# 1. Schwellenbeobachtungen

Während den Revolutionen in den arabischen Ländern ab Dezember 2010 war in europäischen Medien schnell die Rede von einem „Arabischen Frühling“[1]. Mit der Metapher des ‚Frühlings‘ wurde an demokratische Revolutionen in Europa (etwa dem „Völkerfrühling“ von 1848 oder dem „Prager Frühling“) erinnert. Die Schwellenmetapher des „Arabischen Frühlings“ verwies deshalb nicht zuletzt auf die Hoffnung der Sprechenden auf eine demokratische Revolution in den arabischen Ländern. Als aber deutlich wurde, dass diese Proteste nicht nur eine säkular-demokratische Revolution darstellten, sondern dass muslimische Akteur*innen diese maßgeblich mitprägten, änderte sich die Tonlage vieler europäischer Medien: Der „Frühling“, der zudem ethnolinguistisch als ein „arabischer“ codiert war, wurde zeitdiagnostisch in einen „Winter“ umgedeutet, wie etwa in der *Huffington Post*, die Ende 2011 fragte: „*Is the Arab Spring making way for an Islamist Winter*?“[2] Die ethnolinguistische Zuordnung wurde hier zusätzlich durch eine religiöse Kategorisierung und Bestimmung der Ereignisse ersetzt: Der „Winter“ war – anders als der „Frühling“ – kein „arabischer“ mehr, sondern fortan ein „islamistischer“.

Die Angst der Europäer*innen vor dem Islam ist keine Neuerscheinung aus den vergangenen Jahren des Kriegs gegen den Terrorismus. Vielmehr stellt der Islam, wie Edward Said bemerkte, ein „dauerhaftes Trauma“ Europas dar.[3] Dennoch zeigt der Umschwung der Metapher vom „Arabischen Frühling“ hin zum „Islamistischen Winter“ eine gegenwärtige Sorge um die Religion an: Die Zeitdiagnose des „Islamistischen Winters“ weist auf die zentrale Rolle hin, die der Religion in den politischen Ereignissen von den europäischen Medien zugewiesen wurde.[4]

---

[1] Arabische Medien verwendeten in erster Linie den Begriff der „Revolution“. Die bezeichneten Länder waren Tunesien, Libyen, Algerien, Marokko, Libanon, Syrien bis hin zu den Vereinigten Arabischen Emiraten oder Saudi-Arabien. Vgl. Frank Nordhausen, Thomas Schmid (Hrsg.): *Die arabische Revolution. Demokratischer Aufbruch von Tunesien bis zum Golf*, Berlin: Ch. Links 2011.

[2] Vgl. Imad Mesdoua: „Is the Arab Spring making way for an Islamist Winter?“, Huffington Post, 27.10.2011. Vgl. auch Michael J. Totten: „Arab Spring or Islamist Winter?“, World Affairs Journal, 6. Juni 2013; abgerufen am 10.10.2015.

[3] Edward Said: *Orientalism*, New York: Vintage Books 1994, S. 59. Vgl. auch Mariano Barbato: „Identität und kulturelles Gedächtnis. Erinnerungsorte am Mittelmeer als Bausteine einer europäischen Nachbarschaftspolitik im Arabischen Frühling“, in: Ines-Jacqueline Werkner, Antonio Liedhegener (Hrsg.): *Europäische Religionspolitik. Religiöse Identitätsbezüge, rechtliche Regelungen und politische Ausgestaltung*, Wiesbaden: Springer VS 2013, S. 99–137.

[4] Michael Hoffmann und Amaney Jamal nennen dies das „*mosque to square narrative*“. Vgl. Michael Hoffman, Amaney Jamal: „Religion in the Arab Spring: Between Two Competing Narratives“, *The Journal of Politics*, 76/ 3, July 2014, S. 593–606.

