiritueller Natur auf.

Mit dem mißlungenen Integrationsversuch in das sozialdemokratische Milieu verbindet sich im Friedrichshagen der neunziger Jahre ein weitreichender weltanschaulicher Paradigmenwechsel, den die Friedrichshagener stellvertretend für alle deutschen Intellektuellen durchmachten (vgl. Kauffeldt/Cepl-Kaufmann 1994, S. 112, 116, 304). In dessen Zentrum stand der Übergang vom Interesse an der Masse zum Interesse am Individuum, vom Sozialismus zum 'Sozialaristokratismus' sowie vom Rationalismus zur Vernunftkritik. Am Ende stand die Hinwendung zu Nietzsche, zum Monismus, zur naturspekulativen Mystik, zur Lebensreform und zum in der Kunst Erlösung suchenden Antirationalismus, der seit den 1890er Jahren einen so großen Aufschwung erfuhr. Die obigen Ausführungen zum geistigen Spektrum in Friedrichshagen spiegeln die Situation nach diesem Wechsel wider. Aufgrund des Paradigmenwechsels ist zu differenzieren zwischen dem frühen sozialkritischen Engagement der Friedrichshagener und dem Elitismus der Neuen Gemeinschaft, in der die Tendenz zum Elitären kulminierte. So ist eine Abgrenzung gegen die Ziele der Sozialdemokratie geboten, um den spirituellen Charakter ihres Ansatzes zu verdeutlichen. Während das 'Proletariat' vorrangig an der Verbesserung seiner primären Lebens- und Arbeitsbedingungen interessiert war, stellte das soziale Engagement der durch die Neue Gemeinschaft repräsentierten Lebensreformbewegung die Herrschafts- und Besitzverhältnisse der Gesellschaft selbst nicht in Frage. Man kann die Friedrichshagener nach ihrem Paradigmenwechsel zu den Vertretern eines „Bourgeois-Socialismus“ zählen, die Ferdinand Freiligrath schon 1851 charakterisierte als: „... Philanthropen, Humanitaire, die den socialen Mißständen abzuhelpen wünschen, um den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft zu sichern.“⁶³⁶ Eine andere Beschreibung wäre die

⁶³⁵ Vgl. Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Darmstadt 1972.

⁶³⁶ *Neuere politische und sociale Gedichte*, Düsseldorf 1851, S. 57.

der bürgerlichen Antibürger, die sich einerseits „durch eine tiefere Kluft von dem gebildeten Philister getrennt sahen“ (Linse 1983, S. 68), andererseits aber selbst etwas Spießhaftes an sich hatten, wenn „schönggeistige Damen sich gewöhnten, mit Häkelarbeiten dabei zu sitzen, wenn Julius Hart unsere Seelen mit All-Einheit impfte“ und sich darin genügten, die „Überwindung der Gegensätze durch Benutzung einer gemeinsamen Küche vorzuleben“ (ebd. S. 75). Auch sozialdemokratische Beobachter bemerken die nicht aufgegebene Nähe zum Bürgertum: „Neben Künstlern mit wallender Mähne, Damen mit merkwürdigen, sezessionistischen Gewändern sieht man Herren, deren eigentliche Heimat wohl das Tiergartenviertel ist“ (ebd. S. 79). Man bemerkt ausdrücklich, daß die Neue Gemeinschaft betone „mit ihrem Experiment keinen Beweis für die Durchführbarkeit des Sozialismus liefern zu wollen, den sie ja gar nicht für wünschenswert halten“ (ebd. S. 81).

Nach dem gescheiterten Versuch der Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie „verdrängte ein gemütvoller Individualismus und eine elitäre Einstellung ... das soziale Engagement bzw. limitierte dieses auf eine nach dem Muster der Revolution des Geistes verstandene Arbeiterbildung“ (Linse 1983, S. 62). Schon zu Zeiten des sozialen Engagements zeigte sich ein deutlicher Führungsanspruch der Intellektuellen. Der bürgerliche Sozialdisziplinierungsanspruch kam z. B. auch in Bruno Willes Sichtweise der ‘proletarischen Schwärmer’ zum Ausdruck, die dem oben dargestellten Muster entspricht (vgl. dazu Ribbat 1996, S. 182f). Die ideologisch grundierte Einsamkeitsmystik, die gleichermaßen für die Friedrichshagener wie die Neue Gemeinschaft charakteristisch ist, offenbart das uns bereits bekannte Menschenbild und den kritischen, geistesaristokratischen Blick auf die ‘Massen’: „... ein Kopf ist desto unvernünftiger, je mehr Gesellschaft er hat, die Menge verschüttet die Gedanken und Gefühle des einzelnen; ... Die Einsamkeit dagegen ist die Mutter großer Gedanken“.⁶³⁷ Auch in Willes Charakterisierung der ‘Schwärmer’ ist von „Aufwühlung des Gemüts“ und „Betäubung des Verstandes“ die Rede. Wille benötigt diese Charakteristika zur Verdeutlichung und als Kontrast seiner eigenen monistisch-naturmystischen religiösen Anschauung. Seine Sichtweisen sind durchaus repräsentativ für das intellektuelle Milieu in Friedrichshagen. Man vergleiche etwa das Menschenbild in Gerhart Hauptmanns Roman *Der Narr in Christo Emanuel Quint* (dazu Ribbat 1996, S. 172f). Man machte sich den elitären Anspruch der Avantgarde zu eigen: „Wir dürfen nicht zu den Massen hinuntergehen, wir müssen ihnen vorangehen, und das sieht zunächst so aus, als ob wir von ihnen weggingen. Die Gemeinschaft, nach der wir uns sehnen, die wir bedürfen, finden wir nur, wenn wir Zusammengehörige, wir neue Generation, uns von den alten Gemeinschaften absondern“.⁶³⁸ Ob man diese Verhaltensweise als Rückzug oder progressiven Neuanfang bewertet, kommt auf die Perspektive an. Kritisch spricht z. B. Erich Mühsam 1905 von der Neuen Gemeinschaft als einem „sozialen Angstprodukt ..., das schließlich zu einer Hotelpension mit ethischem Firmenschild wurde“ (ebd. S. 88). Letztlich ist die Frage müßig, ob die Ideologie oder die Frustration am Anfang standen. Grundsätzlich handelte es sich bei den Künstlern und Intellektuellen der Neuen Gemeinschaft um Leute, die vom Materialismus enttäuscht waren. Der Traditionskern ihrer neuen Weltanschauung war ein religiös-radikaler Antimaterialismus (Kauffeldt/Cepl-Kaufmann 1994, S. 20). Nur in der Absonderung als kommunitäre Gemeinschaft glaubte man den Entwicklungsraum für die außergewöhnlichen Individuen finden zu können, als die man sich im Anschluß an Nietzsches Gedankengut selber empfand. In der Gemeinschaft und ihren Ritualen sah man die Voraussetzung eines Strebens aus dem „dumpfen Hinvegetieren, aus den engen und verworrenen Auffassungen, den Sorgen und Fürchten des alltäglichen Lebens ... zu den ewigen Höhen des Geistes empor... wo wir mit

⁶³⁷ Bruno Wille, *Der Mensch als Massenglied*, in: *Freie Bühne für modernes Leben*, 1. Jg. (1898), S. 865-869, hier S. 869.

⁶³⁸ Gustav Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, 1901, zit. n. der Textsammlung Linse 1983, S. 69.

gesammelter Seele die Welt rein anschauen und unseres unzerstörbaren Allseins in allen Dingen und durch alle Dinge bewußt werden“.⁶³⁹ Hier klingt der Ton der Persönlichkeitsmystik und Religion der Gebildeten an, den wir schon mehrfach vernommen haben. Damit verband sich allerdings auch ein Sendungsbewußtsein. Man wollte als Avantgarde vorbildhaft eine neue Sozialform auf geistiger Grundlage vorleben und damit einen „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Kommunismus beschreiten (ebd. S. 33).

Ein Protagonist des paradox-mystischen Weges, der „durch Absonderung zur Gemeinschaft“ führen sollte, war Gustav Landauer. Gleichwohl setzte er mit seinem Konzept einer agnostischen Mystik, welches er erstmals 1901 in einem Text darstellte, den die Brüder Hart in ihre Flugschriftensammlung *Das Reich der Erfüllung* aufnahmen, einen neuen Akzent gegenüber der in Friedrichshagen dominierenden monistischen Mystik.⁶⁴⁰ Landauer hatte in den 1890er Jahren erheblichen Anteil an der Ausarbeitung der erkenntniskritischen Sprachphilosophie Fritz Mauthners (s. o.), die in Berlin – auch in Berührung zu den Friedrichshagenern entstand (Kauffeldt/Cepl-Kaufmann 1994, S. 146-148). Er versteht wie Mauthner eine ‘gottlose’ oder ‘agnostische’ Mystik als letzte Konsequenz einer sprachkritischen Reformulierung der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft*. Danach bleibt zwar richtig, daß die Außenwelt nur als menschliche Vorstellung erfaßt werden kann. Doch wird der Glaube an die ‘reine Vernunft’ im Sinne Kants aufgegeben; die Bedeutung von Kants Allgemeinbegriffen verschiebt sich damit: Sie „sind nicht eingeborene Formen, die des Inhalts harren, sie sind nur Worte, gewordene Worte...“ (S. 5). Begriffe taugen nach Ansicht des Sprachkritikers nicht zur objektiven Welterkenntnis: „[U]nsere Welt ist nur ein Bild, das mit sehr armseligen Mitteln, mit unseren paar Sinnen hergestellt ist. ... [D]ie Sprache ist nur ein Bild dieses Bildes.“ (S. 6).⁶⁴¹ Mauthner und Landauer stellen letztlich das Postulat der *Unmöglichkeit objektiver Welterkenntnis überhaupt* auf, was nur noch den Weg in eine agnostische Mystik offen läßt. „Die Sprache, der Intellekt, kann nicht dazu dienen, die Welt uns näher zu bringen, die Welt in uns zu verwandeln. Als sprachloses Stück Natur aber verwandelt sich der Mensch in alles, weil er alles berührt. Hier beginnt die Mystik...“ (ebd.). Die hier anklingende mystische Verwandlung hat auch bei Landauer einen pneumatologischen Gehalt, wenn er schreibt: „Bisher haben wir uns begnügt, die Welt in den Menschengestalt, besser gesagt: den Hirngeist zu verwandeln; verwandeln wir uns jetzt in den Weltgeist“ (S. 9). Um die Verwechslung dieser in Mystik transformierten Erkenntniskritik mit der traditionellen Ontologie und Substanzmetaphysik zu verhindern, betonen Landauer und Mauthner immer wieder das Fehlen einer objektiven, ontologischen Grundlage ihrer sprachskeptischen Philosophie. Wie Max Stirner, auf den beide sich gerne beziehen, haben sie ihre „Sache auf nichts gestellt“. Es bleibt nur die Gewißheit, Schöpfer einer eigenen Welt zu sein. (In dieser Hinsicht sind sie Vorläufer des Expressionismus.) Diese „Entsagung“ von objektiver Erkenntnis ermöglicht allerdings eine „Annäherung an das Jenseits unseres Ichs“ und erweckt einen „Zustand der Bereitschaft“ (S. 8, 38), in dem sich die Spaltung des Erkenntnisprozesses in ein „aktives Ich“ und eine „leblos passive Welt“ aufheben läßt. Das vormalige Erkenntnissubjekt wird „Medium der Welt, aktiv und passiv in einem“ (S. 9), so „daß wir nicht da Seiende und dort Erkennende sind“. Somit läßt sich in einem mystischen Sinne behaupten, „daß wir nicht Geist haben, sondern Geist sind; daß die Welt in uns Geist ist...“ (S. 21). Das impliziert eine Kritik an den Friedrichshagener Monisten, die „von der Welt als Geist ... in den einfachen und kindlich falschen Ausdrücken sprechen“ (S. 61).

⁶³⁹ Aus einem Werbeblatt der Neuen Gemeinschaft von 1902, zit. n. Linse 1983, S. 71.

⁶⁴⁰ Diese erste Veröffentlichung (vgl. Fußn. 638) enthält Teile, die 1903 in sein theoretisches Hauptwerk *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik* aufgenommen wurden (1903; um Zusätze aus dem Jahr 1905 erweiterte 2. Aufl.: 1923). Zitiert wird nach dem Nachdruck der 2. Auflage, Wetzlar 1978.

⁶⁴¹ Vgl. ähnlich auch Mauthner 1901 (Bd. 1), S. 34ff: Unser Weltbild ist „nur eine soziale Illusion“ (S. 35).

Besonders Julius Hart wird als „Begriffspriester“ angegriffen, weil er Worte mit Dingen in der äußeren Wirklichkeit gleichsetze (S. 29-38); aber auch über Wille und Bölsche ergießt sich beißende Kritik. Von den Sprachkritikern werden insbesondere der Gottes- und der Geistbegriff deontologisiert (s. o.). Wir sahen, daß die Sprachkritik sich nicht nur auf supranaturalistischen Geist bezog, sondern auch auf die nicht nur bei den Friedrichshagener Monisten verbreitete Rede von „dem“ Geist, von „geistiger Kultur“ usw. Aus sprachkritischer Sicht handelt es sich auch bei diesen Begrifflichkeiten um ontologische Verirrungen. Auch der vermenschlichte Geist der freigeistigen und monistischen Sprache ist in diesem Sinne noch so etwas wie ein „neuer Gott“ (s. o.). Landauer meint über Mauthner, ihm sei gelungen, was „weder Kant noch einem anderen bisher gelungen war, mit der falschen Hypothese ‘Gott’ fertig zu werden. Man mußte die Sprache angreifen, noch mehr, man mußte erkennen, daß all unsere Erkenntnis nur Sprache sei, um diese Tat zu tun...“ (S. 45). Den „Begriffspriestern“, die glauben, „die Welt aussprechen zu können“ (ihren Begriffsrealismus nennt er „Glaube an Gott“; ebd.), hält er entgegen: „Was immer ihr von der Welt sagt: es sind Worte. Das heißt: es ist nicht wahr.“ Den Worten entspricht gemäß diesem rigiden Wahrheitsverständnis in der Außenwelt nichts. „Worte und Sinnbilder sind nur Metaphern für etwas Innerliches“ (S. 52). Und „da die Welt (oder Gott) nicht von außen her erkannt werden kann, muß sie von innen her geschaffen werden“ (S. 47). Man muß den auf eine sprachexterne Referenz und Erkenntnis bezogenen Gottesbegriff vernichten, um auf dem Wege mystischer Versenkung in sich selbst Gott zu erschaffen, ja selbst Gott zu werden (vgl. S. 12). Das ist letztlich für die Sprachskeptiker „der praktische Wert der Sprachkritik: daß sie uns zwar keine religiöse Weltanschauung gibt, dafür aber eine große Stimmung, in der wir ihrer entraten wollen“ (S. 73).

11. Schluß

11.1 Ertrag und Zusammenfassung

Die in den vorigen Abschnitten dargestellten Geist(wesen)vorstellungen und -modelle wurden in Diskursen entwickelt, die untereinander nicht unbedingt (bzw. oft nur in Ausnahmefällen) im Gespräch waren und die eine noch größere Vielfalt der Varianten hervorgebracht haben, als gezeigt wurde: So fehlen bei mir etwa noch frühe feministisch-spirituelle Perspektiven. Die Frühgeschichte der Theosophie in Deutschland ließe sich z. B. durchaus unter Aspekten einer geschlechterspezifischen Spiritualität darstellen. Die wichtige Rolle, die Frauen bei der Formation der Theosophie spielten, wurde schon von den Zeitgenossen unter der Differenz gefühlsbetonter weiblicher Spiritualität gegenüber männlichem Intellektualismus zu erfassen versucht (vgl. Klatt 1993, S. 39-45 u. ö.). Auch auf pneumatologische Aspekte der Magie und des Satanismus um 1900 bin ich nicht ausführlich eingegangen. Weiterhin habe ich auf eine Untersuchung des esoterischen Buddhismus im Umfeld der Theosophie, etwa die Verbreitung meditativer und tantristischer Praktiken im deutschen Sprachraum verzichtet (hervorzuheben wären hier z. B. der Wiener Okkultist Karl Kellner sowie die Theosophen Franz Hartmann und Theodor Reuß, aber auch Vertreter der künstlerischen Avantgarde). Dazu gehört auch das Wiederaufleben und die Neuentdeckung orientalischer Tendenzen, die Gegensätze zwischen westlichen und östlichen Geistverständnissen ins Bewußtsein riefen. Ebenfalls darstellungswürdig wären pneumatologische Aspekte des Hermetismus im Umfeld der Theosophie und Kunst sowie der Astrologie gewesen (etwa Konzeptionen des Einflusses von 'Planetengeistern'). Das gilt auch für einen Komplex, der die katholische Mystik, Mysterienfrömmigkeit und einen spezifischen Geisterglauben miteinander verbindet (vgl. Sawicki 2002, S. 159ff) und die für eine europäische Religionsgeschichte des Geistes relevanten Aspekte des Diskurses über Dionysos und die „heidnische Ekstase“. Die sich in diesem Kontext stellende forschungsgeschichtliche Frage, ob die Entdeckung ekstatischer Religiosität im Urchristentum in Bezug auf die Würdigung der Ekstase als religiöse Option für die Gegenwart eine Parallele zur Entdeckung dionysischer Aspekte der griechischen Kultur darstellt, wird eine Einzelveröffentlichung klären. Vollständigkeit der Darstellung wäre im übrigen beim besten Willen nicht erreichbar. Doch reichen schon die verschiedenen exemplarisch in den vorangegangenen Kapiteln dargestellten Geist(wesen)vorstellungen und ihre Anti-Vorstellungen vollkommen aus, um die unterschiedlichen Nähebeziehungen und Distanzen zwischen den Positionen und die Konstellationen, in denen sie im kulturellen Möglichkeitsraum um 1900 auftreten, zu verdeutlichen.⁶⁴² Die jeweiligen geisttheoretischen Vorannahmen und Verständnisse von spiritualitätsbezogenen Lebensformen bildeten dabei die Basis für eine gegenwartsbezogene Religiosität oder für die Ablehnung von Religion. Ich fasse kurz zusammen: Die Einstufung der RGS als ein Generationenphänomen ermöglichte es zunächst, innerliberale Gegensätze aufzudecken, die sich mit der Unterscheidung von liberaler und konservativer Theologie nicht abdecken lassen. Schon innerhalb des liberalen Protestantismus trifft man aber auch auf Differenzierungen in den wissenschaftlichen Voraussetzungen und Aufgabenstellungen neutestamentlicher Forschung, auf unterschiedliche Grade konfessioneller und kirchlicher Bindungen sowie auf unterschiedliche Beziehungen zu religionskritischen Dimensionen der Moderne, die sich (auch) entlang geisttheoretischer Grundverständnisse ausmachen lassen. Der Konnex zwischen Untersuchungen zur neutestamentlichen Pneumatologie und dem Religionsverständnis bzw. der Religiosität der Forscher zeigte somit graduelle Abstufungen, was zunächst im Vergleich der RGS mit dem Projekt des Corpus Hellenisticum untersucht wurde. Diese Untersuchung brachte Gegensätze