https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Während beide Erklärungen – die des „Arabischen Frühlings“ oder des „Islamistischen Winters“ – als zu simpel kritisiert wurden, geben sie als Zeitdiagnosen dennoch einen deutlichen Hinweis auf den Zusammenhang von Schwellenerzählungen und der Rolle, die in diesen Schwellenerzählungen der Religion zugesprochen wird.[5] Eine erste These zielt deshalb darauf, dass in zeitdiagnostischen Schwellenerzählungen der Positionierung von ‚Religion‘ eine zentrale Rolle in der Ordnung der Gesellschaft zukommt. Dabei kann Religion etwa aus Politik, Recht und Wissenschaft als ausgeschlossen beobachtet werden, wie in einigen Formen der Schwellenerzählung des „Arabischen Frühlings“, in dem eine demokratisch-säkulare Revolution diagnostiziert wurde. Demgegenüber kann Religion aber auch wie im zweiten Narrativ des „Islamistischen Winters“, in dem die anfängliche Euphorie erkaltet ist, als zentrale Wirkmacht in diesen Ereignissen dargestellt werden. Die Analyse geht diesen Positionierungen von Religion, ihrer Marginalisierung oder Zentralisierung anhand verschiedener Schwellenerzählungen mit der These nach, dass gerade an der diskursiven Positionierung von Religion die Bildung von sowohl epistemischen als auch politisch-juridischen Ordnungen abgelesen werden kann.

## *1.1. Schwellenerzählungen und die Arbeit an der Religion*

Schwellenerzählungen handeln von der Behauptung eines bestimmten Wendepunktes in Geschichte oder Gegenwart, von einem temporalen Ausnahmezustand oder einem Übergangsphänomen, das zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft deutlich trennt und gleichzeitig eine ‚natürliche’ Verbindung zwischen ihnen schafft, indem die Schwellenerzählung akzentuiert, wie die ‚neue’ zur ‚alten’ Zeit steht. Mit der Frage nach ‚großen’ Schwellenerzählungen in der Religionsgeschichte berühren Schwellenerzählungen somit das Thema der Periodisierung, indem diese als geschichtskonstitutive Mythen behandelt werden. Schwellenerzählungen diagnostizieren die Gegenwart und ihre Vergangenheit und ziehen daraus teilweise einen konkreten Therapievorschlag, der mit der Plausibilität der Schwelle begründet und legitimiert werden kann. Letzteres führt in der *Ordnung der Zeit* zu einer neuen *Politik des Ursprungs*, womit gemeint ist, dass die Schwelle einen ‚neuen‘ Ursprung markiert, aufgrund dessen neue Handlungsmöglichkeiten legitimiert und propagiert werden können.

Bei der Analyse von Schwellenerzählungen werden in der vorliegenden Arbeit ‚Quellen’, welche bisher in der modernen Religionsgeschichte hauptsächlich als Sekundärliteratur verwendet wurden, auch als Primärtext besprochen, insofern sie religionstheoretisch ‚Religion’ in die diachrone Ordnung der Gesellschaft einordnen. Dies verweist darauf, dass in der Auseinandersetzung mit

[5] Vgl. Barbato, Identität und kulturelles Gedächtnis, S. 99 f.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

geschichtstheoretischen und zeitdiagnostischen Arbeiten die Trennung zwischen Primär- und Sekundärliteratur kaum möglich ist oder immer wieder neu hinsichtlich der jeweils analysierten Beobachtungsebenen hergestellt werden muss.[6] Diese je neu zu beschreibende Nähe oder Ferne zum Gegenstand wird als *Arbeit an der Religion in der Zeit* bezeichnet. Die Mehrheit der Materialien und Gesprächspartner*innen werden deshalb auch sowohl als Forschungsstand als auch als Forschungs*gegen*stand behandelt und als zwischen diesen beiden Polen oszillierend analysiert.

Die dabei verwendeten Materialien – die sogenannten Quellen[7] – stammen insbesondere aus wissenschaftlichen Disziplinen wie der Soziologie, der Religionswissenschaft, der Philosophie und der Rechtsphilosophie. Teilweise werden aber auch Politiker oder Künstler herangezogen, insofern sie einen Beitrag zur jeweiligen Metapherngeschichte geleistet haben. Die Auswahl begründet sich durch die Fokussierung auf Schwellen im Diskursfeld ‚Religion'. Damit werden die Autor*innen und Werke im Sinne von Latour und Callons Konzept des *interessement* in einen Bezug gebracht, der heterogene Perspektiven und Interessen der Akteur*innen gleichwohl zu einer generalisierenden Betrachtung von Religion kommen lässt. Unter „Interessieren" versteht Bruno Latour den Vorgang der Übersetzung, mit dem eigene Interessen zum Interesse von anderen gemacht und in einem gemeinsamen Vokabular beschrieben werden und damit eine Behauptung in einen Fakt transformiert wird.[8] Susan Leigh Star und James Griesemer haben das von Latour und Callon vorgebrachte Modell des *interessements* nuanciert und die Bedingung von Kooperation und Wissensherstellung zwischen unterschiedlichen Akteur*innen mit den beiden Aktivitäten der „Standardisierung" und der Entwicklung von „Abgrenzungsobjekten" (*boundary objects*) beschrieben.[9] Während in naturwissenschaftlichen und transdisziplinären Kontexten die Standardisierung von Methoden (etwa in der In-

---

6 Auf die Arbeit an den ‚Quellen' der Religionsgeschichte wird zu Beginn des ersten Analysekapitels nochmals rekurriert.

7 Wobei mit dem Quellenbegriff sogleich eine weitere Leitmetapher eingeführt würde, weshalb ich hier stattdessen von Materialien spreche. Vgl. Hans Blumenberg: *Quellen, Ströme, Eisberge. Beobachtungen an Metaphern*, Hrsg. von Ulrich von Bülow und Dorit Krusche, Berlin: Suhrkamp 2012.

8 Bruno Latour: *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge: Harvard University Press 1988, S. 108

9 Vgl. Susan Leigh Star und James R. Griesemer: „Institutional Ecology, ‚Translation', and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39", *Social Studies of Science*, 19, 1989, S. 387–420. Am Grund dieses Modells des *interessements* stand für Bruno Latour und Michel Callon die Frage, wie heterogene Akteur*innen zu generalisiertem und geteiltem Wissen gelangen. Latour und Callon hatten das Konzept erstmals 1981 gemeinsam in einer Leviathan-Analyse eingebracht. Sowohl Michel Callon (u.a. mit John Law 1982) wie auch Bruno Latour griffen immer wieder auf das Konzept zurück, Latour zuerst in *Science in Action* (1988, vgl. besonders S. 108 ff.) sowie in späteren Publikationen auch gemeinsam mit Callon. Vgl. dazu u.a. Michel Callon und Bruno Latour: „Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ventarisierung und Katalogisierung) sowie die Konstitution von Abgrenzungsobjekten (*boundary objects*) gleichermaßen wichtig sind, stellen letztere in der Wissensgeschichte das bedeutendere Element eines *interessements* dar, weil sich weniger die methodische Vielfalt auf die Arbeit an der Religion niederschlägt als vielmehr die theoretischen und auf die Abgrenzungsobjekte ausgerichteten Modelle einen standardisierenden Effekt auf das Diskursfeld Religion haben.[10]

Doch wie konstituiert sich dieses Diskursfeld ‚Religion'?[11] Welche standardisierten Modelle, Theorien und Abgrenzungsobjekte führen zu einem begrenzbaren Diskursfeld Religion? Wer begrenzt dieses und wer unterscheidet folglich zwischen Religion und Nicht-Religion, da ohne diese Grundunterscheidung keine Grenzen des ‚Religiösen' festgelegt werden können? Die gesellschaftliche Arbeit an den Grenzen der Religion wird von den verschiedensten Akteur*innen mitgetragen, sodass zu beantworten ist, wie gleichwohl generalisiertes Wissen von Religion entsteht. Die hier gegebene Antwort lautet: durch ein Interessieren, in dessen Zuge Forscher*innen und Autor*innen andere Akteur*innen in ihrem Programm, ihren Erklärungen, ihren Definitionen und Lösungsansätzen einschließen und einbinden.[12] Hier lohnt es, sich bei Thomas F. Gieryns Ausführungen zum *boundary work* in der Wissenschaft Hinweise zur Konkretisierung dieser Arbeit zu holen. Gieryn machte 1983 mit einem Beitrag zum *boundary work* in der Wissenschaft darauf Aufmerksam, dass Wissenschaftler*innen immer auch mit dem Problem der Abgrenzung beschäftigt sind, mit der Abgrenzung ‚wissenschaftlicher' von ‚pseudo-wissenschaftlichen', politischen oder religiösen Interessen u.a..[13] Die Ironie dabei sei, schrieb Gieryn 1983, dass obwohl in der Wissenschaftstheorie die Abgrenzung von Wissen-