⁶⁴² Zu einzelnen Themen aus dem umrissenen Corpus der Desiderata werde ich Aufsätze auf meiner Webseite (<http://www.thomas-auwärter.de>) veröffentlichen.

zwischen den exemplarisch dargestellten Mitarbeitern am Corpus Hellenisticum und der RGS zutage, die allerdings deren Zusammenarbeit nicht vollkommen unmöglich machten. Andererseits wurden Gegensätze zwischen der RGS und mehreren Diskursen ausgemacht, die für sich gesehen jeweils sehr abweichende, unvereinbare kulturelle Positionen bezeichneten. So war etwa die Kluft zwischen den Religionsgeschichtlern (als Vertreter eines liberalen Protestantismus) und konservativen ('evangelikalen') Protestanten und Katholiken sowie der Gruppierung von Freigeistern, Monisten und Nietzscheanhängern von allen drei Seiten unüberbrückbar. Koalitionen waren grundsätzlich nur innerhalb der drei genannten Gruppierungen möglich. Dieser Umstand wurde unter dem Stichwort der 'Zweifrontenstellung' der liberalen Theologie, die eigentlich eine Mehrfrontenstellung war, zu fassen versucht. Ein relativ hohes Maß an Übereinstimmung gab es zwischen den Religionsgeschichtlern und Vertretern von Philosophien Hegelschen und Friesschen Ursprunges (wobei in Rechnung zu stellen ist, daß die religionsgeschichtliche Methode u. a. eine Reaktion auf das idealistische Geschichtsverständnis war) sowie den zeitgenössischen kritischen Sozial- und Geschichtswissenschaften (hier besonders der Altphilologie bzw. Altertumswissenschaft). Während sich die Distanz der RGS gegenüber den Orthodoxen als Offensivhaltung charakterisieren läßt, entspricht die Distanz gegenüber neumystisch-freireligiösen und alternativ spirituellen, insbesondere zivilisationskritischen Bewegungen der damaligen Gegenwart eher einer Defensivhaltung. Das zeigte sich etwa im Verhältnis zur Theosophie. Der Maßstab den Religionsgeschichtler für die Einstufung einer alternativ-spirituellen Bewegung anlegten, waren Mutmaßungen über deren intellektuelles Niveau und die kulturelle Höhe der jeweiligen Bewegung sowie deren mutmaßliches Verhältnis zu Zivilisation und Fortschritt. Ein Beispiel für eine in diesem Sinne nicht anerkannte Bewegung war der Spiritismus. Die RGS war in der Regel zivilisations- und fortschrittsfreundlich eingestellt; ein zivilisationskritisches Potential, welches die protestantische Theologie entdeckte hatte, wurde grundsätzlich nicht ausgeschöpft. Ein wichtiger Hintergrund der Debatte um den Geist war die Frage nach dem Sinn der historischen Forschung. Die RGS ging hier auf Probleme ein, wie sie schon in Nietzsches zweiter *Unzeitgemäßer Betrachtung* behandelt wurden. Das historische Forschen bliebe als reiner Selbstzweck sinnlos. Es müsse vielmehr zum Leben führen. Doch wird dieses, anders als bei Nietzsche und Rohde, nicht als dionysische Feier verstanden. Im Hintergrund stand dabei eine jeweils ähnliche Beziehung zum bürgerlichen Kulturbegriff. Eine weitere gemeinsame Prämisse aller Intellektuellen, die man zu einer kultur- und fortschrittsbejahenden Richtung zählen darf, war der Bezug auf zivilreligiöse Vorstellungen. Zwischen Kulturprotestantismus und künstlerisch avantgardistischen Bewegungen ließen sich zunächst keine *direkten* persönlichen oder wissenschaftlichen Beziehungen oder Kontakte ausmachen, was sich in einer sehr selektiven Wahrnehmung der Spiritualität in der Kunst um 1900 äußerte. Beispielhaft ließ sich jedoch in Bezug auf die Nicht-Kommunikation zwischen der RGS und künstlerischer Avantgarde eine Feststellung treffen, die auch für andere anscheinend weitgehend berührunglos nebeneinander herlaufende Diskurse gilt: Häufig rekurren die Diskurse auf einer *tiefenstrukturellen* Kulturebene, wenn man von der Ebene direkter offenkundiger Berührungen absieht und nicht mehr zwanghaft nach Berührungen etwa von Gunkel und Kandinsky fahndet, auf dieselben kognitiven Potentiale. Auf tiefenstruktureller Ebene, abseits der öffentlichen Diskurse, kann der historisch-epistemologische Zugriff den Erweis von Gemeinsamkeiten des Kulturprotestantismus mit der künstlerischen Avantgarde erbringen, die darin bestehen, daß eine höchst subjektive Auffassung von Geistigkeit jeweils durch das Postulat einer Wechselwirkung zwischen einem transzendentalen Persönlichkeitsteil und einer höheren geistigen Instanz verobjektiviert wird.

Innerhalb der Mehrzahl der dargestellten Diskurse wird weiterhin ein jeweils unterschiedlicher Bezug auf die Erfahrung des Bewußtseinswandels der Moderne sichtbar.

Bei allen spezifischen Unterschieden stellen die Bedingungen der Moderne den *gemeinsamen* Horizont von Artikulationen zur Geist(wesen)problematik und der damit jeweils korrelierten Religiosität oder Areligiosität dar. Die Moderne ließ alle traditionellen Geist(wesen)vorstellungen in einem nie gekanntem Maße zu Erscheinungen einer fremden, vor-modernen Zeit werden. Die andere Seite der Erfahrung der Diskontinuität gegenüber der Vergangenheit war ein nie zuvor in der Geschichte gekanntes Gefühl für die Andersartigkeit und Neuheit der eigenen Kultur. Dies machte in allen Diskursen, auf unser Thema bezogen, die Auseinandersetzung mit den traditionellen Formen des Theismus und der Pneumatologie notwendig. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung ist trotz aller aufgezeigter Differenzierungen dennoch eine grundlegende Polarisierung der Diskurslandschaften in zwei Lager auszumachen: ein materialistisch-religionskritisches und ein spiritualistisch-religionsfreundliches. Die gemeinsame Herausforderung aller im weitesten Sinne spiritualistisch ausgerichteten Bewegungen war der Materialismus.

Ein Ziel der Untersuchung war es, das Eindringen von Geist(wesen)vorstellungen in alle Aspekte und Beziehungen kulturell-religiöser und nichtreligiöser Orientierungen, mithin die kulturelle Gesamtheit der Symboliken und kognitiven Modelle, der Metaphern- und Bildwelten, der säkularen und religiösen Vorstellungs- und Verstehenswelten der Zeit um 1900 nachzuweisen. Dabei wurden sowohl explizite Bezüge auf Geistbegrifflichkeiten, -symboliken, geistige Handlungs- und Rollenverständnisse etc. als auch tiefenstrukturell den jeweiligen (u. U. differenten) Ansichten zugrundeliegende implizite Geistbegrifflichkeiten etc. berücksichtigt. Die simple Unterscheidung von religiösem und säkularem Geist löste sich dabei auf. Die dahingehenden Untersuchungsergebnisse sollen noch einmal zusammengefaßt werden.

Ausgangspunkt der Untersuchung waren reflektierte Umgangsweisen mit Geist(wesen)vorstellungen um 1900 im Bereich der protestantischen Theologie, also Arbeiten, die sich explizit mit Geist beschäftigen. Historische Forschungen zum Neuen Testament erwiesen sich in Verlaufe der Analyse als Basis für einen zeitgemäßen Ersatz der reformatorischen inspirierten Schriftauslegung durch eine spezifische Form protestantischer Intellektuellenreligiosität. Hermann Gunkels Studie der paulinischen Pneumatologie wurde als ein solcher exemplarischer Beleg für einen sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts durchsetzenden wissenschaftlichen Umgang mit den traditionellen christlichen Geist(wesen)vorstellungen vorgeführt. Im Zentrum seiner Untersuchung stand die Entdeckung einer noch für seine Vorgänger nicht wahrnehmbaren inneren Differenz in den traditionellen jüdisch-christlichen Geist(wesen)vorstellungen: der Erfahrung der Fremdbestimmung des natürlichen Einzelbewußtseins durch übernatürlich-allgemeinere pneumatische Größen in Zuständen veränderten Bewußtseins. Auf einer wissenschaftshistorischen Metaebene war dieses Ergebnis lesbar als Bewußtwerdung einer zunehmenden kulturellen Distanz zur christlichen Pneumatologie und der hinter ihr vermuteten pneumatischen Frömmigkeit der ersten Generation des Christentums. Konnte man die befremdlichen Aspekte bisher noch ausblenden oder schlichtweg übersehen, so war die pneumatologische Tradition nun insgesamt nicht mehr mit den Geistvorstellungen des 19. Jahrhunderts harmonisierbar. Die religionsgeschichtliche Pneumatologie-Forschung repräsentierte nunmehr die kulturspezifische Bewußtseinslage religiöser Intellektueller, die ihr Selbstverständnis nur noch in Distanz zur christlichen Tradition zum Ausdruck bringen konnten. Eine bewußtseinsbildende Komponente ihrer Distanziertheit war die Frontstellung gegen den (protestantischen) Konservatismus. Bei sonst differenten Selbstverständnissen liegen allerdings in einer kulturellen Tiefenstruktur gemeinsame Prämissen im Hinblick auf Phänomene des spektakulären pneumatischen Erlebens zugrunde. Die Geistverständnisse liberaler *und* konservativer Theologen verweisen auf *bürgerliche* Formen der Frömmigkeit, soweit es um die Beurteilung dieser Phänomene geht. Liberale und Orthodoxe zeigen in dieser Hinsicht eine kritische Äqui-

distanz. Die zeitgenössische ekstatische Religion wurde nicht anders bewertet als die von Gunkel entdeckte urchristliche pneumatische Religiosität. Aus einer vergleichenden Perspektive konnte im Hintergrund dieser Sichtweisen von Theologen darüber hinaus ein religionsübergreifender Aspekt der Geist(wesen)problematik ermittelt werden. Die Zurückweisung expressiver Frömmigkeitsstile durch die Gebildeten und Wohlhabenden war nicht nur ein konfessionsübergreifendes, sondern überhaupt ein religiöse Orientierungen nicht zwangsläufig berührendes Phänomen. In der Kritik überformen also bürgerliche Wertvorstellungen die theologischen Urteile. Integrale Momente bürgerlicher Frömmigkeit waren zivile Werte wie Nüchternheit, Vernunft und Selbstbeherrschung, wozu die Ansicht gehörte, daß die innersten Empfindungen eines Menschen nicht auszudrücken seien. Hierin äußert sich ein prinzipielles Überlegenheitsgefühl gegenüber den als intellektuell tiefstehend charakterisierten, meist den Unterschichten zugehörnden Trägergruppen ekstatischer, emotions- und körperbetonter Religiosität der Vergangenheit und der eigenen Zeit. Sowohl die negative Einschätzung des Urchristentums als Bewegung der ungebildeten Unterschichten als auch die Ablehnung exaltierter Religiosität der Gegenwart gründen auf der unreflektierten bürgerlichen Überlegenheitsideologie. Ekstatiker und Inspirierte waren, an diesem Maßstab gemessen, unvernünftige, „geistlose“ Menschen, die – gegen bildungsbürgerliche Normen – unter der Herrschaft irrationaler Prinzipien standen und damit ihren freien Willen verloren hatten. ‘Geist’ im Sinne von ‘Vernunft’ überbietet in diesem Kontext den pneumatischen Geist, während das Überbietungsverhältnis nach der neutestamentlichen Theologie eigentlich umgekehrt sein sollte und von den zeitgenössischen Ekstatikern und Inspirierten auch so verstanden wurde. Das läßt auf eine unbewußte Anpassung der biblischen Vorlagen an die nüchterne, wortbezogene bildungsbürgerliche Kultur schließen. Die feste Koppelung der Religiosität der Religionsforscher an bürgerliche Werte erklärt auch, warum ein latent zivilisationskritisches Potential der traditionellen christlichen Pneumatologie nicht ausgeschöpft wurde. Die Veränderungen der Moderne gefährdeten zwar die Autonomie der Persönlichkeit ebenso, wie in früheren Zeiten die Dogmatik die Entfaltung der christlichen Freiheit gefährdet hatte. Wenn sich das Christentum als Erlösungslehre in seinen Ursprüngen gegen den Intellektualismus stellte, wie die Exegeten ermittelt haben wollten, und ein unwandelbarer, nicht rational bestimmbarer geistiger Kern das wahre Selbst des Menschen und seine Individualität gegenüber den Zumutungen der Moderne schützt, so hätte dieser Umstand Zivilisationskritik religionsgeschichtlich sanktioniert. Dieses Potential wurde indes nicht ausgeschöpft, weil die Religionsgeschichtler als Träger reflexiver Deutungen von Religion selbst zu den religiösen Intellektuellen gehörten. Es entwickelte sich eine mit den methodischen Grundsätzen der religionsgeschichtlichen Methode korrespondierende und produktiv umformend aus den Quellen der urchristlichen Pneumatologie schöpfende spezifische Religiosität der Wissenschaftler und religiösen Intellektuellen. Trotz der emotionalen Bedingtheit dieser Religiosität und trotz der Überzeugung der Religionsgeschichtler, rationale Forschung könne kein Selbstzweck sein, grenzte man sich doch gegen irrationalistische Tendenzen bürgertums- und zivilisationskritischer Bewegungen ab.

Die Differenzen in den Selbstverständnissen von Liberalen und Konservativen oberhalb der kulturellen Tiefenstruktur kann man an ihrem jeweiligen Frömmigkeitsstil und ihrem Frömmigkeitsbegriff festmachen. Um 1900 war ‘heiliger Geist’ ein Frömmigkeitsbegriff, um den eine entscheidende Kontroverse um die „richtige“ Beziehung zur religiösen Gemeinschaft geführt wurde. ‘Geist’ wurde in der Orthodoxie zu einem Differenzierungsmerkmal zwischen lebensformbezogenen Gemeinschaften und Landeskirchen. Die Trennungslinie zwischen liberalen und konservativen Theologen und Pastoren markierte vor allem die Zustimmung oder Ablehnung zu einem supranaturalistischen Geistverständnis sowie unterschiedliche Beurteilungen in der Frage der Bekehrung und des dadurch bedingten pneumatischen

Gemeindeverständnisses. Das individualistische Frömmigkeitsverständnis der liberalen Theologen, in dessen Kern ein Zug zur Verinnerlichung und Individualisierung der Konzeption des Geistes steht, zeigte sich aus verschiedenen Perspektiven im Spektrum einer Mehrzahl von relevanten Geistmodellen um 1900. Der allgemein bürgerumsideologische Zuschnitt dieser Vorverständnisse wurde beim Durchgang dieser Modelle deutlicher.

In einer Nähebeziehung zum akademisch-theologischen Umfeld des liberalen Protestantismus wurde zunächst der protestantische Frömmigkeitsbegriff von Theologen der RGS – ohne Bezug zu den Entdeckungen im Bereich der historischen Forschung – im Blick auf die Religiosität der Gegenwart zusehends zu einem Konzept der ‘(Persönlichkeits)mystik’ weiterentwickelt. Damit einher ging die Abstraktion des Geistes von medialer Körperlichkeit und – im begrenzterem Umfang – auch von ritualistischen Handlungen. Diese „heimliche Religion der Gebildeten“ war von vornherein konzeptionell beschränkt auf ein enges bildungsbürgerliches Milieu mit traditionellen Bindungen an das Luthertum.

Der geschichtstheologische Geistbegriff der RGS und ihre Jesuologie läßt sich als die Angleichung älterer heilsgeschichtlicher Begriffe an den neuzeitlichen Fortschrittsglauben lesen, hier allerdings nicht auf Zivilisation, sondern auf Kultur bezogen. Die zugrundegelegte Zeitperspektive war keine heilsgeschichtliche mehr. Das Wirksamwerden des göttlichen Geistes in der Geschichte blieb indes vorausgesetzt. ‘Geist’ wurde damit zu einem Begriff kultureller Entwicklung, von der man annahm, sie könne von zivilisatorischer Entwicklung getrennt verlaufen. Diese Konzeption des Wirkens des Geistes in der Religionsgeschichte sollte die Gewißheit des Wertes und der Geltung des eigenen religiösen Selbstverständnisses schenken. In der Person des historischen Jesus sah man die Verwirklichung dessen, worauf Religionsgeschichte überhaupt zulaufen könne: auf eine Entwicklung vom Sinnlichen zum Sittlichen, vom Natürlichen zum Geistigen/Persönlichen. Das bürgerliche Interesse an religiöser Selbständigkeit konnte sich unmittelbar mit der fiktiven Jesusgestalt liberaler Prägung identifizieren. Die Idealvorstellung war dabei das sittlich-religiös sich seiner selbst gewisse Subjekt.

Die neutestamentliche Geistchristologie wurde im Kontrast zum „einfachen Evangelium Jesu“ als zeitbedingte Verfremdung und frühe Degenerationserscheinung relativiert und im wesentlichen als pneumatische Spekulation des Paulus verstanden. Die Relevanz seiner Christologie für die Gegenwart wurde verneint. An diesem Punkt zeigte sich, wie das historische Studium traditioneller christlicher Pneumatologien in die *Preisgabe* derselben münden konnte und wie insofern die eigene Religiosität der Theologen auch aus dem *negativen* Bezug auf urchristliche Geist(wesen)vorstellungen leben konnte. Die Christologiedebatte leitete die Frage, in welcher Beziehung Paulus zu Jesus stand. Gerade die paulinische Christologie war für die Religionsgeschichtler der RGS *das* Unterscheidungsmerkmal und *der* Wertmaßstab in der durch Werturteile stark belasteten Diskussion ‘Jesus *oder* Paulus’. Die religionsproduktive Kreativität in der paulinischen Berufungserfahrung wurde als Quelle für die Entstehung des eigenständigen Christentums ebenfalls abgewertet. Für die Mehrheit der Religionsgeschichtler stand fest, daß Jesus der Gründer des Christentums war. Die um 1900 verbreiteten Ansichten über das Verhältnis von Paulus zu Jesus erwiesen sich als ein zentrales Problem für das Verständnis der religionsgeschichtlichen Pneumatologie-Forschung als eine Form protestantischer Intellektuellenspiritualität. Aber noch für die exegetische Forschung nach der Blütezeit der RGS war es Jesus, der das ‘Kerygma der hellenistischen Gemeinde’ gestiftet hat. Daß nicht von Jesus die maßgebliche Produktivkraft in der christlichen Bewegung ausging, konnte nicht zugestanden werden.⁶⁴³ Deutlich zeigt sich am Beispiel dieser Debatte, wie sehr das

⁶⁴³ Das wirkte sich universitätstheologisch indes auf komplizierte Weise aus: So schließt Bultmann zwar wieder an die Offenbarungstheologie Barths und Gogartens an und die Christustradition der hellenistischen Gemeinde

Verständnis des urchristlichen Begriffes *pneuma* bei liberalen Exegeten des Neuen Testaments um 1900 die Kontur eines historischen Begriffes hatte: Unübersehbar liegt eine Umdefinition dessen vor, was die ältere Theologie seit der Reformationszeit als den pneumatologischen ‘Kern’ des Christentums verstand. Dieser wird für die RGS nun zur ‘Schale’. In diesem Punkt ließ sich eine deutliche Differenz der RGS zu den Mitarbeitern am Corpus Hellenisticum um Heinrici feststellen. Eine andere Differenz ließ sich im Vergleich der religionsgeschichtlichen Forschungen der RGS mit vergleichbaren Arbeiten aus dem Bereich der Altphilologie ausmachen. Die Altphilologen der Zeit forschten in dem klaren Bewußtsein ihrer Unabhängigkeit von konfessionellen Bindungen, auf die wiederum die Religionsgeschichtler indirekterweise Rücksicht nahmen.