---

how sociologists help them to do so", in Karin Knorr-Cetina, Aaron Cicourel (Hrsg.): *Advances in Social Theory and Methodology*, London: Routledge und Kegan Paul 1981, S. 277–303; Michel Callon und John Law: „On Interests and Their Transformation: Enrolement and Counter-Enrolment", *Social Studies of Science*, 12/4, S. 615–625; Bruno Latour: *Science in Action,*1988; Madeleine Akrich, Michel Callon, Bruno Latour: „The Key to Success in innovation Part I: the Art of Interessement", International Journal of Innovation Management, Vol. 6, No. 2, June 2002, S. 187–206.

10 Wieweit die methodische Perspektive gerade für die Arbeit am Diskursfeld Religion wegweisend ist, haben kürzlich auch Monica Miller und Christopher Driscoll im Hinblick auf die problematische Distanz zum Gegenstand beschrieben: Monica Miller; Christopher Driscoll: *Method as Identity. Manufacturing Distance in the Study of Religion*, Lexington 2018.

11 Für religionswissenschaftliche Bearbeitungen des Diskursfeldes ‚Religion' vgl. u.a. Mohn, Die Religion im Diskurs; Michael Bergunder: „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19/1, 2011, S. 1–55; Frank Neubert: *Die diskursive Konstitution von Religion*, Wiesbaden: Springer 2016.

12 Vgl. Michel Callon: „Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay", in: John Law (Hrsg.): *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*, London, Routledge 1986, S. 196–223.

13 Thomas F. Gieryn: „Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists", *American Sociological Review*,



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schaft und Pseudowissenschaft oder ‚Unwissenschaftlichkeit' als Frage im Grunde erledigt war, die Abgrenzungspraxis einen alltäglichen Bestandteil im Leben der Wissenschaftler*innen und der ihren zugehörigen Institutionen darstellt.[14] Gieryn spricht von „ideologischen Anstrengungen und Interessen"[15]. In den vier Jahrzehnten seit Gieryns Aufsatz hat sich diesbezüglich wenig geändert. Eher noch hat die Quantifizierung anhand ‚wissenschaftlicher' Kriterien auf verschiedene Weise zugenommen, während die Diskussion dieser Ideologie als Nebenschauplatz der Wissenschaftssoziologie daherkommt.

Diese wissenssoziologischen Hinweise helfen aber gerade einer Religionswissenschaft, die sich dieser Fallstricke bewusst ist. Die Unterscheidung zwischen Religion und Wissenschaft, die sämtliche Wissenschaftsdisziplinen in ihrer Identität betrifft, die sich mit Religion beschäftigen, ist also kaum zu treffen – solange man sich in einer konstruktivistischen Theorieanlage und nicht etwa in einer essentialistischen befindet. Gleichwohl muss sie zwingend gezogen werden, wenn Analysen im Rahmen von wissenschaftlichen Institutionen selbst geschrieben werden und somit ihren Anspruch mit sich tragen. Die vorliegende Arbeit unternimmt deshalb immer wieder diesen Schritt zu einem Denken zweiter Ordnung, um im historiographischen Religionsdiskurs die immer mitgeführten Abgrenzungsstrategien zu untersuchen und mit den Autor*innen zu reflektieren. Anstatt also bei einer Kritik des Essentialismus stehen zu bleiben, beobachtet die vorliegende Analyse, wie diese Abgrenzungsstrategien und -praktiken aussehen und beschreibt damit *boundary work*.