In sich widersprüchlich ist das Nebeneinander des Konzeptes der Religionsgeschichte, das eigentlich ein geschichtstheologisches Konzept ist, und des am Phänomen der religiösen Erfahrung orientierten Religionsbegriffes im Hinblick auf die Frage nach der „Produktionskraft des Urchristentums“. Den Widerspruch lösen die Religionsgeschichtler in Bezug auf die Gegenwartsgeltung des Christentums durch einen übergeordneten Gedanken: Im Fall beider Konzepte wird die eigentliche Produktivität außerhalb von Geschichte und Kulturen verortet – nicht in der Menschenwelt, sondern bei Gott, dessen Wirken in der Geschichte durch den Geist in der Form der *revelatio generalis* vorausgesetzt blieb. Wenngleich dies ein Offenbarungsverständnis war, das dem göttlichen Geist nicht mehr die Vorstellung kausaler und supranaturalistischer Wirksamkeit zuschreiben mußte, so fehlte doch um 1900 eine Kulturtheorie, die es überflüssig macht, die Kreativität, die religiöse Vorstellungen hervorgebracht hat, entweder genialen Individuen, in unserem Fall dem historischen Jesus, oder bestimmten Sozial- oder Seinsstrukturen zuzuweisen.

Andere mit der Pneumatologie verwandte Themen beschäftigten um 1900 die soziologisch und kulturanthropologisch ausgerichtete Religionswissenschaft. Sie entwickelte den Begriff des ‘Charisma’ (Max Weber), das Konzept des ‘Heiligen’ und arbeitete über den ‘Mana-Komplex’. Das letztere Konzept hatte indirekte Rückwirkungen auf das Verständnis

gilt ihm „als zu hörende Autorität“, doch ist bei ihm die ‘Exegese/Genese’ neben der Geltung gleichberechtigt (vgl. dazu Murrmann-Kahl 1992, S. 439, 446). Die Christologie des Paulus ist nach Bultmann Explikation der gläubigen Antwort auf das Kerygma des vorpaulinischen Christentums; die Verkündigung des irdischen Jesus wiederum ist historische und sachliche Voraussetzung des Kerygma und sofern der Theologie des Paulus (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961 [4] §§ 33, 34; dazu: Sinn 1991, 283f; vgl. S. 207-209). Das ‘Ostergeschehen’ (was auch immer das ist) kann allerdings in der gegenwärtigen protestantischen Universitätstheologie ganz selbstverständlich zum Stiftungsmoment des Kerygmas erklärt werden: „Haben nach allgemeinem Erfahrungswissen, dessen Logik zumindest die vom Analogieprinzip geleitete historische Forschung folgt, die jeweiligen Tradenten der Geschichte Jesu als die eigentlichen Subjekte seines Gedächtnisses zu gelten, besagt das österliche *Geistzeugnis*, daß Jesus als der Christus selbst es ist, der sich mittels bestimmter Erinnerungs- und Verheißungsgestalten als lebendig wirksam erweist“ (G. Wenz, in: *Festschrift für W. Pannenberg*, 1988, S. 540-567, hier S. 563, vgl. auch S. 554ff., 564f.; vgl. auch Welker 1992, S. 176: Einsetzung des Christus durch den Geist, S. 177: Beziehung des vorösterlichen Jesus zum Geist Gottes). Auch die gegenwärtige katholische Theologie läßt das Kerygma von Jesus ausgehen: vgl. Walter Kasper (in: ders. [Hg.], *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979, S. 10), der den nahen Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie betont: „(D)er Geist ist ... die subjektive Wirklichkeit und Möglichkeit der objektiven Offenbarung in Christus [Ostern!; TA]. Nur im Geist haben wir Zugang zu Jesus Christus (1 Kor 12,3) und zum Vater (Röm 8,15; Gal 4,6). Das Problem der spirituellen Dimension der Theologie läßt sich deshalb letztlich nur pneumatologisch lösen.“ Gerade die Bekenntnisse des Glaubens (die in der RGS als zeitgebundene Nebensachen galten) eröffnen den Zugang zur Wirklichkeit des Heiligen. Ein sozusagen apriorisches religiöses Erlebnis bleibt also immer noch maßgeblich für die Bestimmung der Wirklichkeit, wird aber gleichzeitig auf einen historischen oder besser heilsgeschichtlichen Moment hin fokussiert. Der Ort, wo das apriorische religiöse Erleben stattfinden kann, wird genau festgelegt. ‘Religion’ als Allgemeinbegriff wird aufgegeben bzw. reduziert auf einen Glaubensbegriff, der sich möglichst eng an das Selbstverständnis biblischer Texte anlehnt. Die Bekenntnistexte werden nicht als Resultate einer historischen Traditionsentwicklung verstanden, sondern als Offenbarungen. Innerhalb des Religionssystems fordert dies Verständnis absolute Geltung.

der urchristlichen Vorstellung vom Geist als einer *unpersönlichen* supranaturalistischen Macht bei Forschern der RGS. So deutbare Aspekte urchristlicher Geistvorstellungen wurden als unvereinbar mit einer zeitgemäßen Religiosität aufgegeben. Bei Soziologen wie Durkheim wiederum stehen Begriffe wie ‘mana’ oder ‘das Heilige’ für positiv, d. h. integrativ wirkende soziale Energien, deren Quelle die Gesellschaft als System handelnder Kräfte ist. Der Begriff des Heiligen und die Präanimismustheorie wurden forschungsgeschichtlich in der protestantischen Theologie jedoch erst zu dem Zeitpunkt wirklich relevant, als jene geschichtstheologischen und teleologischen Varianten des deutschen protestantischen Geistbegriffes nach und nach aufgegeben wurden, die die rein geschichtliche Apologie des Christentums betrieben.

Der Vergleich mit dem weiteren spirituellen Spektrum der Zeit eröffnete andere Perspektiven und bestätigte bereits gewonnene Einsichten. In der Philosophie zeichnete sich im 19. Jahrhundert ein revolutionärer Bruch mit den idealistischen Geistphilosophien ab. Prinzip der Philosophien von Kant bis Hegel war noch ganz selbstverständlich die ‘Vernunft’ bzw. der ‘Geist’ als über das Physische hinausgehende Größe. Es wäre zuviel gesagt, daß es nach Hegel keine Geist-Philosophien mehr gab – möglich war immerhin die Gleichzeitigkeit von Kritik und Bewahrung metaphysischer und geisterkundlicher Elemente bei einzelnen Philosophen –, aber die Tendenz ging zur Inversion geistmetaphysischer Prinzipien der Philosophie. Kants Erkenntnistheorie und Hegels Geistmetaphysik wurden gleichsam „vom Kopf auf die Füße“ gestellt. Die Einsicht setzte sich durch, daß der Gebrauch der Vernunft von Bedingungen abhängt (der Leiblichkeit, kulturellen und sozialen Strukturen, allgemein: von der Kontingenz von Entwicklungen), die der individuelle Mensch selbst nicht aufzuheben vermag. Weder Gott noch Vernunft behielten ihren Status als autonome Größen. Der Bruch mit den Philosophien des Geistes hatte mehrere Facetten: In erkenntnistheoretischer Hinsicht entfaltete sich ein im Vergleich mit der Theologie sehr viel kritisches Bewußtsein im Umgang mit der Geistbegrifflichkeit. Eine fraglos und objektiv vorausgesetzte, geistig vorgestellte Gotteexistenz – eine Grundannahme der idealistischen Metaphysik – war erkenntnistheoretisch nicht mehr leicht zu rechtfertigen. Andererseits gab es mit z. B. Hermann Lotze und Eduard von Hartmann um 1900 noch Vertreter von Varianten metaphysischer philosophischer Konzeptionen.

Ein anderer Schauplatz der philosophischen Beschäftigung mit ‘Geist’ im 19. Jahrhundert war das Übergangsfeld zur Naturwissenschaft. Im Austausch zwischen Philosophie und Medizin wurde diskutiert, welche Beziehung zwischen geistig vorgestellten Größen und dem Lebensprinzip natürlicher Organismen bestehe. Dabei wurde das Konzept der hylozoistischen Geist-Stofflichkeit, der durch sich selbst bewegten Materie in der Fassung des Hermetismus und der Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts zugrundegelegt. Die Erforschung neuer Kräfte und Stoffe seit dem 18. Jahrhundert trug ihren Teil zur Abwandlung und Verzweigung älterer naturphilosophischer Spirituslehren bei. Wenn auch in der Medizin die Lehre der Lebensgeister sich stark wandelte, blieb sie in der Naturphilosophie erhalten. Eine „Scharnierfunktion“ auf dem Weg der ‘Lebensgeister’ in die alternativen spirituellen Bewegungen um 1900 kommt der Hermetik-Rezeption in der Zeit der Romantik zu. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war hermetisches Gedankengut die Grundlage philosophischer und religiöser Denkformen, die sich als gelehrte Alternative zur christlichen Orthodoxie oder ihre elitäre Ergänzung verstanden, bis alternativ-spirituelle Denkformen dies Erbe antraten. Die von Hartmannsche Metaphysik konnte als Konzept eines unbewußten Evolutionsgottes bestimmt werden, um das ein großer Teil der religiösen Metaphysik der Jahrhundertwende kreiste. Eine weitere Facette des philosophisch-spirituellen Spektrums um 1900 waren Konzepte einer ästhetischen Definition von ‘Geist’, die diesen als Äquivalent der Schönheit ansetzten. In der ästhetischen Bestimmung des Schönen tritt ‘Geist’ aus dem Status des Innerlich-Subjektiven heraus, wird sichtbar gemacht. ‘Geist’ wird (als eine Potenz zur Veranschaulichung von

Ideen) zur produktiven Seite der Vernunft und damit zum Begriff, der die Opposition zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit überwindet. Unter Umständen kann das künstlerische 'Genie' zum Medium der ästhetischen Verkörperung von 'Geist' werden.

Abschließend für den Bereich philosophischer Ausformungen von Geistvorstellungen um 1900 wurde die Kulturphilosophie dargestellt. Auch auf diesem Feld entfaltete sich das Prinzip der Externalisierung und Verobjektivierung von 'Geist'. Die deutsche Kulturbegrifflichkeit des 19. und frühen 20. Jahrhunderts war eng mit der Vorstellung eines Verwirklichungsfeldes des Geistes verbunden und stand in einer Nähebeziehung zu geschichtsphilosophischen Konzeptionen. 'Geist' konnte um 1900 auch zum Synonym für den Begriff des 'Epochenbewußtseins' im Sinne von 'Zeitgeist' werden. Im Zuge der Darstellung von Ernst Troeltschs Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie konnten die geisttheoretischen Grundlagen theologischer Konzeptionen der RGS herausgearbeitet werden. Es konnte gezeigt werden, daß die von Troeltsch behauptete Entfaltung eines transzendent-geistigen Prinzips in der Religionsgeschichte sein Verständnis philosophischer Geistbegrifflichkeiten entscheidend prägte. Es wurde weiterhin deutlich, daß Troeltschs Konzept einer Wechselwirkung von menschlichem und göttlichem Geist auf dem Postulat von Instanzen im menschlichen Bewußtsein wie einem „religiösen Apriori“, einem religiösen „Urdatum des Bewußtseins“ u. ä. behauptet beruht, die das zu Beweisende schon in sich voraussetzen.

Im Weiteren wurde der Untersuchungshorizont von der Theologie und Philosophie auf den gesamtgesellschaftlichen Horizont erweitert. Dabei wurden weitere Facetten des Bruchs mit Geistmetaphysiken sichtbar: Zunächst eine die philosophische Religionskritik überbietende sozialistische Gesellschaftskritik. Die bürgerliche Vorstellung von der Überlegenheit geistiger über materielle Prinzipien (metaphorisch darstellbar als Herrschaftsverhältnis des 'Geistes' über den 'Körper') wurde theoretisch destruiert. 'Geist' wurde nicht mehr als 'Phänomen' (Hegel), sondern als 'Epiphänomen' bestimmt, nicht als autonome Größe, sondern als Resultante von Abhängigkeitsbeziehungen zu wirtschaftlichen, politischen, sozialen, administrativen, ästhetischen und weiteren Umwelten. Dieses sozialistische Verständnis war wiederum ideologisch bestimmt. Zum anderen wurde um 1900 Zivilisationskritik eher im Kontext der Suche nach neuen Formen individueller und gruppenbezogener Identitäten entfaltet. Eine politische Dimension hatte diese Kritik kaum. Auch auf diesem Feld fungierten Geistkonzepte und Pneumatismen als Medien für die Repräsentation der 'unsichtbaren' Beziehungsebene selbstreferentieller Prozesse von Identitätsbildungen (bzw. Selbstbeschreibungen) sozialer Figurationen.

Diese letztere Form der Zivilisationskritik eröffnete den Übergang zur Darstellung von exemplarischen Formen der alternativen Spiritualität um 1900. Gemeinsames Merkmal der meisten der unter der Überschrift der alternativen Spiritualität behandelten Diskurse war das Bestreben einer Ausweitung des Vernunftbegriffes auf Gebiete, die von der (wissenschaftlichen) Aufklärung bisher bekämpft worden waren. Zielpunkt dieser Bewegungen waren neue Formen der Spiritualität.

Spiritistische Zusammenkünfte ermöglichten die geistmedienvermittelte Interaktion in sozial heterogen zusammengesetzten Gruppen. Verschiedene Interessen wurden artikuliert und kamen zum Ausdruck. So wurde im Spiritismus der christliche Topos vom Weiterleben der individuellen Seele nach dem Tod von einem dogmatischen Glaubensgegenstand in eine experimentalwissenschaftlich verifizierbare Tatsache verwandelt. Die dualistische Trennung von übernatürlicher Geisterwelt und materieller Welt, wie sie den christlichen Glaubenslehren zugrundeliegt, war damit aufgehoben. Doch ließ sich der Spiritismus nicht einseitig als eine Wissenschaftsreligion interpretieren. Oft hatte das Experimentieren mit der Sichtbarmachung des Unsichtbaren auch deutlichen Unterhaltungs- und Sensationscharakter. Auch ein Wandel der Jenseitsvorstellungen im 18. und 19. Jahrhundert, also eine geistesgeschichtliche

Entwicklung, die schon *vor* der eigentlichen Modernisierungsepoche einsetzte, spielte eine wichtige Rolle in der Entstehungsgeschichte des Spiritismus. Wurde noch im 18. Jahrhundert der Subjektschwerpunkt der Verstorbenen in einem göttlichen Wesen verankert (die Fremd- beziehung zu ihm bzw. die Auflösung des eigenen Subjektes in ihm war Gegenstand einer theozentrischen Jenseitsvorstellung), gehörte nun die Jenseitsbeziehung zur Begründung eines reflektierten Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und zu nahestehenden Personen. Die in der gegenwärtigen Spiritismusforschung vertretene These, der Geisterglaube des 19. Jahrhunderts sei ganz überwiegend als Glaube an das Weiterleben von Seelen der Verstorbenen zu verstehen, konnte indes im Vergleich mit anderen Positionen des kulturellen Möglichkeitsraumes nicht bestätigt werden. Die Analyse relevanter Stellungnahmen der Gemeinschaftsbewegung zur Pfingstbewegung und auch Zeugnisse außerhalb dieses Kontextes (etwa bei Steiner und bei Kandinsky) belegen einen noch um 1900 höchst lebendigen Geister- und Dämonenglauben, der nicht spiritistische Selbstverständnisse übernimmt, sondern sich an traditionellen jüdisch-christlichen oder paganen Motiven orientiert.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts ist die Individualisierung von traditionellen theologischen und philosophischen Begriffen feststellbar. Auch die theosophische Reinkarnationslehre kann man z. B. in diese Entwicklung einreihen. Die Theosophie ist u. a. ein Beispiel für spiritualitätsbezogene Adaptationen biologischer Evolutionstheorien im Rahmen neureligiöser Konzepte. Zugrunde lag ein seinem Anspruch nach zugleich wissenschaftliches und religiös-immanentes Gottes- und Spiritualitätsverständnis. Auch der monistische Ansatz der Beseeltheit und Belebtheit anorganischer Materie wurde vorausgesetzt. Er lieferte Argumente für die Aufhebung des Dualismus von ewigem, unwandelbarem Geist einerseits sowie einem naturwissenschaftlichen Materieverständnis und trug so zur Transformation traditioneller Geist(wesen)vorstellungen in eine Wissenschaftsreligion, bzw. in gegenwartskompatible Formen der Spiritualität bei. In einem spirituellen Evolutionsprozeß seien wissenschaftlich bisher noch unerforschte Kräfte wirksam, die Naturgesetzen folgten, die zu entdecken der akademisch enggeführten Forschung noch nicht gelungen sei. 'Geist' wurde von einer statischen und transzendenten zu einer dynamisch-progressiven und immanenten, den universellen Gesetzen der Natur unterliegenden Größe. Einem modernen Publikum konnten damit traditionelle Spiritualitätsvorstellungen wie die Lehren von der Prädestination und der Weiterexistenz der Seele nach dem Tod in einer Weise erklärt werden, von der man behauptete, sie sei den Erklärungen des Christentums *und* denen des Materialismus überlegen.

Die Freireligiöse Bewegung in Deutschland bewegte sich zwischen organisierter Religionskritik und mystischem Spiritualismus. Sie wies Bezüge zu religionskritischen Milieus der Jahrhundertwende und, im Zusammenhang damit, zu Haeckels Monismus auf und ist ebenfalls ein Beleg für die hohe Attraktivität von Spiritualitätsformen, die man gegenüber der maßgeblichen, überwiegend christlich geprägten europäischen Tradition als alternativ bezeichnen kann. Die Freireligiösen waren damit ein besonders herausragendes Beispiel dafür, wie über den Weg der Distanzierung von traditionellen Pneumatologien und Geistmetaphysiken zu neuen Formen der Religiosität oder Areligiosität gefunden werden konnte.