Die Religionswissenschaft suggeriert teilweise, hinsichtlich des Religionsbegriffs auf die Kategorisierungsarbeit selbst verzichten zu können, es gar zu müssen, wenn sie sich denn weiterhin ‚academic' oder ‚wissenschaftlich' nennen will.[16] Die Kategorisierung von Religion wird so zu einer Strategie im *boundary work*. Religion sei ein europäischer Begriff mit einer zeitlich und kontextuell begrenzten Verwendungsweise, die so nicht auf die Welt angewendet werden könne.[17] Obwohl solchen Positionen hinsichtlich der „methodologischen Indifferenz" zuzustimmen ist, kann dennoch nicht davon ausgegangen werden, dass das Diskursfeld ‚Religion' alleine über Zuordnungen und Abgrenzungen von und mit ‚Religion'/‚religiös' zu konstituieren sei. Diese Perspektive wird auch

---

46/6, Dez. 1983, S. 781–795. 1995 publizierte Gieryn eine Ergänzung: Thomas F. Gieryn: „Boundaries of Science", in: A. I. Tauber (Hrsg.): *Science and the Quest for Reality. Main Trends of the Modern World*, London: Palgrave & Macmillan.

14 Ebd., S. 781. Vgl. auch Dirk Lupnow, Veronika Lipphardt (Hrsg.:) *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

15 Wolfgang Eßbach: *Religionssoziologie. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn: Wilhelm Fink 2014, insbes. 782-783.

16 Vgl. Neubert, *Die diskursive Konstitution von Religion*, S. 187.

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



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in der nachfolgenden Analyse angewendet, insofern die Begrenzung des ‚Diskursfeldes Religion' selbst zur Arbeit an der Religion gemacht wird. Darüber hinaus greife ich aber im Verlauf der Analyse auf einen theoretischen Religions- wie auch auf einen theoretischen Mythosbegriff zurück um so der konstruktivistischen Theorieanlage Folge zu leisten. Gleichzeitig kommt der Kategorie ‚Religion' in der Analyse der Ordnungsdiskurse der Gesellschaft, die sich selbst als säkular beschreibt, unweigerlich die Position des konstitutiven Außens, des *boundary objects*, zu. Ein theoretischer Religionsbegriff hat dieses Verhältnis zum konstitutiven Außen zu reflektieren.

Ähnlich verhält es sich mit dem Mythosbegriff: Auch dieser wird als fiktives und damit konstitutives Außen von faktualer Geschichte begriffen, womit die säkulare Ordnung in ihrer historischen Selbstvergewisserung beschrieben wird. Wie genau diese Begriffe theoretisiert werden, wird später (*Religion* unter 2.2 und *Mythos* unter 1.3./2.2) näher erläutert.

Dabei werden nicht zuletzt Gegenstände der Religionsgeschichte in ihrer Geschichtlichkeit beschrieben und damit die Arbeit der Intellektuellen[18] an der Religion in der Zeit in den Blick gebracht. Auf diese Weise werden immer wieder Autor*innen sowohl als Urheber*innen von Schwellenerzählungen beobachtet als auch zugleich als (Schwellen-)Theoretiker*innen zu Rate gezogen. Die vorliegende Analyse von Schwellenzeiten versucht deshalb auf methodologischer Seite aufzuzeigen, dass die Auseinandersetzung um den Ort der Religion in Gesellschaft und Geschichte eine scharfe Unterscheidung zwischen Materialien und die sie beobachtenden Analysen verunmöglicht. In diese Paradoxie ist die Schwellenanalyse selbst verstrickt. Die die vorliegende Arbeit charakterisierende Unmöglichkeit, zwischen Primär- und Sekundärliteratur trennscharf unterscheiden zu können, rührt einerseits aus dem Fokus auf Zeitdiagnosen her, wobei Zeitdiagnosen immer verschiedene Erkenntnisinteressen mit politischen und weiteren institutionellen Interessen verbinden. Andererseits daraus, dass viele der nachfolgend behandelten Autor*innen ihre Praxis der Zeitdiagnostik mit einer Theorie der Zeitordnung selbst verbinden und damit selbst zwischen den Beobachterebenen wechseln, wie ich es im Folgenden tun werde.

Schwellenerzählungen werden dabei explizit nicht auf ihre historiographische Korrektheit überprüft – dies lässt der die Arbeit grundierende sozialkonstruktivistische Zugang nicht zu. Stattdessen wird ein Instrumentarium zur Analyse von Schwellenerzählungen eingeführt, das es erlaubt festzustellen, welche rhetorischen und narrativen Strategien angewendet werden (vgl. 2.5. *Temporale Positionierungstechnologien*), wenn eine neue Schwelle gesetzt wird. Temporales Positionieren weist damit auf die hier verwendete Perspektive hin, die

[18] Hier werden im Anschluss an Eßbach unter Intellektuellen Menschen gefasst, „die hauptberuflich, nebenberuflich oder gelegentlich geistige, d.h. immaterielle Arbeit ausführen und die sich für die Resultate ihrer Arbeit, d.h. für Schriften und Werke ein Publikum suchen." Eßbach, *Religionssoziologie*, S. 23.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht fragt, *wo* man in der Zeit steht, sondern *wie* man sich in ihr verortet und welche politischen Konsequenzen daraus gezogen werden.

Schwellenerzählungen können dabei in zwei *Ereignisstilisierungen* aufgeteilt werden, die nachfolgend (vgl. 1.3.) eingeführt werden: Je eindringlicher die Erzählung das betreffende Ereignis zum alles entscheidenden Bruch erklärt und damit die Imagination auf dieses nunmehr singuläre Ereignis zuschneidet, desto eher kann von einer *Ereignismystik* gesprochen werden. Demgegenüber sind gerade historiographische Studien eher *ereignisskeptisch* formuliert. Dies meint, dass sie die das singularisierte Ereignis umrahmenden Kontinuitäten (und weitere umrahmende Ereignisse) betonen, ohne darauf zu verzichten, auch Diskontinuitäten und unterschiedliche Ansätze zur Gewichtung von Ereigniszusammenhängen sichtbar zu machen.

## *1.2. Aufbau und Methode des Buches*

Der zentrale Gegenstand meiner Analyse ist der Religionsdiskurs der Moderne, den ich besonders nach 1945 untersuche. Dabei gehe ich anhand dreier Leitmetaphern (*Enden*, *Achsen*, *Nullstunden*) einigen behaupteten Schwellenmomenten oder Wendezeiten[19] nach, in welchen die (Neu-)Gestaltung der Gesellschaft durch das Moment der Schwelle eine besondere Dringlichkeit erhält. Ausgangsort der Analyse ist die Thematik der Religions-Positionierung und -abgrenzung im modernen Religionsdiskurs und somit die Frage, wo Religion in der ‚(post-)säkularen' Gesellschaft ‚legitimerweise' – je nach Schwellenerzählung – auftreten könnte und wo sie von anderen Bereichen der Gesellschaft explizit zu trennen wäre (etwa von Recht, Politik oder Wissenschaft).

Die Auswahl der religionsbezogenen Schwellenzeiten orientiert sich an den drei genannten Metaphern: Im ersten Analysekapitel wird die Metapher des *Endes* im Hinblick auf das Ende von Religion in der Säkularisierung, sowie das Ende der Säkularisierung in der Erzählung der ‚Rückkehr' der Religion und der ‚postsäkularen Gesellschaft' untersucht. Das zweite Analysekapitel widmet sich der Religionsgeschichtsschreibung der *Achsen*zeit als einem modernen Schwellenmythos, an dem nicht zuletzt auch die Konstitution des Gegensatzpaares ‚Geschichte' und ‚Mythos' (als narrative Form des Religiösen) beobachtet werden kann. Schließlich untersucht das letzte Analysekapitel die Metapher der *Stunde Null* im Hinblick auf Neugründungsmythen der deutschen Nachkriegsgeschichte.