In der Gemeinschafts- und in der Pfingstbewegung war eine ausgeprägte Pneumatologie Medium spezifischer Milieubildungen. Geist(wesen)vorstellungen markierten deutliche Differenzen zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Bereich. An der Landeskirche kritisierte man in deutlichem Kontrast zum Selbstverständnis, als Gemeinschaft exklusiv den Geist Gottes zu besitzen, daß die Mehrzahl ihrer Glieder „geistlich tot“ sei. Es bildete sich so neben einer eher traditionskritischen Richtung alternativer Spiritualität um 1900 eine *konser-vative* Bewegung religiöser Erneuerung. Auch in dieser Bewegung fielen Krisenbewußtsein und ein Bedürfnis nach religiöser Erneuerung zusammen. Das explizite Ziel der freikirchlichen Bewegung war die Bewahrung christlicher Tradition – so wie man sie verstand. Es ging in der Bewegung um die Rekonstruktion und Wahrung eines biblischen Geistverständnisses

in der Spannung zwischen Mission und Abgrenzung gegen das Eindringen der „Welt“. Aufgrund des ausgeprägten Differenzbewußtseins gegenüber den Erscheinungen der Moderne, (wozu man auch den damaligen Zustand der evangelischen Landeskirchen zählte), läßt sich in Bezug auf die freikirchliche Bewegung und die Gemeinschaftsbewegung von alternativer Spiritualität sprechen. Die Auseinandersetzungen um spirituelle Fragen wie die „reine christliche Lehre“ und die „richtige christliche Lebensführung“ fanden auf einem innerchristlichen Konfliktfeld statt und erschütterten die institutionellen Kirchen stärker als Kritik von außen. Die Bewegung trug somit stark zur Krise des überkommenen Kirchenglaubens bei. Die Zusammenkünfte dieser Gemeinschaften waren Träger der Vorstellung einer realen Präsenz des Geistes in den Gemeinden. Dabei war eine deutliche Tendenz zur Idealisierung urchristlicher Verhältnisse spürbar. Die Gemeinschaften beschrieben sich nach dem Muster der ‘heiligen Gemeinde’. Die Unterscheidung geistlich/weltlich markierte zugleich bestimmte Verhaltenserwartungen nach innen und eine Abgrenzung nach außen. Wer unter dem Einfluß des heiligen Geistes lebt, wird nach dem Verständnis der Gemeinschaften dauerhaft verwandelt. Die individuelle Glaubenskonversion und das Leben unter den Regeln der Gemeinschaft (in der Differenzierung zwischen ‘Bekehrung’ und ‘Wiedergeburt’) galten als Aspekte des pneumatischen Gemeindeaufbaus – in der Gemeindefache: der ‘Auferbauung des Leibes Christi’. Nicht nur die Bekehrung des Einzelnen wurde also als Werk des Geistes aufgefaßt, sondern auch der wesentlich auf Bekehrung und Wiedergeburt basierende Gemeindeaufbau. „Jegliche Form der Organisation im Gemeindebereich“ war „gegenüber den pneumatischen Faktoren der Arbeit sekundär“. Die innerkirchlichen Integrationskonflikte und Abspaltungstendenzen belegen, daß es um 1900 ein Übergangsfeld zwischen Protestantismus und außerkirchlicher alternativer Spiritualität gab. Die im Rahmen dieser Integrationskonflikte festgestellte Nähe der Pfingstbewegung zum Spiritismus ist ein Beispiel dafür. Trotz der Bemühungen um Abgrenzung von der „Welt“ blieb die Bewegung nicht unberührt von Einflüssen der Gegenwart. Das zeigte sich in der Beurteilung des Phänomens der Trance. Bei genauer Untersuchung stellt man die Überlagerung der kulturellen Deutungsebenen ‘biblische Dämonologie’ und ‘bürgerliches Autonomie-Ideal’ fest (das auch in psychopathologischen Deutungen der Trance grundlegend ist).

Auch außerhalb des festen Rahmens religiöser Gemeinschaftsbildungen wurde das zivilisationskritische Potential ekstatischen Erlebens entfaltet. Kulturell bedeutsame ekstatische Phänomene sind für das Deutschland um 1900 relativ gut bezeugt. Das Interesse, sich mit ihnen auseinanderzusetzen oder sich darauf einzulassen, hatte verschiedene Gründe, die von persönlicher Frömmigkeit, über wissenschaftliche Neugier bis zum Genuß am Spektakel um seiner selbst willen reichten. Das Neue an diesen zivilisationskritisch ausgerichteten Bewegungen „vagierender“ Spiritualität war ihre Faszination für Alltagsfluchten. Eskapistische Tendenzen waren eines der Zeichen der Kulturkrise der Moderne mit Höhepunkt in den zwanziger Jahren. Die Krisenwahrnehmung war jedoch kein diffuser Zeitgeist, der die ganze Bevölkerung erfaßt hatte, sondern eine Tendenz, die vor allem im Bürgertum auftrat, dessen Werte zunehmend an Bedeutung als gesellschaftlich anerkanntes Leitideal verloren. Die Gemeinschaftsbewegung kann man als eine konservative Variante der Verarbeitung dieses Krisenbewußtseins deuten. Handelte es sich hierbei um eine „Flucht“ in die christliche Vergangenheit, so führte die zivilisationskritische Fluchtlinie der frei vagierenden Spiritualität aus der Kultur in das Unbekannte des Ich. Trance, Traum, Vision, Hypnose wurden Chiffren für Erfahrungen des Ausbruchs nach innen, als Pendant zunehmender ‘innerer Industrialisierung’. Die Sehnsucht nach intensivem Erleben äußerte sich in einer verbreiteten Faszination für Zustände der Auflösung des normalen Ichs, die den Blick freigaben auf Überreste von Archaischem ‘unterhalb der Kultur’. Phänomene wie der Trancetanz gerieten in das Feld von Diskursen über das Prärationale, in denen sich wissenschaftliches, künstlerisches und okkultistisches Interesse vereinigten.

‘Geist’ wurde um 1900 auch zum Medium ambitionierter Aussagen von Künstlern und Kunsthistorikern. Im Kunstsystem wurde der Versuch unternommen, die Epoche um 1900 in ihrer geistigen Dimension zu erfassen. ‘Geist’ wurde in diesen Diskursen unter Aspekten der Bildlichkeit thematisiert. Die künstlerische Avantgarde ist somit ein Beispiel dafür, wie im kulturellen Möglichkeitsraum um 1900 die Ausdifferenzierungen von Geist(wesen)vorstellungen sich eng mit dem Medium der Bildlichkeit verknüpfen konnten. Mit dem Begriff vom ‘Epochenbewußtsein’ und seiner Konkretisierung unter der Überschrift der ‘Vergeistigung’ trifft die Kunstwissenschaft um 1900 die Lage der damals zeitgenössischen Kunst. Die künstlerische Avantgarde verschob den Schwerpunkt ihrer ästhetischen Wahrheits- und Wahrnehmungskriterien vom Mimetischen zum (sichtbar gemachten) Geistigen. Auf die bisher geschilderten kulturellen Strömungen reagierte das Kunstsystem in gewissem Sinne seismographisch, weswegen sich in der Avantgarde viele Bezüge zu den oben dargestellten Geist(wesen)konzepten und spirituellen Praktiken ergeben. Kunstwerke sind gleichsam die Gestaltseite des kulturellen Bewußtseins ihrer Epoche, ohne bloß Dokumentation des Epochensbewußtseins zu sein. Auf dem Programm der künstlerischen Avantgarde stand die Schöpfung einer anderen Moderne, die sich von allem Vorhergegangenen unterscheiden sollte. Der Blick der Künstler war auf die Zukunft gerichtet, die als eine „kommende Epoche des Geistigen“ apostrophiert werden konnte. Der Künstler wurde zum Verkünder einer erwarteten geistigen Epoche und zum Vorboten eines neuen Menschentyps. Im Kunstsystem war ‘Geist’ (strukturell ähnlich wie in der evangelischen Gemeinschaftsbewegung) ein Medium für die Formulierung von Freiheitsansprüchen. Der ‘heilige Geist’ der Avantgarde war gleichsam die verlorene und wiederentdeckte ‘Ausdrucksfähigkeit’ – ein Begriff, der die geistige Dimension der Kreativität hervorhebt. Im Hinblick auf das avantgardistische Künstlervverständnis zeigte sich ein Unterschied zu kulturprotestantischen Positionen. Während Religionsgeschichtler nur im Kontext historischer Forschung eine Berührung zwischen Geist und Irrationalismus sahen (die Überwindung des idealistischen Geistbegriffes blieb ja auf den Bereich der historischen Forschung beschränkt), wies man der Berührung mit dem Irrationalen im Kunstsystem eminentes zivilisationskritisches Potential zu. Der Künstler konnte selbst zum ekstatisch entgrenzten Subjekt werden.

Auch die politische Geistbegrifflichkeit um 1900 wurde thematisch. Zu den politischen Überzeugungen einer Mehrheit der Intellektuellen dieser Zeit gehörte die Vorstellung, daß das ‘Volk’ als Kollektivpersönlichkeit gesehen werden müsse, der das Wollen des Einzelnen unterzuordnen sei, und daß es der *geistigen* Führerschaft in religiösem oder weltanschaulichen Sinne bedürfe. Damit verband sich die Vorstellung vom ‘Volksgeist’, der den ‘Volkskörper’ gestalte (vgl. die in Bezug auf die Gemeinschaftsbewegung dargestellte ähnliche Struktur). Der Begriff ‘Nation’, eine ‘Erfindung’ bürgerlicher Intellektueller, bekam in diesem Kontext eine religiöse Konnotation und wurde zu einem letzten Bezugspunkt für selbstreferentielle Festlegungen bestimmter Gruppen. Um 1800 war der Begriff des umfassenden Sozialen in Deutschland fast ausschließlich durch die theologisch-pneumatologische Geistsemantik besetzt. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts traten Kategorien, die vor aller historischen Erfahrung und sprachlichen Vermittlung lagen, an die Seite der pneumatologischen Semantik. Man fand diese im ‘Blut’ und der ‘Rasse’. Bedeutsam für die politische Bewußtseinsbildung um 1900 war ein ausgeprägter Theologennationalismus. In der Bezogenheit auf das Staatswesen und seine Verfassung, also in dem Maße, wie sich Religion davon entfernt, eine Sonderbeziehung zwischen ‘der Seele und ihrem Gott’ zu sein und zur ‘Zivilreligion’ transformiert wurde, nahm die protestantische Theologie weitgehend die Gestalt einer Ordnungstheologie an, auch in ihrer liberalen Spielart. Viele der in den Überblicksabschnitten angeführten Theologen und Intellektuellen begleiteten den gesellschaftlichen Wandel im deutschen Kaiserreich mit großer Sorge vor dem drohenden Zusammenbruch der traditionsgetragenen Wertegemeinschaft. Das Widerstreben der Religionsgeschichtler etwa,

mit einer bestimmten historischen Erscheinungsform auch die Religion als solche aufzugeben, obwohl die historische Beschäftigung mit dem Christentum erwiesen hatte, daß es in seiner traditionellen Form überholt sei, wurzelt in der Einsicht, daß gemeinsame Werte gesellschaftlich und kulturell als sozialmoralische Integrationskraft unentbehrlich seien. Die Modellogik älterer Integrationsmodelle, die historisch mit Geist(wesen)vorstellungen verknüpft waren, blieb dabei auf einer tieferliegenden, vorbegrifflichen Ebene weiterhin wirksam. Aus der Empfindung der unbedingten Notwendigkeit einer Sozialmoral leiten sich für die Protagonisten der Diskurse um die soziale Rolle der Religion verschiedene Folgerungen und Ansprüche ab:

Tief verwurzelt in der bürgerlichen Mentalität ist eine stereotypisierte Vorstellung, wonach die Beziehung zwischen den Schichten einer Gesellschaft am sinnvollsten nach dem hierarchischen und biomorphen Modell der Unterordnung der 'niederen Seelenteile' (des Körpers) unter die 'Vernunft'/den 'Geist' zu regeln sei, da der Zusammenhalt von Gesellschaften potentiell durch zerstörerische, desintegrative Energien der Bevölkerungsmassen bedroht sei. Die zuweilen ansteckende Emotionalität der alternativen Spiritualität der Unterschichten war nach Auffassung bürgerlicher Intellektueller ein Paradigma solcher Unordnung und Disziplinlosigkeit. Solche Formen der Spiritualität mußten daher als 'Ungeist' definiert werden. Das beschriebene Menschenbild implizierte im öffentlichen Diskurs der deutschen Intellektuellen um 1900 bestimmte Vorannahmen über das, was 'deutscher Geist' sei. Dieser wurde durch einen idealen bürgerlichen Habitus bestimmt, in dessen Zentrum die Tugenden der Selbstbeherrschung und der selbstbezogenen Reflexion stehen sollten. Die Stereotypenbildungen über das Gemüt der Unterschichten bildeten gleichsam die Kontrastfolie dieser Wesensbestimmung. Die Vorannahmen über das typisch deutsche Wesen waren auf klare Grenzziehungen zum Nichtdeutschen angewiesen. Häufig wurde das Fremde als 'fremder Geist' umschrieben. Bürgerliche Intellektuelle und Künstler artikulierten in der Öffentlichkeit um 1900 ihren Anspruch auf Beteiligung an gesellschaftlichen Führungsrollen. Man sah sich primär in der Rolle des Meinungsbildners, des Vordenkers und Mahners in der öffentlichen Wertediskussion. Im Hintergrund dieser Selbstverständnisse stand als Legitimationsideologie das Konzept der autonomen Persönlichkeit, die dazu in der Lage sei, sich selbst zu beherrschen und deswegen zur Übernahme leitender Funktionen in der Gesellschaft prädestiniert sei. Zusammen mit der Vorstellung, daß soziale Ungleichheit das Kennzeichen einer „guten Gesellschaft“ sei, gehörte die Überzeugung, als herrschende Klasse unverzichtbar zu sein, zu den Hauptelementen bürgerlicher Ideologie. Politische Führerschaft muß aus dem Blickwinkel der beschriebenen bürgerlichen Überzeugungen, nach Auffassung vieler bürgerlicher Intellektueller, gleichzeitig auch *geistige* Führerschaft sein. Atheisten wurden diese Führungsqualitäten gemeinhin abgesprochen, weil sie sich gegen die öffentliche Sozialmoral stellten. Die Theologie als eine Repräsentantin der Sozialmoral stritt im besonderen gegen deren antiklerikale und demokratische Einstellungen. Religiöse Intellektuelle wollten der atheistisch-materialistischen eine geistig-religiöse Weltdeutung entgegensetzen. Solche Assoziationen klingen etwa auch in den gegenwartsbezogenen Aussagen von Max Webers Konzept des Charismatikers an. Es bestand ein Zusammenhang zwischen dem Maß, in dem man Religion als Ordnungsmacht zur Überlebenssicherung von Gesellschaften für erforderlich hielt und dem Status, den man in der Gesellschaft zu verlieren hatte. Für die vom Geltungsschwund bedrohten bürgerlichen Eliten diente die Bezugnahme auf pneumatologische Konzeptionen der Apologie bestehender Strukturen, nicht aber zur Legitimation von gesellschaftlicher Kritik. Die protestantische Religion war dann, wenn sie unter der dialektischen Prämisse von Freiheit für die Bürger und Kontrolle der Massen stand, Legitimationsideologie des Obrigkeitsstaates. Versuche der Festlegung von Individuen auf zivilreligiöse Prämissen sind Aspekt eines umfassenden Disziplinierungskonzeptes, das von

mehreren gesellschaftlichen Teilsystemen mitgetragen wurde. Im öffentlichen Raum vertraten besonders die Kirchen die Überzeugung, die öffentliche Sozialmoral müsse mit Mitteln der geistlichen Disziplinierung (analog zu biblischen Modellen der sozial verpflichtenden Wirkung des ‘Geistes’) in der Bevölkerung durchgesetzt werden. Strukturell verwandt damit waren Bestrebungen der Wiedereingliederung der Kirchenfernen in die ‘geistige’ Gemeinschaft der Gläubigen.

11.2 Ergebnisse der historisch-epistemologischen Analysen

Dem Eindringen von Geist(wesen)vorstellungen in die Gesamtheit kultureller Lebens- und Vorstellungswelten galt es methodisch gerecht zu werden. Die hier angewandte Methode, den untersuchten Geist(wesen)konzepten Auskünfte über die kognitiven Vorstellungsräume der bearbeiteten kulturellen Epoche abzugewinnen, ist die historische Epistemologie. Historisch-epistemologische Wertungen eines Elementes des Ensembles der Geist(wesen)vorstellungen der Moderne in Deutschland besitzen nur im Verhältnis zum gesamten Spektrum Aussagekraft. In Selbstverständnissen der untersuchten Diskursmilieus und Gruppierungen ließ sich auf der begrifflichen Ebene oft wenig bis gar keine Übereinstimmung feststellen. Dennoch wurde der Diskurs über ‘Geist’ in der Krise der Moderne in den meisten Milieus und Lebenswelten in sehr ähnlichen Begrifflichkeiten geführt. (Eine Ausnahme bildet die biblizistische Sprache der evangelischen Gemeinschaften und Freikirchen.) Schon das äußere Anzeichen weitgehend deckungsgleicher Begrifflichkeiten deutet auf gemeinsame kognitive Prämissen unterhalb der jeweils sehr differierenden Selbstverständnisse verschiedener Gruppen hin, genauer: auf ein strukturelles Geflecht von Geist(wesen)vorstellungen mit gemeinsamen kognitiven Prämissen – auch bei voneinander abweichenden Selbstverständnissen. Allerdings trat beim Durchgang durch die verschiedenen Diskursmilieus etc. nicht nur ein einziges kulturell dominierendes Geistkonzept hervor, sondern ein kognitiver Möglichkeitsraum mit einer Mehrzahl pneumatologischer Positionen. Die kognitiven Potentiale in diesem Bedingungs- oder Möglichkeitsraum regelten den Vollzug der Kopplung von Konzepten unterschiedlicher denkgeschichtlicher Herkunft, kreativer Neuentwicklungen, Interpretationen oder Repräsentationen von Geist(wesen)vorstellungen.

Kulturelle Vergleiche erfordern einen gemeinsamen Nenner im Sinne von „Familienähnlichkeiten“ der (im Fall der vorliegenden Untersuchung) untersuchten Geist(wesen)konzepte der Zeit um 1900. Als ein solcher gemeinsamer Nenner auf dem ‘Feld der Variation’ der diversen Diskurse wurde die Problematisierung der Selbstreferenz (der Reflexivität oder Selbstthematisierung) von Systemen angesetzt – nicht verstanden als ausschließliches Proprium des menschlichen Bewußtseins, sondern als überindividuelles Prozeßgeschehen. Die grundsätzliche *Ergebnisoffenheit* der Reflexion von Problemen der Selbstreferenz von Systemen mußte betont werden: Als kulturgeschichtlich um 1900 immer noch relevant kristallisierte sich die Frage heraus, wo im Falle der Selbstthematisierung von kognitiven Systemen deren Bewußtseinsschwerpunkt verortet wird, bzw. wo, abstrakter ausgedrückt, bei der Thematisierung von selbstreferentiellen Prozessen die prozeßsteuernden Faktoren verortet werden. Es stellte sich heraus, daß vielfach bewußtseinsheteronome (als Externalisierungen des Subjektschwerpunktes in einem göttlichen Wesen deutbare) und bewußtseinsautonome Konzeptionen von ‘Geist’ wechselweise von ein und demselben Denker oder innerhalb eines bestimmten Milieus thematisiert werden konnten. So konnte *von einer Person gleichzeitig* rationale Religionskritik geübt und auf hochdifferenzierte spirituelle Modelle rekuriert werden. Allgemeiner gesprochen handelte es sich dabei um alternative Optionen des kulturellen Möglichkeitsraumes. Ein Hauptgegenstand der historisch-epistemologischen Untersuchung war nun die Frage, ob vormoderne strukturelle

Gemeinsamkeiten von Geistbegrifflichkeiten (metaphysische Prämissen) in der Zeit um 1900 schon teilweise – oder überwiegend – als Folge verstärkter Religionskritik ihre Relevanz und Plausibilität verloren hatten und durch kognitive Alternativen ersetzt worden waren. Dies konnte verneint werden. Die kognitiven Potentiale und epochenspezifischen Erkenntnismöglichkeiten des 19. Jahrhunderts ließen die Reflexion der Selbstreferenz von Systemen noch kaum anders zu, als im Rahmen von Modellen, die sich aus alteuropäischen geistmetaphysischen Vorstellungswelten entwickelt hatten. Der kognitive Möglichkeitsraum mit seiner Vielzahl pneumatologischer Positionen wurde im 19. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit der klassischen Metaphysik zwar erweitert – allerdings zunächst im Sinne der Inversion älterer Positionen. Die Destruktion der Kantischen Subjektmetaphysik und der Hegelschen Geistphilosophie im 19. Jahrhundert war zu verstehen als Radikalisierung der idealistischen Metaphysikkritik. Sie vollzog sich, ohne daß schon neue Strukturen an die Stelle von ‘Geist’ und ‘Vernunft’ gesetzt werden konnten. Viele neue naturwissenschaftliche Gedanken, die die klassische Metaphysik hätten überflüssig machen können, waren auch um 1900 erst für sehr wenige Menschen nachvollziehbar. Das wurde bedingt durch die noch weitgehend fehlende Umstellung der Prämissen des philosophischen Denkens von metaphysischen Hilfsannahmen auf selbstreferentielle, wirklich teleologiefreie Autopoiesis, von Einheitsdenken auf Differenzdenken, von Planung auf Zufall, von Schöpfungslogik auf naturwissenschaftliches Evolutionsdenken. Es zeigte sich als Ergebnis der historisch-epistemologischen Analysen, daß es nicht nur darauf ankam, *daß* Konzepte wie z. B. die Evolutionstheorie rezipiert wurden, sondern vor allem *wie* sie rezipiert wurden. So behielt in der Theologie, der Philosophie, in alternativ spirituellen Bewegungen und teilweise auch in den Naturwissenschaften in diversen Abwandlungen das Prinzip der basalen Selbstreferenz seine Evidenz als grundsätzlich externalisierbarer Strukturbegriff. Im Rahmen kultur- und epochenspezifischer Voraussetzungen sowie grundlegender Denkvoraussetzungen und Fragestellungen war dieses Prinzip eine gemeinsame kognitive Prämisse, auf deren Grundlage Denker in verschiedenen Diskursen eine begrenzte Anzahl theologischer, philosophischer, philosophisch-naturwissenschaftlicher und ‘alternativer’ Geist(wesen)vorstellungen hervorzubringen vermochten. Einige dieser Diskurse wurden historisch-epistemologisch analysiert:

Der Vergleich philosophischer mit theologischen und religionsgeschichtlichen Diskursen ergab, daß die philosophische Beschäftigung mit ‘Geist’ seit dem 19. Jahrhundert in der Regel auf einer ersten Stufe theoriethoretischen Denkens steht. Die historische Methodik der Religionsgeschichtler war theoriethoretisch offen. Die Geist(wesen)vorstellungen von Theologen der RGS stehen im Vergleich mit Geist(wesen)vorstellungen der positiven Theologie theologiethoretischen Positionen näher als der normativen Theologie. Im Übrigen könnte der Vergleich philosophischer und theologischer Geist(wesen)vorstellungen an dieser Stelle nur die Ergebnisse der Zwischenbilanz wiederholen. Ich verweise daher auf das Kapitel 5.

Spiritistische Experimente der Zeit um 1900 lassen sich als eine Antwort auf religionskritische Diskurse des 19. Jahrhunderts verstehen: als Versuche, die kirchlichen Dogmen über Tod, Auferstehung und Jenseits in eine experimentalwissenschaftlich verifizierbare Tatsache zu verwandeln. Wenn die philosophische Religionskritik die Existenz eines spirituellen Bezirkes unabhängig vom menschlichen Bewußtsein leugnet, so wird hier versucht, den Gegenbeweis anzutreten und gleichzeitig Kritik an den traditionellen spirituellen Anschauungen zu üben. Der Grund für das Aufkommen eines Bedürfnisses für Existenzbeweise einer Geisterwelt und die Suche nach einer wissenschaftlich begründeten Metaphysik ist mit hoher Wahrscheinlichkeit der historisch-epistemologisch faßbare Wandel des Wunderverständnisses seit Beginn der Neuzeit, der im 19. Jahrhundert einen vorläufigen Höhepunkt erreichte. Die Frage lautete nicht mehr: Was beweisen Wunder?, sondern: Gibt es

Beweise für *sie*? Auch in Bezug auf den Diskurs des Spiritismus zeigt sich also, daß sich die Reflexion von Phänomenen basaler Selbstreferenz noch im Rahmen von Modellen vollzog, die sich aus alteuropäischen geistmetaphysischen Vorstellungswelten entwickelt hatten. Alternativen zur Metaphysik, die die kognitiven Potentiale und epochenspezifischen Erkenntnismöglichkeiten des späten 19. Jahrhunderts bereits hergaben, will oder kann man nicht thematisieren. Gemessen an den um 1900 zu Gebote stehenden Mitteln einer theoretischen Erfassung des Geistwesenproblems, steht der Spiritismus also auf dem Niveau der klassischen Metaphysik. Das Fehlen einer Diskussion von Erklärungsalternativen (*second order thinking*) läßt weiterhin die Einstufung des kognitiven Niveaus spiritistischer Diskurse als Theoriebildungen erster Ordnung zu. Als eine Form des theoretisch unvermittelten, unmittelbaren Umgangs mit Geist(ern) läßt sich der Spiritismus nicht generell bezeichnen, wenngleich sicher dieses Moment eine Rolle spielte.

Haeckels Ansatz einer monistischen Evolutionstheorie konnte als metaphysisch offen eingestuft werden. In ihr wird vor allem *ein* Element der klassischen Metaphysik beibehalten: Die Einheit von organischer und anorganischer Materie. Sie übernimmt Elemente des klassischen Hylozoismus, dessen Evidenzvorsprung darin liegt, daß göttliche entpersonalisierte Geistwesen innerweltlich verortet werden und den Status natürlicher Prinzipien haben. Die Evolution vollzieht sich nach Haeckels Ansicht dennoch nicht zufällig, sondern folgt festen Gesetzen. Haeckel verzichtet zwar auf das Prinzip 'Geist', hält aber an der Prämisse fest, die die Einsetzung von 'Geist' in der Metaphysik notwendig gemacht hat: Daß Ordnungsbildung nur als bewußtseinsfähiger und zielgerichteter Prozeß verstehbar wird und daß Entwicklungsprozesse auf ihre Vervollkommnung hinauslaufen. Damit wird an einem wichtigen Grundsatz der Metaphysik festgehalten: Ordnungsbildungen in der Materie können nur zustande kommen, wenn 'Geist' (Gesetzmäßigkeit) in ihr wirkt, sonst bleibt die Materie unorganisiert und chaotisch. Im Vergleich mit Darwins theoriethoretischem Ansatz ist Haeckels Ansatz eher dogmatisch und alternativlos.

Erkenntnistheoretisches Fundament theosophischer Diskurse waren nicht die Dogmatiken des Glaubens, sondern das wissenschaftliche Studium. Man näherte sich den neu entdeckten Phänomenen von einer hermetisch-okkultistischen Weltsicht aus und nicht von einer wissenschaftstheoretischen Basis. Das erkenntnisleitende Interesse der Theosophie war die Prüfung modernen Wissens unter der Fragestellung, ob es die Gültigkeit traditionellen spirituellen Wissens und damit gleichzeitig die eigene antimaterialistische Einstellung bestätigen könne. Wichtige erkenntnistheoretische Paradigmen der vorkantianischen Metaphysik blieben weiterhin leitend. Die theosophische Adaptation des Evolutionismus kann man als eine Form des theoretisch vermittelten Umgangs mit dem Geist(wesen)problem und Selbstreferenzphänomenen, genauerhin als die folgerichtige Wiedereinsetzung metaphysischer Geistprinzipien in den Haeckelschen Monismus, ansehen. Haeckels mechanistische 'Gesetzmäßigkeiten' werden in bisher unerforschte Geistkräfte zurückverwandelt. Als Konsequenz der Ablehnung des ateleologischen Darwinismus wurde auf den Lamarckismus zurückgegriffen. Das kognitive Niveau der Theosophie ist dem der spiritistischen Diskurse vergleichbar.

Auch freireligiöse Diskurse greifen monistisches Denken auf. Die obigen Feststellungen lassen sich auf diesen Fall übertragen. Die freireligiöse Bewegung belegt, daß die kritische Inversion von Geistmetaphysiken nicht automatisch Denkalternativen lieferte, die man an die Stelle der Metaphysik hätte setzen können. Man setzte an ihre Stelle vielmehr naturwissenschaftliche Weltanschauungen, die zumindest metaphysisch offen zu nennen oder als Transformationen der Metaphysik zu definieren sind. Aus Sicht einer historischen Epistemologie bleibt aber bedeutsam, daß unter den Bedingungen moderner Industriestaaten des 19. Jahrhunderts die gesellschaftliche Ausdifferenzierung von Formen organisierter Religionskritik mit bisher ungeahnter Tragweite möglich geworden war. Kognitive Bedingungen

für die Umstellung von geistmetaphysischen auf nachmetaphysische Denkweisen *und* günstige gesellschaftliche Bedingungen, die deren öffentliche Vertretbarkeit erleichterten – diese beiden Faktoren gehörten zum kulturellen Möglichkeitsraum der kaiserzeitlichen Gesellschaft.

Auch die Gemeinschaftsbewegung und die freikirchliche Pfingstbewegung ist (ähnlich wie der Spiritismus) sicher nicht pauschal als eine Form des theoretisch unvermittelten, unmittelbaren Umgangs mit Geist(ern) zu bezeichnen. Das hieße, das vielfältige Gemeinschaftsleben dieser Kirchen einseitig auf das Erfahrungsmoment einer um veränderte Bewußtseinszustände zentrierten Spiritualität zu reduzieren. Dennoch war der unmittelbare Umgang mit Geist(ern) ein wesentliches Merkmal im Gemeinschaftsleben. Die Betrachtung der theologischen Selbstverständnisse in den Gemeinschaften läßt die Einstufung des kognitiven Niveaus ihrer Diskurse als Theologiebildungen erster Ordnung zu. Die Leitfiguren der Gemeinschaftsbewegung und der frühen Pfingstgemeinschaften in Deutschland hatten zwar in der Regel eine theologische Ausbildung, doch waren sie nicht an theologischen Debatten interessiert, sondern an Fragen des praktischen Gemeindeaufbaues. Die Theologie war ihnen gegenüber dem Vertrauen auf die praktische Wirksamkeit des göttlichen Geistes nachrangig. Distanz zur Unmittelbarkeit der eigenen Frömmigkeit – das Merkmal theologietheoretischen Bewußtseins – ließ sich so nicht bilden. Kennzeichen dieser Theologie war im konkreten Fall die absolute Gültigkeit der biblischen Berichte und das Fehlen einer Diskussion von Erklärungsalternativen (second order thinking). Die Texte galten schlicht als wörtlich zu nehmende Wahrheiten. Denken und Handeln waren in der Fixierung auf diese Texte dogmatisch gebunden. Eine Kommunikation mit Vertretern der liberalen Theologie, die die urchristliche Pneumatologie historisch-kritisch erforschten, wäre unmöglich gewesen. Ein grundlegendes Merkmal dieser praktischen Theologie war ihr konsequent bewußtseinsheteronomer Ansatz. Der erkenntnistheoretische und handlungsbezogene Schwerpunkt der evangelisch gemeinschaftlichen und pfingstlerischen Selbst- und Gruppenidentität lagert in der Transzendenz. Die Pneumatologien der Gemeinschafts- und Pfingstbewegung setzten spezifische Vorstellungen der Bewußtseinsheteronomie auf der Basis einer theologischen Unterscheidung zwischen dämonischer Besessenheit und dem Erfülltwerden durch den Geist Gottes voraus. Epistemologische Grundlage der „Unterscheidung der Geister“ war die Lehre von der Verbalinspiration. Das pneumatische Verständnisprinzip überbietet das menschliche Vernunftprinzip. Das pneumatologische Erkenntnisprinzip impliziert wiederum, daß der ‘Geist wahrer Erkenntnis’ nur *innerhalb* der Gemeinschaft zu finden ist und hier wiederum nicht in Einzelnen, sondern in der Position, die der Geist innerhalb der Mehrheit der Gemeinschaft durchsetzt, so daß klare Kriterien für den Ausschluß von Abweichlern vorhanden sind. Dies ist der epistemologische Aspekt des pneumatischen Gemeindeaufbaues. Die Lehre von der Rückkehr und dem Wirken des heiligen Geistes stellt unter historisch-epistemologischen Gesichtspunkten eine spezifische Form des Wunderglaubens um 1900 dar. Erfahrungen in Zuständen veränderten Bewußtseins werden – vornehmlich in der Pfingstbewegung – nicht wie im Spiritismus, als ein wissenschaftliches Experimentierfeld betrachtet, sondern als Wirkungen Gottes durch seinen Geist. Die Wunder (Zungenreden, Heilungen etc.) waren für die Beteiligten, gegen den starken Trend zur Entplausibilisierung des Wunderglaubens, Beweise des Geistwirkens. Das bestätigt die obige Aussage, daß man in Bezug auf den historisch-epistemologisch feststellbaren Wandel des Wunderverständnisses nur von *gesamtgesellschaftlichen*, bzw. -kulturellen Tendenzen sprechen kann.

Das Beispiel der Gemeinschafts- und der Pfingstbewegung bot sich für die Untersuchung von Verhältnisbestimmungen zum Problem der veränderten Bewußtseinszustände in sozialen Gruppen des Deutschland um 1900 an. In den untersuchten Gemeinschaften spielte eine Wechselwirkung von individueller religiöser Erfahrung und ihrer Deutung in der Gemeinschaft eine zentrale Rolle. Es kam daher eine religionssoziologische Analyse der Ver-

hältnisbestimmung von Gruppenselbstverständnissen und Geistbesetzungserfahrungen in Frage. Die hier angewandte systemtheoretische Theorie religiöser Erfahrung erlaubt es, die ganze Bandbreite von Erfahrungszuständen und medienvermittelten religiös-symbolischen Handlungen, die innerhalb der relevanten Gruppen vorkamen (also nicht nur extreme Erfahrungen veränderten Bewußtseins) als potentielle Medien symbolischer Repräsentation (Verkörperung) semantischer Zusammenhänge innerhalb spezifischer Kommunikationssituationen in den Gemeinschaften zu deuten. Es wurde festgestellt, daß diejenigen Merkmale von Erfahrungszuständen mediale Funktion übernehmen konnten, die eine Kopplung von psychischem und sozialem System erlaubten. Pointiert ausgedrückt wurde in Fällen der Erfahrung des Erfülltseins mit dem heiligen Geist das Bewußtsein einzelner Gläubiger von sozial vermittelten Vorstellungen 'besetzt', die die „Form“ von 'Geist' angenommen hatten. Der Körper als Umwelt des Bewußtseins fungierte dabei als Medienkörper. Die Glossolie kann mithin als ein Beispiel für die Somatisierung von kulturellen, durch Bezugsgruppen vermittelte Bewußtseinslagen gedeutet werden. Der Begriff der 'religiösen Erfahrung' konnte unter Rückgriff auf ältere Theorieansätze von vornherein in das Bedingungsfeld des Sozialen gestellt werden. Dem Auftreten der ganzen Palette religiöser Erfahrungen bis hin zu ASC's bei Individuen einer bestimmten Gruppe, die solche Verhältnisse symbolisch repräsentieren können, gehen Weichenstellungen voraus, die weit über das individuelle Bewußtsein hinausreichen. Sowohl 'Gefühl' als auch 'Interpretation' sind demnach soziale Fakten. Die dualistische Differenzierung zwischen einem vorkulturellen apriorischen religiösen Gefühl und seiner sekundären konzeptuellen Verarbeitung ist selbst nur eine Form der Interpretation, die spezifischen kulturellen Bedingungen geschuldet ist. Entscheidend für die Hervorbringung von Vorstellungswelten in den Gemeinschaften ist weniger das Bewußtsein Einzelner als das kommunizierte Bewußtsein der Gruppen. Nicht das Individuum hat die Kontrolle über sein Selbst, ein anderer wird dessen Herr (fremdreferentielle Verlagerung des Ich-Schwerpunktes). Das *Gruppenverhältnis* zum Geist regelt das Verhältnis Einzelner zum Geist. Regeln für die persönliche Begegnung mit Gott gibt die Gemeinschaft vor, die sich hierfür gern auf das kanonische Schrifttum als ihr normatives Gesetz bezieht. Die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaften werden von deren leitenden Persönlichkeiten angehalten, ihr Selbstverständnis nicht je für sich zu definieren, sondern in Abhängigkeit von Kreativitätsspielräumen der jeweils konkreten Kommunikationsgemeinschaft in ihrem jeweiligen kulturellen Rahmen.

Außerhalb fester sozialer Gruppierungen wie den Freikirchen spielte das Moment des religiösen Erlebens in einer frei vagierenden Religiosität eine Rolle, die einen der um 1900 möglichen Wege repräsentierte, der Gefährdung des bürgerlichen Ideals der Autonomie und Freiheit durch die Bedingungen der Moderne zu begegnen. Der soziale Ort, wo dies geschah, war jedoch weniger die Lebenspraxis, als die intellektuelle Reflexion. Einige bürgerliche Intellektuelle reagierten damit in einer ihnen geläufigen Weise auf für sie bedrohliche Erscheinungen der Gegenwart: mit der Konstruktion spezifischer Utopien. Der transzendente Geist wird in die Idee eines vorkulturellen Unbewußten transformiert. Handlungen (einschließlich Sprechhandlungen) in Dissoziation werden nach diesem Modell also nicht durch die Wechselwirkung mit einem Außen bestimmt, sondern als Ergebnis innerer Dispositionen. Die Analyse erbrachte zudem weitere Aufschlüsse über den historisch-epistemologischen Wandel des Wunderverständnisses im Bereich alternativer Spiritualität. Das Erkenntnisinteresse der Grenzwissenschaft im Übergangsfeld von „harten“ Wissenschaften und Okkultismus besteht darin, schwer erklärbare Phänomene in den Horizont etablierter Disziplinen zu bringen und zur Umkehrung des Geltungsverhältnisses von Wunder und Beweis beizutragen. Dabei wird das Okkulte nicht mehr als Bezirk des Wunderbaren, sondern als ein Grenzbegriff der Wissenschaften verstanden. Das dabei zugrundegelegte Erklärungsmodell abstrahiert von jeder bewußten oder unbewußten Interaktion mit einer sozialen oder kulturellen Umwelt.