Der Blick auf ‚große Metaphern', die Hans Blumenberg ‚absolute Metaphern' nennt (vgl. 1.4.2.1.), bringt einen diskursgeschichtlichen Zugang mit

[19] Vgl. Peter Segl: „Zeitenwenden – Wendezeiten. Eine Einführung", in: Peter Segl (Hrsg.): *Zeitenwenden – Wendezeiten. Von der Achsenzeit bis zum Fall der Mauer*. Dettelbach: Röll 2000, S. 1–37.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einer Archäologie der Begrifflichkeit zusammen, mit der ‚Gründer'-Tropen untersucht werden.[20] In der Metaphorologie formuliert Blumenberg eine „Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen"[21], wobei unter Metakinetik die jeweiligen Leitdiskurse im Selbstverständnis einer Gesellschaft zu verstehen sind, welche die „Substruktur des Denkens" darstellen.[22] Blumenberg fokussiert also in der Metaphorologie auf von ihm als ‚absolute Metaphern' bezeichnete Metaphern, deren Eigenheit darin besteht, dass sie sich nie restlos „in die Logizität zurückholen" lassen.[23] Er beschreibt anhand der „systematischen Kristallisationen" dieser ‚absoluten Metaphern' die Modifikationen „geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen", die in der Geschichtlichkeit dieser Metaphern sichtbar werden.[24] Die Studie ist deshalb auf drei absolute Metaphern gerichtet, welche den neueren Religionsdiskurs bis heute prägen und dabei auch massenmedial diskutiert werden. Sowohl das Ende, die Achse wie auch die Stunde Null sind zu Epochenbezeichnungen geworden, die losgelöst von ihrem Entstehungskontext auf neue Kontexte angewendet werden. Die Auswahl der Materialien verfolgt eine Linie, die bei der Metapher vom *Ende* als erstem Anfang beginnt, sich anschließend auf das Postulat eines Zentrums der Menschheitsgeschichte – auf die *Achse* – zubewegt, um schließlich in der *Stunde Null* den neuen Anfang anzuschließen. Damit wird die Schwellenstruktur auf die Struktur der Arbeit selbst übertragen: indem ein ‚altes Paradigma', eine ‚alte Epoche' oder ein früheres Zeitalter be*endet* wird, wird die Schwelle zuerst instituiert.

Aus diesem Grund beginnt die Arbeit in einem *ersten* Schritt mit der Metapher vom *Ende* im Religionsdiskurs und beschreibt das ‚Ende' der Religion in der Säkularisierungsthese genauso wie das ‚Ende' der Säkularisierung in der Rede von der ‚Rückkehr' der Religion. Dabei werden philosophische, historische und zeitdiagnostische Autor*innen, welche eine ‚Schwelle der Religion' beschreiben, an ihrem Religionsinteresse gespiegelt und nach den jeweiligen religionshistorischen Bezügen analysiert. Religion taucht also auch hier wieder doppelt auf: Einerseits ist sie Teil des behandelten Diskurses (‚Religion'); ein Teil der Analyse ist somit Religionsdiskursgeschichte. Andererseits ist der ‚spirituelle Bruch' jeder Schwellenerzählung (vgl. 2.4.) Anlass, sie auf ihren Gehalt

---

20 Den Archäologie-Begriff im Zusammenhang mit Blumenbergs Metaphorologie haben schon Felix Heidenreich und Anselm Haverkamp erwähnt. Vgl. Felix Heidenreich: *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. München: Fink 2005; Anselm Haverkamp, Dirk Mende (Hrsg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009. Vgl. auch: Dirk Mende: *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*. München: Wilhelm Fink 2003, S. 226.

21 Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 16.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 10.

24 Ebd., S. 13.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

an ‚religiöser Kommunikation' in der Form der Ereignismystik zu untersuchen, was die Notwendigkeit eines theoretischen Religionsbegriffs nach sich zieht.

In einem *zweiten* Schritt wird die ‚eigentliche' Schwelle – das hervorgehobene Ereignis – im Anschluss daran auf ihre mögliche Ausdehnung hin expliziert: Wie groß kann eine Schwelle werden, um die Form der Schwellenerzählung zu wahren? Diese Frage wird mit der Metapher der *Achse* illustriert. Mit der Analyse der religionsgeschichtlichen Periodisierung der Achsenzeit wird die Frage nach den gemeinsamen Werten einer universalen Menschheit ins Zentrum gestellt und ergründet, inwiefern die Konzeption einer Achsenzeit, situiert zwischen 800 und 500 v.u.Z., als Schwelle der Gesamtmenschheit einen zentralen Mythos der Nachkriegszeit repräsentiert.