Praxisbezogen konnte sich aus diesem Wahrnehmungsmodell eine körperorientierte Spiritualität entwickeln, deren Anliegen ein Erleben möglichst frei von semantischen Gehalten war. Während der Körper in seinem Normalzustand kulturell ausgerichtet ist, öffnet er sich nach dieser Konzeption in der Trance für die andere Wirklichkeit und läßt das Individuum in sein vorkulturelles Selbst versinken. Daß die Trance als Umweltfaktor von Kommunikationen ein bedeutungsindifferentes symboloperatives Medium ist und das im Körper vermutete Vorkulturelle erst durch die eigenen konzeptuellen Überlegungen dazu hergestellt wird, konnte bei dieser Sichtweise nicht ins Blickfeld geraten.

Auch für den Bereich der künstlerischen Avantgarde ließen sich historisch-epistemologische Feststellungen treffen. Ein Problem der Systemautonomie der Kunst war der Wunsch der Avantgardisten, nicht nur als Kunstproduzenten angesehen zu werden, sondern in einer gesellschaftlichen *Vordenker*rolle gesehen zu werden. Kunstwerke sind oft als Indizien kulturell verallgemeinerbarer Gefühlslagen zu lesen. Doch können sich mit Bildern auch spezifische Erkenntnisinteressen koppeln. Daß die Kunst sich um 1900 in diese Richtung bewegte, ließ sich exemplarisch (und im Zusammenhang mit den Ausführungen zur Theosophie) an ihrem Anspruch auf stellvertretendes, universelles Erkenntnisstreben belegen. Die Funktion von Bildern als eine spezifische Form von Erkenntnismedien bestand darin, die Erfahrungstatsachen, die in der Epoche der Moderne als dominant empfunden wurden als unwahr, unüberschaubar und interpretationsbedürftig zu entlarven. Anstelle des Materialismus des 19. Jahrhunderts tritt eine Wahrheit oder Weltsicht, die man mit den Methoden der modernen Wissenschaft nirgendwo auch nur umreißen zu können vermeinte. Kunst wird zum Medium visueller Erkenntnis höherer geistiger Aspekte der Wirklichkeit. Produktionsästhetisch betrachtet fungiert der Avantgarde-Künstler als hellstichtiger Kündler dieser Wirklichkeit, die sich nicht durch das Kopieren der unbeständigen Natur darstellen läßt, sondern erst *durch den Künstler* in einem von der äußeren Wirklichkeit unabhängigen Prozeß der Selbsterkenntnis sichtbar gemacht wird. Die drohende Gefahr, daß künstlerische Hervorbringungen damit beliebig und subjektiv werden, wird durch die Rückbindung des Schaffensprozesses an eine angenommene spezifische Sensibilität des Künstlers für die geistigen Aspekte der Wirklichkeit abgewendet.

Letztlich ließen sich auch kognitive Prämissen von politischen Geist(wesen)vorstellungen um 1900 ermitteln. Die überwiegend gefühlte Notwendigkeit einer Zivilreligion ruhte auch auf rationalen Argumenten der klassischen Religionsphilosophie. Eine für Menschen vernünftige und zuträgliche Ordnung basiert demnach auf der Anwesenheit Gottes bzw. seines Mediums, des Geistes, in der Wirklichkeit. Dahinter stand die kulturgeschichtlich tief verwurzelte Überzeugung, wonach ohne göttliche Akteure der Aufbau von Strukturen, die auch nur entfernt an organisiert ablaufende Vorgänge erinnern, unmöglich ist (Modell der Außenlenkung komplexer Prozesse durch einen höher entwickelten Ordner). Ohne Gott, bzw. seinen den Verlauf aller geschichtlichen Prozesse lenkenden Geist gäbe es nur Chaos. Chaos kommt nach dieser Logik potentiell „von unten“, nicht „von oben“. Doch waren rationale Argumente um 1900 im Vergleich zu den gefühlten Einsichten nicht durchsetzungsstark genug, um zivilreligiöse Überzeugungen großer Bevölkerungsteile wirklich begründen zu können. Rationale Reflexion konnte angesichts der vergleichsweise geringen Sanktionsmöglichkeiten, die auf religionslos lebende Menschen angewendet werden konnten, grundsätzlich in die Freiheit münden, selbst zu entscheiden, ob man mit oder ohne Religion leben wollte. Zivilreligiöse Bindungen überholten jedoch diese persönlichen Entscheidungsprämissen.

Es sollte insgesamt deutlich geworden sein, welche Anstöße für neue religiöse Entwicklungen gerade von der Religionskritik des 19. Jahrhunderts ausgingen. Besonders die Beispiele aus dem Bereich der alternativen Spiritualität lassen sich historisch-epistemologisch als Reaktionen auf die philosophisch-theologische Destruktion des personalen Gottesbegriffes

seit Fichte verstehen. Der epistemologische Zusammenhang zwischen der nachmetaphysischen Religionskritik und der Heraufkunft alternativer Spiritualitätsformen ist unübersehbar.⁶⁴⁴ Ihr Pantheismus (Monismus) war die Reaktion auf die Fichtesche und Nachfichtesche Kritik des Theismus. Das monistische Spiritualitätsverständnis der alternativ spirituellen Bewegungen z. B. darf also nicht grundsätzlich als ein Ausweichen vor dem Rationalismus der Moderne oder als ein Rückgriff auf archaische Modelle der Vorneuzeit verstanden werden, sondern war vielmehr die logische Konsequenz rationaler Religionskritik.⁶⁴⁵ Aus Sicht einer historischen Epistemologie sind diese Modelle dem traditionellen Theismus und seinen theologischen „Rettungsaktionen“ also kognitiv durchaus überlegen. Ein Spezifikum der deutschen Situation war das Nebeneinander von Geist(wesen)erzeugung und Bewahrung der spirituellen Tradition – auch im Rahmen der Bewegungen, die als alternativ spirituell eingestuft wurden.

11.3 Zur religionsproduktiven Kreativität um 1900

Insgesamt läßt sich die Zeit um 1900 als eine besonders fruchtbare Epoche der Produktion neuer Formen der Spiritualität beschreiben. Die Auseinandersetzung mit traditionellen Geist(wesen)konzeptionen konnte entweder in die Ausdifferenzierung säkularer Weltanschauungen münden, sich (wie z. B. in der Gemeinschafts- und Pfingstbewegung) als Versuch der Anknüpfung an urchristliche Religiosität vollziehen oder schließlich zur Basis für die Ausdifferenzierung neuer Religionsentwürfe werden. So konnte die religionsgeschichtliche Pneumatologieforschung als eine geisttheoretische Grundlage für den Anteil der RGS an der Religionsentwicklung um 1900 erwiesen werden. Die Forschergemeinschaft optierte für die religionsproduktive Umformung urchristlicher *pneuma*-Verständnisse in gegenwartskompatible Begriffe, eine geistig-religiöse Weltdeutung, die sich allerdings vom urchristlichen, vor allem dem paulinischen Supranaturalismus, unterscheiden sollte. In der RGS kam es deswegen neben der religionskritischen Relativierung traditioneller Geist(wesen)vorstellungen gleichzeitig zur Erzeugung von neuen religiösen Geist(wesen)vorstellungen aus dem christlichen Traditionsfundus (vgl. z. B. Rendtorff 1993, S. 190f; Troeltsch). Als „versöhnendes“ Element, etwa der in Hinsicht auf die Frage der religionskreativen Produktivität des Urchristentums widersprüchlichen Konzeptionen der ‘Religionsgeschichte’(eines geschichtstheologischen Konzeptes) und des am Phänomen der religiösen Erfahrung orientierten Religionsbegriffes, fungierte die Annahme der Wirksamkeit eines göttlichen Geistes. Ebenso wie Spiritisten, Theosophen und Monisten strebten die Religionsgeschichtler nach der Kreation neuer, dem Bewußtseinswandel der Moderne angemessener Spiritualitätsformen. Ansätze, die in eine religionstheoretische Forschung hätten münden können, verliefen in dieser so ganz anderen Richtung. ‘Ethik’ wurde an religiöse Geistbegriffe, eine neue Form von Spiritualität, gebunden. Aus einer allgemeineren forschungsgeschichtlichen Perspektive belegt dieser

⁶⁴⁴ Vgl. z. B. Linse (1996, S. 55f), der zumindest den Zusammenhang zwischen Spiritismus, Feuerbach und Marx herstellt. Es gilt allerdings gleichzeitig das Diktum Hanegraaffs (1996, S. 407), wonach die Zusammenhänge zwischen dem deutschen Idealismus und den Vorläuferbewegungen des New Age bisher kaum erforscht sind.

⁶⁴⁵ Vgl. Linse 1996. Die Bedeutung des deutschen Idealismus und der romantischen Naturphilosophie für die Entwicklung von Vorformen des New Age stellt Hanegraaff heraus (1996 ab S. 406, vgl. S. 416, 417f, bes. 419). Vgl. zu Vorläuferformen des modernen monistischen Denkens auch Pannenberg 1967 [1965], S. 381, Fußn. 39: In der Fichteschen Religionskritik wird man „ein entscheidendes Motiv für die zu Spinoza zurücklenkende, pantheistische Hegeldeutung der Junghegelianer zu erblicken haben.“ Man denke etwa an die pantheistische Vermittlung zwischen Naturalismus und moderner Rationalität bei dem jungen Feuerbach (dazu Weckwerth 2002, S. 35-42).

Befund die These, nach der der Religionswandel um 1900 weder als das einseitige Verschwinden von Tradition (als „Säkularisierung“), noch einseitig als Prozeß der Neubildung religiöser Konzeptionen aus dem Nichts beschrieben werden kann. Immer spielt auch die Umgestaltung älterer Vorstellungen eine wesentliche Rolle. Es gibt nur wenige religiöse Ideen und säkulare Werte, die sich in der Evolution der Kulturen erfolgreich behaupten – das war schon die Überzeugung von Ernst Troeltsch: „Es wäre eine große Täuschung, den historischen Relativismus so zu verstehen, als gäbe es eine unbegrenzte Menge ... kämpfender Werte [Haupttypen des geistigen Lebens]. Ganz im Gegenteil. Die Erfahrung zeigt, daß es überaus wenig solcher Werte gibt, und daß wirkliche Erschließungen neuer geistiger Ziele überaus selten gewesen sind“ (1998 [1902/1912] S. 172). Die gegenwärtige Neurotheologie bestätigt diese Auffassung (vgl. etwa Boyer 2004, S. 102). Gleichwohl sind diese wenigen Grundtypen in unlimitierbarer Vielfalt variierbar. Das Deutschland um 1900 ist ein Paradebeispiel für die Pluralität solcher Varianten. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß es nicht nur um die Variation religiöser Grundideen geht, sondern, in engem Zusammenhang damit, auch um die infinite Variierbarkeit religionskritischer Grundideen. Die Produktion neuer Varianten religiöser Grundideen und die Varianten von deren zeitgleicher kritischer Inversion stehen in einem Bedingungs- und Wechselwirkungsverhältnis. Die Inversionsachse bildet ein Feld des Übergangs von religiösem Glauben zu Unglauben. So wurden etwa von liberalen Theologen „Kategorienverstöße“ (vgl. Boyer 2004, S. 58, 69ff) wie z. B. der, daß eine Frau ohne natürliche Zeugung, durch Einwirkung des göttlichen Geistes, schwanger wird, religionskritisch korrigiert. Generell wurden im Zuge eines kathartischen Prozesses alle Vorstellungen, die als Relikte sogenannter überholter Kulturstufen erkannt wurden, als inkompatibel mit einem zeitgemäßen Christentum eingestuft und ausgeschieden (vgl. z. B. Seelig 2001, S. 237f). Doch, was das Christentum sei, lasse sich heute nicht mehr einfach entscheiden. „Es liegt zersplittert in zahllosen Konfessionen und Kirchen und zugleich als außerkirchliche Geistesmacht vor. Da bleiben Aufgabe und Recht, es zu neuem Sinn zu gestalten.“⁶⁴⁶ Neben der Religionsgeschichtlichen Schule wurden die Vorhänge einer ganzen Reihe anderer kultureller Bühnen gehoben, auf denen um 1900 das Schauspiel der kreuzinversen Transformation des Geistigen gegeben wurde.

Weiterhin erweist sich aus Sicht eines spezielleren Analyseinteresses das Verhältnis von Paulus zu Jesus als ein zentrales Problem zum Verständnis der spiritualitätskreativen Produktivität des Kulturprotestantismus. Die führenden Religionsgeschichtler standen als Theologen dem vielgeschmähten Paulus viel näher, als sie selbst wissen konnten. Sie waren, wie Paulus, sendungsbewußte religiöse Intellektuelle, die die ihnen überkommene Tradition in einen neuen, zeitgemäßen Geist transformieren wollten und die dabei hin und her gerissen waren zwischen den Ansprüchen der religiösen Tradition und dem wissenschaftlichen Wahrheitsbewußtsein ihrer Zeit. Die religionsproduktive Kreativität, die sie entfalteten, ist der paulinischen vergleichbar. Auch der Kulturprotestantismus hat – wie Paulus – den Verehrungsgegenstand ‘Jesus’ (neu) erschaffen. Jesus wurde als verkörperter Inbegriff kulturprotestantischer Geistigkeit von den Religionsgeschichtlern mit geradezu prophetischem Eifer verkündet. Die RGS und Paulus haben je auf ihre Weise die eigene Tradition symbolisch repräsentiert. Bei den Religionsgeschichtlern lag die Betonung auf dem irdischen Jesus (nicht dem historischen!), bei Paulus lag sie auf dem geistigen Christus. Es erweist sich dabei als eine Ironie der Geschichte, daß die Religionsgeschichtler von der Theologengeneration nach dem ersten Weltkrieg, ähnlich wie Paulus vorher von Vertretern der RGS, vielfach als „Verderber des Christentums“ angeprangert wurden.

⁶⁴⁶ Ernst Troeltsch, *Bespr. über Th. Kaftan, Eine kritische Zeitstudie*, in: ThLZ 37 (1912), Sp. 724-728, hier Sp. 728.

Literatur

Im Literaturverzeichnis werden in der Regel nur häufiger benutzte Quellen und Sekundärliteratur aufgeführt. Weitere Literatur wird in den Anmerkungen, mindestens bei erstmaliger Nennung, vollständig zitiert. Die im Literaturverzeichnis genannte Literatur wird in den Anmerkungen unter Verfasser und Erscheinungsjahr des Titels zitiert. Benannt werden als Primärliteratur die für diese Arbeit relevanten Werke. Es werden also z. B. keine vollständigen Bibliographien religionsgeschichtlich arbeitender Autoren geboten. Die Abkürzungen theologischer Literatur folgen den Abkürzungsverzeichnissen von S. M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), Berlin/New York 1992(2) und des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament (ThWNT) Bd. X/1, begründet von G. Kittel, Stuttgart 1978. So wird etwa das Lexikon *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnack, 5 Bde, Tübingen 1909-1913, als RGG zitiert. Das gilt auch für die Neuauflagen. Für die *Gesammelten Schriften* von Ernst Troeltsch wird die kurze Zitierweise verwendet (z. B. GS II, S. 504), wenn es nur darum geht, eine Reihe von Belegstellen anzuführen.

Primärliteratur

- Baur, Ferdinand Christian; Vorlesungen über neutestamentliche Theologie; hrsg. v. Ferdinand Friedrich Baur, Leipzig 1864, Nachdruck mit einer Einf. von Werner Georg Kümmel, Darmstadt 1973.
- Blavatsky, Helena Petrowna; Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology, New York 1877, dtsh. u. a. Leipzig 1907-1909.
- Bölsche, Wilhelm; Die Mittagsgöttin. Ein Roman aus dem Geisteskampfe der Gegenwart, Stuttgart, Leipzig, Berlin, Wien 1891 (Neudruck Berlin 2005 = Werke und Briefe. Wissenschaftliche Ausgabe, hrsg. von Hans Gert Roloff, Bd. 2).
- Bousset, Wilhelm; Die Himmelsreise der Seele, Archiv für Religionswissenschaft 1901, 4. Band, S. 136-169 und 229-273; Nachdruck Darmstadt 1960.
- Bousset, Wilhelm; Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte (1903), Halle 1904(2).
- Bousset, Wilhelm; Die Religionsgeschichte und das Neue Testament. Teil I,II,II, in Th R 7 (1904), S. 265-277; S. 311-318; S. 353-365.
- Bousset; Wilhelm; Was wissen wir von Jesus?, Halle 1904.
- Bousset, Wilhelm; Rezension Otto, Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie, in: ThR 12 (1909), S. 419-436.
- Bousset, Wilhelm; Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, (1913) 5. Aufl. (= unveränderter Abdruck der zweiten, umgearbeiteten Auflage von 1921), Göttingen 1965.
- Bousset, Wilhelm; Artikel 'Paulus' in: RGG, 1. Aufl., Bd. IV, Tübingen 1913.
- Bousset, Wilhelm; Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos, FRLANT 25, Göttingen 1916.
- Bousset, Wilhelm; Religion und Theologie (1919), in: A. F. Verheule (Hg.), d. W. Bousset, Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters, Leiden 1979, S. 29-43.
- Brückner, Martin; Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum, RV I, 16, Tübingen 1908.

- Clemen, Carl; Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht, Gießen 1909 (völlig überarbeitete Auflage: 1924).
- Deißmann, Adolf; Das Urchristentum und die unteren Schichten, Göttingen 1908 (2).
- Deißmann, Adolf; Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt (1908), 4. Auflage, Tübingen 1923.
- Deißmann, Adolf; Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911.
- Deißmann, Adolf; Adolf Deißmann, in: E. Stange (Hg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, Leipzig 1925, S. 43-78.
- Dilthey, Wilhelm; Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Stuttgart/Göttingen 1968(5), Gesammelte Schriften Bd. 7.
- Durkheim, Émile; Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912), Frankfurt a. M. 1994.
- Dvorák, Max; Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. Studien zur abendländischen Kunstentwicklung, München 1924, 2. Auflage 1928.
- Fechter, Paul; Bildersturm, in: Jahrbuch der jungen Kunst, hrsg. von G. Biermann, Leipzig 1920.
- Feuerbach, Ludwig; Das Wesen des Christentums, hrsg. von Heinrich Schmidt, Leipzig 1923 (1841).
- Feuerbach, Ludwig; Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen, in: L. Feuerbach, Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967ff, Bd. 6.
- Feuerbach, Ludwig; Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), in: L. Feuerbach, Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967ff (1993ff), Bd. 9.
- Fichte, Johann Gottlieb; Reden an die deutsche Nation (1808), Hamburg 1978.
- Fichte, Johann Gottlieb; Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismusstreit, ed. H. Lindau 1912.
- Fiedler, Konrad; Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst, Wuppertal 1970 (1876).
- Fiedler, Konrad; Schriften zur Kunst, Bd. I, hrsg. von G. Böhm, München, 1971.
- Gunkel, Hermann; Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, FRLANT 1 (1903), 2. Auflage Göttingen 1910.
- Gunkel, Hermann; Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Paulus (1888), 3. Auflage Göttingen 1909.
- Gunkel, Hermann; Einleitungen zu „Die großen Propheten“ SAT II/2, 2. Aufl. IX-LXX, Mika Slutningen, Theologisk Tidsskrift IV, 4, S. 48-84; 1923.
- Gunkel, Hermann; Reden und Aufsätze, Göttingen 1913.
- Haeckel, Ernst; Über Entwicklungsgang und Aufgabe der Zoologie. Rede gehalten beim Eintritt in die philosophische Fakultät zu Jena am 12. Januar 1869, in: Jenaische Zeitschrift für Naturwissenschaft, Bd. 5, S. 353-370.
- Haeckel, Ernst; Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Bonn 1899.
- Haeckel, Ernst; Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträthsel, Stuttgart 1904.
- Haeckel, Ernst; Kunstformen der Natur, Leipzig/Wien 1904.
- Haeckel, Ernst; Kristallseelen. Studien über das anorganische Leben, Leipzig 1917.
- Harnack, Adolf; Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Giessen 1901.
- Hartlaub, Gustav Friedrich; Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeiten neuer religiöser Kunst, Leipzig 1919.

- Hartmann, Eduard von; Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, Berlin 1882.
- Hartmann, Eduard von; Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode (1869), Leipzig 1904.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Phänomenologie des Geistes, hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, Hamburg 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955 (vgl. auch die Ausg. in: Sämtliche Werke, hrsg. v. Hermann Glockner, 4. Aufl. Stuttgart 1964, Bd. 7).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Hamburg 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke, hrsg. v. Hermann Glockner, Stuttgart 1929.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, nachgeschrieben von P. Wannenmann, hrsg. von C. Becker u. a., Bd. 1: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Hamburg 1983.
- Heinrici, C. F. Georg; Die Hermes-Mystik und das Neue Testament, Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums, 1. Band, 1. Heft, Leipzig 1918.
- Heitmüller, Wilhelm; Im 'Namen Jesu'. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe (FRLANT 2), Göttingen 1903.
- Heitmüller, Wilhelm; Taufe und Abendmahl bei Paulus – Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung, Göttingen 1903.
- Heitmüller, Wilhelm; Taufe und Abendmahl im Urchristentum (RV I, 22/23), Tübingen 1911.
- Heitmüller, Wilhelm; Zum Problem Paulus und Jesus, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 13 (1912), S. 320-337.
- Heitmüller, Wilhelm; Jesus und Paulus – freundschaftliche Bemerkungen zu P. Wernles Artikel 'Jesus und Paulus', ZThK 25 (1915), S. 156-179.
- Holtzmann, Heinrich Julius; Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Bd. II, 1895.
- James, William; The Varieties of Religious Experience, Cambridge/Mass., London 1985 (1901, 1902), dtsh.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a. M. und Leipzig 1997.
- Kähler, Martin; Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreiches und seine erste Krise, Gotha 1872.
- Kandinsky, Wassily; Das Geistige in der Kunst, hrsg. v. M. Bill, Bern 1973 (1912).
- Kant, Immanuel; Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik, 1766; Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Bd. I, Darmstadt 1983 [1960].
- Kant, Immanuel; Kritik der Urteilskraft, , hrsg. von W. Weischedel, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1996.
- Kant, Immanuel; Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von W. Weischedel, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1996.
- Kardec, Allan; Das Buch der Geister. Die Grundsätze der spiritistischen Lehre, Freiburg i. Br. 1999.
- Klages, Ludwig; Vom Traumbewußtsein, in: E. Frauchinger u. a. (Hg.), Ludwig Klages. Werke Philosophie, Bd. III, Bonn 1974 (1919).
- Klages, Ludwig; Der Geist als Widersacher der Seele, München, Bonn 1960 (1929-32).
- Koch, David; Art. Kunst IV. Christliche Kunst im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: RGG 1. Aufl., Bd. III, Tübingen 1912, Sp. 1865-1898.

- Lagarde, Paul de; Über das verhältnis des deutschen staates zu theologie, kirche und religion. ein versuch, nicht-theologen zu orientieren, Göttingen 1873.
- Lagarde, Paul de; Deutsche Schriften, Gesamtausgabe, letzter Band, Göttingen 1920(5).
- Landauer, Gustav; Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik (1903), Nachdruck der 2. Auflage von 1923, Wetzlar 1978.
- Langbehn, Julius; Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen, Leipzig o. J (1890).
- Lange, Friedrich Albert; Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bde. (1866/1875), 2. Aufl., Leipzig 1905.
- Le Bon, Gustave; Psychologie der Massen, 1895 (deutsch 1908), 15. Aufl. Stuttgart 1982.
- Lohmann, Ernst; Pfingstbewegung und Spiritismus, Frankfurt a. M. o. J.
- Lotze, Hermann; Grundzüge der Religionsphilosophie, Leipzig 1882.
- Marx, Karl/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, in: Frühe Schriften hrsg. von H. J. Lieber und P. Furth, Stuttgart 1962, Bd. II.
- Mauthner, Fritz; Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Bd. 1, Sprache und Psychologie, Stuttgart 1901.
- Mauthner, Fritz; Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 4, Stuttgart und Berlin 1923.
- Michaelis, Walter; Der Spiritismus und der christliche Glaube, Bielefeld 1910.
- Nietzsche, Friedrich; Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München u. a. 1999ff.
- Olschewski, Wilhelm; Die Wurzeln der paulinischen Christologie, 1909.
- Otto, Rudolf; Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917; München 1967.
- Pfister, Oskar; Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart, Göttingen 1923.
- du Prel, Carl; Der Spiritismus, Leipzig 1893.
- du Prel, Carl; Studien auf dem Gebiet der Geheimwissenschaften, Leipzig 1905(2).
- Przybyszewski, Stanislaw; Ferne komm ich her...: Erinnerungen an Berlin und Krakau (Studienausgabe Werke, Aufzeichnungen und ausgewählte Briefe, Bd. 7), Paderborn 1994.
- Reitzenstein, Richard; Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, 3. Aufl. 1927, Nachdruck Darmstadt 1966.
- Reitzenstein, Richard; Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur, 1904.
- Riegl, Alois; Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn im Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung der bildenden Künste bei den Mittelmeervölkern, Wien 1901, Neudruck Darmstadt 1973.
- Rohde, Erwin; Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Freiburg 1894 (= erste Gesamtausgabe von Teil I und II).
- Schulte, Robert Werner; Körper-Kultur. Versuch einer Philosophie der Leibesübungen, München 1928.
- Schuré, Eduard; Die großen Eingeweihten. Geheimlehren der Religionen (*Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions*, Paris 1889; dtsh. 1909), München-Planegg 1955.
- Simmel, Georg; Böcklins Landschaften, in: ders., Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze, Potsdam 1922.
- Söderblom, Nathan; „Das Heilige (Allgemeines und Ursprüngliches)“, 1913; in: Colpe (Hg.) 1977, S. 76-116.
- Steiner, Rudolf; Rudolf Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? zuerst in der Zeitschr. Lucifer Gnosis 13-28, Berlin 1904/5, Dornach 1975.

- Steiner, Rudolf; Soziale Impulse in der Gegenwart, in: ders., Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst, Dornach 1990, S. 202-222.
- Troeltsch, Ernst; Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, 1894, in: Gesammelte Schriften II (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 227-327.
- Troeltsch, Ernst; Die Selbständigkeit der Religion, in: ZThK, Bd. 5, Freiburg und Leipzig 1895, S. 361-436; Bd. 6, 1896, S. 71-110, 167-218.
- Troeltsch, Ernst; Ernst Haeckel als Philosoph, in: ChW 14 (1900), S. 152-159; 171-179.
- Troeltsch, Ernst; Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902 (2. Aufl. Tübingen 1912) = Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5, hrsg. von Trutz Rendtorff, Berlin, New York 1998.
- Troeltsch, Ernst; Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (1903/1913), in: Gesammelte Schriften II, (1922), Neudruck Aalen 1962, S. 386-451.
- Troeltsch, Ernst; Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (1911), in: Die Absolutheit des Christentums und zwei Schriften zur Theologie, hrsg. von Trutz Rendtorff, München/Hamburg 1969, S. 132-162.
- Troeltsch, Ernst; Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1912); Gesammelte Schriften I (1922), Neudruck Aalen 1977.
- Troeltsch, Ernst; Das Wesen der Deutschen, Rede gehalten am 6. Dezember 1914 in der vaterländischen Versammlung der Karlsruher Stadthalle, Heidelberg 1915.
- Troeltsch, Ernst; Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1908 bzw. 1909 = Gesammelte Schriften II (1922), Neudruck Aalen 1962.
- Troeltsch, Ernst; Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, 1922 bzw. 1921 = Gesammelte Schriften IV (1925), Neudruck Aalen 1966.
- Troeltsch, Ernst; Die Kritik des Historismus, in: Die neue Rundschau 33 (1922), S. 572-590.
- Troeltsch, Ernst; Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus dem Jahre 1911 und 1912, München/Leipzig 1925.
- Troeltsch, Ernst; Briefe aus der Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset 1894-1914, Erika von Dinkler-Schubert (Hg.), Berlin usw. 1976.
- Troeltsch, Ernst; Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf u. a., Berlin, New York 2004ff.
- Volbehr, Theodor; Das Verlangen nach einer neuen deutschen Kunst, Leipzig 1901.
- Weber, Max; Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988(9).
- Weber, Max; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde, Tübingen 1920.
- Weber, Max; Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie, 4. Auflage, Tübingen 1956.
- Weber, Max; Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1973(4), S. 582-613; auch Tübingen 1992, S. 71-111.
- Weinel, Heinrich; Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg i. Br., Leipzig, Tübingen 1899.
- Weinel, Heinrich; Paulus – Der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas (Lebensfragen 3), Tübingen 1904.
- Weinel, Heinrich; Biblische Theologie des Neuen Testaments – Die Religion Jesu und des Urchristentums, Tübingen 1911.
- Weiß, Johannes; Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892; 3. Aufl. Göttingen 1964.
- Wendt, H. H., Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878.
- Wernle, Paul; Die Anfänge unserer Religion, Zübingen/Leipzig 1901.
- Worringer, Wilhelm; Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie, München 1959 (1908).

- Wrede, William; Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie (1897), zit. n. Strecker, Georg (Hg.); Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 1975, S. 1-97.
- Wrede, William; Paulus, Halle 1904, wieder abgedruckt in: K. H. Rengstorff u. a. (Hg.), Das Paulusbild in der neueren Forschung, Darmstadt 1969, S. 1-97.

Sekundärliteratur

- Antes, Peter; Donate Pahnke (Hgg.); Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus, Marburg 1989.
- Antz, Thomas/Michael Stark (Hgg.), Expressionismus, Manifeste und Dokumente einer künstlerischen Revolution, 1909-1918, Stuttgart 1982.
- Apfelbacher, Karl-Ernst; Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm, München, Paderborn, Wien 1978.
- Asendorf, Christoph; Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900, Gießen 1989.
- Aurnhammer, Achim/ Pittrof, Thomas (Hgg.); „Mehr Dionysos als Apoll“. Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900, Frankfurt a. M. 2002.
- Bauer, Eberhard; Spiritismus und Okkultismus, in: Loers, Veit (Hg.); Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900-1915, Ausstellungskatalog der Schirn Kunsthalle, Frankfurt a. M. 1995, S. 60-81.
- Benrath, Gustav Adolph; Art. Erweckung/Erweckungsbewegung I, in TRE 10 (Berlin 1982), S. 205-220.
- Beßlich, Barbara; Wege in den „Kulturkrieg“. Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914, Darmstadt 2000.
- Blaschke, Olaf/Kuhlemann, Frank-Michael (Hgg.); Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996.
- Bochinger, Christoph, „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1995(2).
- Böhme, Gernot; Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Frankfurt a. M. 1986.
- Bourguignon, Erika; Altered States of Consciousness, and Social Change, Columbus 1973.
- Boyer, Pascal; Religion explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors, London etc. 2001 (dtsch. 2004).
- Brandstetter, Gabriele; Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde, Frankfurt a. M. 1995.
- Breuer, Stefan; Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus, Darmstadt 1995.
- Bruch, Rüdiger vom/Graf/Hübinger (Hgg.) Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989.
- Busch, Norbert; Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen-Jesu, in: Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 136-165.
- Campbell, Bruce F.; Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement, Berkeley/ Los Angeles/London 1980.
- Cassirer, Ernst; Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Darmstadt 1975.
- Charle, Christophe; Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1997.
- Claussen, Johann Hinrich; Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie, Tübingen 1997.
- Cochlovius, Joachim; Art. Gemeinschaftsbewegung, in: TRE 12 (Berlin 1984), S. 355-368.

- Colpe, Carsten; Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Göttingen 1961.
- Conze, Werner; Reinhart Koselleck (Hgg.), Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 7, Stuttgart 1992.
- Conzelmann, Hans; Grundriss des Neuen Testaments, München 1967.
- Dahms, Hans-Jochim; Stationen der Theologenkariere bei den Mitgliedern der Religionsgeschichtlichen Schule, in: Lüdemann/Schröder 1987 (Hgg.), S. 137-147.
- Dahms, Hans-Joachim; Politischer und religiöser Liberalismus. Bemerkungen zu ihrem Verhältnis im Wilhelminischen Kaiserreich am Beispiel der „Religionsgeschichtlichen Schule“, in Lüdemann (Hg.) 1996, S. 225-242.
- Daston, Lorraine; in: James Chandler, Arnold I. Davidson und Harry Harootunian (Hgg.): Questions of Evidence. Proof, Practice and Persuasion across the Disciplines, Chacago/London 1994, S. 282-289.
- Daston, Lorraine; Wunder, Beweis und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität, Frankfurt a. M. 2001.
- Daum, Andreas; Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848-1914, München 1998.
- Dietzsch, Steffen/Carlos Marroquin; Der Mythos als Institution und als Erkenntnisproblem. Die Durkheim-Schule und Ernst Cassirer, in: ZfR 7 (1999), S. 25-34.
- Douglas, Mary; Wie Institutionen denken (How Institutions Think, 1986), Frankfurt a. M. 1991.
- Drechsel, Joachim; Das Gemeindeverständnis in der Deutschen Gemeinschaftsbewegung, Giessen, Basel 1984.
- Drehse, Volker /Walter Sparr (Hgg.); Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996.
- Drescher, Hans-Georg; Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991.
- Dunk, von der, Hermann Walther; Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts, 2 Bde. München 1994.
- Eißfeldt, Otto; Religionsgeschichtliche Schule, 2. Aufl., Bd. 4, Tübingen 1930, Sp. 1898-1905.
- Elkana, Yehuda; Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im klassischen Griechenland; in, ders.: Anthropologie der Erkenntnis. Die Entwicklung des Wissens als episches Theater einer listigen Vernunft, Frankfurt a. M. 1986, S. 344-375.
- Engels, Eve-Marie (Hg); Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1995.
- Esking, Erik; Glaube und Geschichte in der theologischen Exegese Ernst Lohmeyers – Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neutestamentlichen Interpretation (ASTU 18), Uppsala 1951.
- Faivre, Antoine/Zimmermann, Rolf Christian (Hgg.); Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt, Berlin 1979.
- Fischer, Friedrich Wilhelm; Geheimlehren und moderne Kunst. Zur hermetischen Kunstauffassung von Baudelaire bis Malewitsch, in: R. Bauer u. a. (Hg.); Fin de siècle. Zur Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. 1977.
- Fischer, Jens Malte; Alfred Schuler – Antike als Kostümfest, in: Aurnhammer/Pittrof (Hgg.) 2002, S. 421-444.
- Flach Werner/Helmut Holzhey (Hgg.), Erkenntnistheorie und Logik in Neukantianismus, Hildesheim 1980.

- Fleisch, Paul; Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland von 1900-1950, Marburg 1983 (zuerst unter dem Titel: Die Pfingstbewegung in Deutschland. Ihr Wesen und ihre Geschichte in fünfzig Jahren, Hannover 1957).
- Forbes, Christopher Brian; Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment, Tübingen 1995.
- Freyer, Hans; Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1967 (1955).
- Freytag, Nils; „Zauber-, Wunder-, Geister- und sonstiger Aberglauben“. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815-1918), München 1998.
- Fulda, F.; Art. Geist. Die Wirkungsgeschichte von Hegels Geist-Begriff, in: Ritter, J. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp. 197-199.
- Fuller, Jean Overton; Blavatsky and her Teachers. An Investigative Biography, London/The Hague 1988.
- Gebhard, Walter; „Der Zusammenhang der Dinge“. Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1984.
- Gebhardt, Volker; Das Deutsche in der deutschen Kunst, Köln 2004.
- Genthe, Hans Jochen; Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, Göttingen 1977.
- Gerlitz, Peter; Art. Spiritismus in TRE 31 (Berlin 2000), S. 695-701.
- Giddens, Antony; Konsequenzen der Moderne (englisch 1990), Frankfurt a. M. 1995.
- Giedion, Siegfried; Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte, Frankfurt a. M. 1982.
- Giesen, Bernhard; Die Intellektuellen und die Nation, Frankfurt a. M. 1999.
- Goodman, Felicitas D.; Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia, The University of Chicago Press, Chicago 1972.
- Goodman, Felicitas D.; Ekstase, Besessenheit, Dämonen: Die geheimnisvolle Seite der Religion, Gütersloh 1991.
- Goodman, Felicitas D.; Trance. Der uralte Weg zum religiösen Erleben. Rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse, Gütersloh 1992.
- Graf, Friedrich Wilhelm; Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Archiv für Begriffsgeschichte 28 (1984), S. 214-286.
- Graf, Friedrich Wilhelm; Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: vom Bruch/Graf/Hübinger (Hg.) 1989, S. 103-132.
- Graf; Friedrich Wilhelm; Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Gregory, Frederick; Scientific Materialism in 19th Century Germany, Dordrecht/Boston 1977.
- Gregory, Frederick; The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology in the 19th Century, in: Lindberg, David C./Numbers, Ronald L. (Hgg.); God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science, Berkeley u. a. 1986, S. 369-390.
- Habermas, Jürgen; Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 2001 (8).
- Hakl, Hans Thomas; Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bretten 2001.
- Hanhart, Robert; Paul Anton de Lagarde und seine Kritik an der Theologie, in: Moeller 1987, S. 271-305.
- Hardtwig, Wolfgang; Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001, München 2002, S. 47-75.

- Haupt, Heinz-Gerhard (Hg.); Nation und Religion in Deutschland, Frankfurt a. M. 2001.
- Hauser, Linus; Kritik der neomythischen Vernunft, Bd. 1. Menschen als Götter der Erde (1800-1945), 2. Aufl., Paderborn usw. 2005.
- Hein, Peter Ulrich; Die Brücke ins Geisterreich. Künstlerische Avantgarde zwischen Kulturkritik und Faschismus, Hamburg 1992.
- Henderson, Linda D.; Die moderne Kunst und das Unsichtbare, in: Loers 1995, S. 13-31.
- Hepp, Corona; Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende, München 1987.
- Hermann, Jost; Meister Fidus. Vom Jugendstil-Hippie zum Germanenschwärmer, in: ders., Der Schein des schönen Lebens. Studien zur Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. 1972.
- Hobsbawm, Eric; Sozialrebellien. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert, Neuwied/Berlin 1962.
- Hoheisel, Karl/Hubertus Mynarek, Art. Theosophie und Theosophische Gesellschaften, in: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, hrsg. von Erwin Fahlbusch u. a., Bd. 4, Göttingen 1996, Sp. 867-869, 869-870.
- Hölscher, Lucian; Weltgericht und Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich, Stuttgart 1989.
- Hölscher, Lucian; Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250 (1990), S. 595-630.
- Hölscher, Lucian; Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Schieder, Wolfgang (Hg.); Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 191-215.
- Hölscher, Lucian; Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005.
- Hollenweger, Walter J.; Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, ökumenische Chancen, Göttingen 1997.
- Holt, Niles R.; Ernst Haeckel's Monistic Religion, in: Journal of the History of Ideas 32 (1971), S. 265-280.
- Holthaus, Stephan; Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bonn 1993.
- Horn, Friedrich-Wilhelm, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie, FRLANT 154, Göttingen 1992.
- Hübinger, Gangolf; Die Intellektuellen im wilhelminischen Deutschland. Zum Forschungsstand, in: ders./Mommsen, W. J. (Hgg.), Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich, Frankfurt a. M. 1993, S. 198-210.
- Hübinger, Gangolf; Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994.
- Hübinger, Gangolf (Hg.); Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme, München 1996.
- Hübinger, Gangolf/vom Bruch/Graf (Hgg.) Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II. Idealismus und Positivismus, Stuttgart 1997.
- Hübinger, Gangolf; „Maschine und Persönlichkeit“. Friedrich Naumann als Kritiker des Wilhelminismus, in: vom Bruch, Rüdiger (Hg.), Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin, New York 2000, S. 167-187.
- Hübinger, Gangolf; Intellektuelle, Intellektualismus, in: Kippenberg (Hg.) 2001, S. 297-313.
- Ittel, Gerhard Wolfgang; Die Hauptgedanken der 'religionsgeschichtlichen Schule', in: ZRGG 19 (1958), S. 61-78.
- Jacobs, Manfred; Die Entwicklung des deutschen Nationalgedankens von der Reformation bis zum deutschen Idealismus, in: Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche

- Protestantismus und der Nationalismus, hrsg. von Horst Zilleßen, Gütersloh 1970, S. 51-110.
- Janz, Oliver; Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 382-406.
- Jüngel, Eberhard; Zur Lehre vom heiligen Geist. Thesen, in: U. Luz und H. Weder (Hgg.), Die Mitte des Neuen Testaments, FS E. Schweizer, 1983, S. 97-118.
- Kaiser, Jochen-Christoph; Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik, Stuttgart 1981.
- Kaiser, Jochen-Christoph; Sozialdemokratie und „praktische“ Religionskritik. Das Beispiel der Kirchnaustrittsbewegung 1878-1914, in: Archiv für Sozialgeschichte 22 (1982), S. 263-298.
- Kaiser, Jochen-Christoph; Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert, in: Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 257-289.
- Kerbs, Diethart /Jürgen Reulecke (Hgg.) Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1930, Wuppertal 1998.
- Kippenberg, Hans G.; Intellektuellen-Religion, in: Antes/Pahnke 1989, S. 181-201.
- Kippenberg, Hans G.; „Einleitung: Religionswissenschaft und Kulturkritik. Die Zeit des Gerardus van der Leeuw (1890-1950“ in: H.G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz, ‘The History of Religious and Critique of Kulture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950) Marburg 1991, S. 13-28.
- Kippenberg, Hans G.; Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.
- Kippenberg, Hans G./Martin Riesebrodt (Hgg.). Max Webers ‘Religionssystematik’, Tübingen 2001.
- Kittsteiner, Heinz Dieter; Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M., Leipzig 1991.
- Klatt, Norbert; Theosophie und Anthroposophie – Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846-1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen, Göttingen 1993.
- Klatt, Werner; Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, Göttingen 1969.
- Klauck, Hans-Joseph; Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster 1982.
- Klim, George; Stanislaw Przybyszewski. Leben, Werk und Weltanschauung im Rahmen der deutschen Literatur der Jahrhundertwende. Biographie, Paderborn 1992.
- Kluncker, Karlhans; Der George-Kreis als Dichterschule. in: R. Bauer u. a. (Hg.): Fin de siècle. Zur Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. 1977.
- Knoblauch, Hubert; Einleitung: Soziologie der Spiritualität, in: ZfR 13 (2005 = Sonderheft Spiritualität), S. 123-131.
- Kondylis, Panajotis; Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Hamburg 2002(4).
- Koselleck, Reinhart; Wie neu ist die Neuzeit?, in: Historische Zeitschrift 251 (1991), S. 539-553.
- Koselleck, Reinhart; ‘Neuzeit’. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, S. 264-299.
- Koselleck, Reinhart; (Hg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1997.
- Kraus, Hans-Joachim; Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen 1982(3).

- Krauß, Erika; Haeckel: Promorphologie und „evolutionistische“ ästhetische Theorie. Konzept und Wirkung, in: Engels 1995, S. 347-394.
- Krech, Volkhard; Mystik, in: Kippenberg (Hg.) 2001, S. 241-262.
- Krey, Ursula; Von der Religion zur Politik. Der Naumann-Kreis zwischen Protestantismus und Liberalismus, in: Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 350-381.
- Krumwiede, Hans-Walter; Kirchliches Bekenntnis und akademische Lehrfreiheit, in: Moeller 1987, S. 213-231.
- Kümmel, Werner Georg; Das Neue Testament – Geschichte der Erforschung seiner Probleme (OA III, 2), Freiburg und München 1970(2).
- Landfester, Manfred; Nietzsches Geburt der Tragödie: Antihistorismus und Antiklassizismus zwischen Wissenschaft, Kunst und Philosophie, in: Aurnhammer/Pittrof (Hgg.) 2002, S. 89-111.
- Lehmann, Gerhard; Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin 1931.
- Lehmkuhler, Karsten; Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der Religionsgeschichtlichen Schule, FsöTh, Göttingen 1996.
- Lehmkuhler, Karsten; Die Bedeutung des Kultus für das Christentum der Moderne, in: Lüdemann (Hg.) 1996, S. 207-224.
- Lepsius, M. Rainer; Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: G. A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56-79.
- Lepsius, M. Rainer; Das Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung, in: ders. (Hg.); Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. III, Lebensführung und ständische Vergesellschaftung, Stuttgart 1992, S. 8-18.
- Lichtblau, Klaus; Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland, Frankfurt a. M. 1996.
- Linse, Ulrich; (Hg.), Zurück, o Mensch zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890-1933, München 1983.
- Linse, Ulrich; Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter, Frankfurt a. M. 1996.
- Linse, Ulrich; Säkularisierung oder neue Religiosität? Zur religiösen Situation in Deutschland um 1900, in: Recherches Germaniques 27 (1997), S. 117-141.
- Linse, Ulrich; Der Spiritismus in Deutschland um 1900, in: Moritz Baßler/Hildegard Châtellier (Hgg.), Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, Straßburg 1998, S. 95-133.
- Linse, Ulrich; Art. Theosophie, in: TRE 33 (Berlin 2002), S. 393-409.
- Loers, Veit (Hg.); Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900-1915, Ausstellungskatalog der Schirn Kunsthalle, Frankfurt a. M. 1995.
- Loth, Wilfried (Hg.); Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart/Berlin/Köln 1991.
- Löwith, Karl; Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 5. Aufl., Stuttgart 1964.
- Löwith, Karl; Max Weber und Karl Marx, in: Karl Löwith, Sämtliche Schriften, hrsg. von Klaus Stichweh, Bd. 5, Stuttgart 1988.
- Lübbe, Hermann; Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg i. Br./München 2003(3).
- Lüdemann, Gerd; Die Religionsgeschichtliche Schule, in Moeller, B. (Hg.) 1987, S. 325-361.
- Lüdemann, Gerd; Schröder, Martin (Hgg.); Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen – Eine Dokumentation, Göttingen 1987.

- Lüdemann, Gerd; Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus, in: H. M. Müller (Hg.); Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, S. 78-107.
- Lüdemann, Gerd; Die Religionsgeschichtliche Schule und ihre Konsequenzen für die Neutestamentliche Wissenschaft, in: H. M. Müller (Hg.); Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, S. 311-338.
- Lüdemann, Gerd (Hg.); Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eine theologischen Umbruchs, STRS 1, Frankfurt a. M. usw. 1996.
- Lüdemann, Gerd; Im Würgegriff der Kirche. Für die Freiheit der theologischen Wissenschaft, Lüneburg 1998.
- Lütgert, Wilhelm; Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bde, Gütersloh 1923-1926(2), Bd. 1, S. 183-220, Bd. 3, S. 228-249.
- Luhmann, Niklas; Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977.
- Luhmann, Niklas; Soziale System. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1987.
- Luhmann, Niklas; Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997a.
- Luhmann, Niklas; Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen, in: Evang. Theol. 57. Jg., Heft 4, 1997b, S. 305-319.
- Luhmann, Niklas; Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000.
- Mack, Burton L.; Wer schrieb das Neue Testament? Die Erfindung des christlichen Mythos (Who wrote the New Testament?, San Francisco 1995), München 2000.
- Mader, Johann; Von der Romantik zur Post-Moderne. Einführung in die Philosophie II, Wien 1992.
- Mangoldt, Ursula v.; Auf der Schwelle zwischen gestern und morgen. Begegnungen und Erlebnisse, Weilheim 1963.
- Mannheim, Karl; Beiträge zur Weltanschauungs-Interpretation, in: Jahrbuch für Kunstgeschichte, I (XV) (1921-22), 4, S. 236-274 neu abgedruckt in ders. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff, Berlin 1964 S. 91-155.
- Mannheim, Karl; Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Bad Homburg, Berlin, Zürich 1967.
- Mannheim, Karl; Strukturen des Denkens, hrsg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt a. M. 1980.
- Marquard, Odo; Art. Geist. VII, Der Geistbegriff von Kant bis zum späten Schelling, in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp. 182-191.
- McLaughlin, Robert Emmet; Art. Spiritualismus in: TRE 31 (2000) S. 701-708, S. 703-705.
- Meier, Christian; Fragen und Thesen zu einer Theorie historischer Prozesse, in: Historische Prozesse, hrsg. von Karl-Georg Faber und Christian Meier, München 1978.
- Mensching, Gustav; Geschichte der Religionswissenschaft, Bonn 1948.
- Moeller, B. (Hg.); Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe; Göttinger Universitätsschriften A1, Göttingen 1987.
- Mohler, Armin; Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932, Darmstadt 1972.
- Molendijk, Arie L.; Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik, Gütersloh 1996.
- Mommsen, Wolfgang J.; Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im Deutschen Kaiserreich, Frankfurt a. M. 1990.
- Mommsen, Wolfgang J.; Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich 1870-1918 (Propyläen-Studienausgabe), Frankfurt a. M. 1994.

- Mommsen, Wolfgang J.; Kultur und Wissenschaft im kulturellen System des Wilhelminismus. Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft und ihre Verzauberung durch Kunst und Literatur. in: Hübinger 1997, S. 24-40.
- Müller, Kurt (Hg.); *Magia Naturalis* und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften, Wiesbaden 1978.
- Müller, K.; Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten, in: BZ NF 29 (1985), S. 151-192.
- Münch, Richard; *Die Kultur der Moderne*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1993.
- Murrmann-Kahl, Michael; *Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880-1920*; Gütersloh 1992.
- Neugebauer-Wölk, Monika; *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999.
- Nipperdey, Thomas; *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988.
- Nipperdey, Thomas; *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1991(5).
- Nipperdey, Thomas; *Deutsche Geschichte 1866-1918. Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1991(2).
- Nitschke, August u. a. (Hgg.); *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880-1930*, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1990.
- Nobis, H. M.; Art. Geist VI. Der Begriff des Geistes in der Naturphilosophie, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp.180-182.
- Ohlemacher, Jörg (Hg.); *Die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Quellen zu ihrer Geschichte 1887-1914*, Gütersloh 1977.
- Özen, Alf; „Gotteslästerung und Überschreitung der Lehrbefugnisse“. Wilhelm Heitmüller in einer kirchenpolitischen Kontroverse (1913), in: ders. (Hg.), *Historische Wahrheit und theologische Wissenschaft*, FS G. Lüdemann, Frankfurt a. M. u. a. 1996, S. 113-143.
- Pannenberg, Wolfhart; *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967.
- Peukert, Detlev J. K.; *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989.
- Pollack, Detlef; Was ist Religion? Probleme der Definition, in: ZfR 3, 1995, S. 163-190.
- Pulte, Helmut; Darwin in der Physik und bei den Physikern des 19. Jahrhunderts. Eine vergleichende wissenschaftstheoretische und -historische Untersuchung, in: Engels 1995, S. 105-146.
- Puschner, Uwe (Hg.); *Handbuch zur 'Völkischen Bewegung'*, München usw. 1996.
- Puschner, Uwe; *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion*, Darmstadt 2001.
- Putscher, Marielene; *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*, Wiesbaden 1973.
- Radkau, Joachim; *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München, Wien 2005.
- Raphael, Lutz; *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, München 2003.
- Regner, Friedemann; „Paulus und Jesus“ im neunzehnten Jahrhundert: Beiträge zur Geschichte des Themas „Paulus und Jesus“ in der neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1977.
- Rendtorff, Trutz; „Meine eigene Theorie ist spiritualistisch“. Zur Funktion der 'Mystik' als Sozialform des modernen Christentums, in: Ernst Troeltschs Soziallehren, hg. v. F. W. Graf und T. Rendtorff, Gütersloh 1993 (Troeltsch-Studien, Bd. 6), S. 178-192.
- Renz, Horst/Graf, Friedrich Wilhelm (Hgg.); *Die Promotionsthesen der Vertreter der „kleinen Göttinger Fakultät“*, Gütersloh 1982 (Troeltsch-Studien, Bd. 1), S. 296-305.

- Ribbat, Christoph; Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M., New York 1996
- Ribbat, Christoph; „Ganze Tage und halbe Nächte“. Das „Kasseler Zungenreden“ von 1907 und der Diskurs der religiösen Erneuerung, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, S. 31-48.
- Riese, Reinhard; Die Hochschule auf dem Wege zum wissenschaftlichen Großbetrieb, Stuttgart 1977.
- Röd, Wolfgang; Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, Bd. 2, München 1996.
- Rohkrämer, Thomas; Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland 1880-1933, München 1999.
- Roth, Gerhard; Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a. M. 2001.
- Rothe, K.; Art. Geist. Der Geistbegriff nach Hegel, in: Ritter, J. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.3, Darmstadt 1974, Sp. 199-204.
- Rudolph, Kurt; Intellektuelle, Intellektuellenreligion und ihre Repräsentation in Gnosis und Manichäismus, in: Antes/Pahnke 1989, S. 23-34.
- Sandmann, Jürgen; Ernst Haeckels Entwicklungslehre als Teil seiner biologistischen Weltanschauung, in: Engels 1995, S. 326-346.
- Sawicki, Diethard; Leben mit den Toten. Geisterglaube und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900, Paderborn usw. 2002.
- Schaeffler, Richard; Einführung in die Geschichtsphilosophie, Darmstadt 1980(2).
- Scheer, Brigitte; Conrad Fiedlers Kunsttheorie, in: Ideengeschichte und Kunstwissenschaft: Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich, hrsg. von Ekkehard Mai, Berlin 1983, S. 133-144.
- Schluchter, Wolfgang (Hg.); Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. 1985.
- Schluchter, Wolfgang; Max Webers Analyse des antiken Christentums. Grundzüge eines unvollendeten Projekts, in: ders. 1985, S. 11-71.
- Schmidt, H.; In memoriam Hermann Gunkel, ThBl 11, 1932.
- Schnädelbach, Herbert; Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt a. M. 1983.
- von Schnurbein, Stefanie; Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert, Heidelberg 1992.
- Schulz, Hermann; Stammesreligionen. Zur Kreativität des kulturellen Bewußtseins, Stuttgart/Berlin/Köln 1993.
- Schulz, Hermann; Philosophische Probleme der Religionswissenschaft. Natur und Kultur in der Denkfigur; in: H. J. Sandkühler (Hg.), Interaktionen zwischen Wissenschaften und Philosophie, Schriftenreihe Band 18, Bremen 1997, S. 35-62.
- Seelig, Gerald; Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft, Leipzig 2001.
- Siemann, Wolfram; Gesellschaft im Aufbruch. Deutschland 1849-1871, Frankfurt a. M. 1990 (Nachdr. 1997).
- Simon-Ritz, Frank; Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewußtseins. Freireligiöse, Freidenker und Monisten im Kaiserreich, in: Blaschke, Olaf/Kuhlemann, Frank-Michael (Hgg.) 1996, S. 457-473.
- Sinn, Gunnar; Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses, Tübingen 1991.

- Smith, Gary/Kroß Matthias (Hgg.); Die ungewisse Evidenz, Berlin 1998.
- Smith, Jonathan Z.; *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of the Late Antiquity*, Chicago 1990 .
- Tenbruck, F. H.; *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen 1989.
- Thiel, Ch.; *Zur Dynamik von Wissenschaft, Grenzwissenschaften und Pseudowissenschaften in der Moderne*, in: Hans Holländer/Christian W. Thomsen (Hgg.), *Besichtigung der Moderne*, Köln 1987, S. 215-231.
- Treiber, Hubert/Steinert, Heinz; *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die „Wahlverwandtschaft“ von Kloster- und Fabrikdisziplin* (1980), München 2005(2).
- Tuchman, Maurice/Freeman, Judi (Hgg.); *Das Geistige in der Kunst – Abstrakte Malerei 1890-1985*, Stuttgart 1988
- Ullmann, Hans Peter; *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Frankfurt a. M. 1995.
- Verweyen, Hansjürgen (Hg.); *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, *Questiones Disputatae* 155, Freiburg 1995.
- Verheule, Anthonie Frans; *Wilhelm Bousset. Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch*, Amsterdam 1973.
- Vogt-Spira, Gregor; *Erwin Rohdes Psyche: eine verpasste Chance der Altertumswissenschaften?*, in: Aurnhammer/Pittrof (Hgg.) 2002, S. 159-180.
- Vollenweider, Samuel; *Rezension Horn (1992)*, in *Theologische Literaturzeitung* 120. Jahrgang 1995 Nr. 2 Sp. 147-150.
- Vollmer, Ulrich; *Carl Clemen (1865-1940) als Emeritus*, in: *ZfR* 9, 2001, S. 185-203.
- Walkenhorst, Peter; *Nationalismus als „politische Religion?“*. *Zur religiösen Verortung nationalistischer Ideologie im Kaiserreich*, in: Blaschke/Kuhlemann 1996, S. 503-529.
- Wallmann, Johannes; *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tübingen 1993(4).
- Weckwerth, Christine; *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Hamburg 2002.
- Wiggermann, Karl Friedrich; *Art. Spiritualität in TRE 31* (Berlin 2000), S. 708-717.
- Wehler, Hans Ulrich; *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1949*, München 1995.
- Welker, Michael; *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn, 1992.
- Witsch, Norbert; *Glaubensorientierung in „nachdogmatischer“ Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums*, Paderborn 1997.
- Zander, Helmut; *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999.