Im *dritten* Schritt schließlich wird die Frage nach der Neuordnung von Welt und Gesellschaft ‚nach' der Katastrophe in den Fokus gerückt. Mit der ‚*Stunde Null* Deutschlands' beginnend, bewegt sich die Analyse entlang der Transformationen des Nullstunden-Narrativs. Auch hier wird der Fokus auf die Unterscheidung oder Separierung der Religion von ihrem konstitutiven Außen (Recht, Politik, Wissenschaft o.ä.) gelegt.

Der auf diese Weise eingeführte Blick auf religionsbezogene Schwellenerzählungen der Zeitgeschichte[25], auf religionsgeschichtlich grundierte Diagnosen, geht der ‚Zeit der Religion' in den gegenwärtigen europäischen Gesellschaftsdiskursen nach und fokussiert statt auf die historiographische Evaluation der jeweils stark gemachten Schwelle (etwa ‚1945', ‚1989' oder ‚9/11') auf die Positionierung von Religion in der Zeit. Nicht die Frage, ob eine Zäsur, eine Schwelle, korrekterweise behauptet wird, sondern die Frage, welche Handlungsanleitung damit plausibilisiert, welche Kategorien konstituiert und welche Politik des Ursprungs begründet wird, steht damit im Zentrum. Der Fokus auf den Religionsdiskurs macht Religion also genau dort zum Thema, wo gesellschaftlich darüber verhandelt wird, ob etwas ‚Religion' ist oder inwiefern etwas als religiös zu bezeichnen ist, wo also „darüber gestritten wird, ob es Religion ist oder nicht, setzen wir mit der Arbeit ein."[26]

In allen drei untersuchten Leitmetaphern und ihren verschiedenen historiographischen Explikationen kommt der Positionierung von Religion also ein zentraler Fokus zu, der mit der analytischen Differenzierung von *Separierung* (Trennung von Religion und ihrem konstitutiven Außen) und *Amalgamierung* (ihre legitime Verbindung) analysiert wird. Unter letzterem ist die diskursive Zuschreibung von Religion in Bereiche hinein verstanden, welche dieser – im säkular-liberalen Selbstverständnis – gerade nicht zugehörig sind. Es geht also

---

[25] Zeitgeschichte wird, wie im deutschen Sprachgebrauch üblich, als „Geschichte der Mitlebenden" verstanden. Vgl. Zur Zeitgeschichtsforschung etwa Norbert Frei (Hrsg.): *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Geschichte des 20. Jahrhunderts?*, Göttingen: Wallstein 2006.

[26] Eßbach, *Religionssoziologie*, S. 17.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

um ‚Religionisierungen', womit jene Prozesse gemeint sind, in denen (1.) religiöse Anliegen zu Anliegen der Wissenschaft erhoben werden, (2.) Domänen wie Politik, Recht oder Literatur auf der Basis solcher Religionskonzepte innerhalb des religiösen Bereichs gestaltet werden und schließlich (3.) Mischformen ‚wissenschaftlicher Religion' und ‚religiöser Wissenschaft' entstehen.[27]

Diese Positionierungen von Religion in Geschichte und Gesellschaft wird im Anschluss an Hans Blumenberg als *Arbeit an der Religion* beschrieben, da sie den Ort von Religion in der Ordnung der Gesellschaft beschreiben.[28] Gesprochen wird dabei aus der Perspektive einer wissenshistorisch und religionstheoretisch informierten *Religions-Wissens-Geschichte*, die ‚Schwellen in der Religionsgeschichte' als doppelte Positionierungsarbeit versteht: Einerseits wird die Positionierung von religionshistorischen Ereignissen in der (Zeit-)Geschichte über *temporale Positionierungstechnologien* in den verschiedenen Schwellenerzählungen als Arbeit an der Ordnung der Geschichte beobachtet. Dabei geht es auch um die Konstitution von sozialen und epistemischen Kollektiven, die sich im Sinne eines Paradigmas (Kuhn), einer Episteme (Foucault) oder eines Denkstils (Fleck) konstituieren.[29] Andererseits wird die damit vorgenommene *Arbeit an der Religion* als Positionierung von Religion, Wissen und Geschichte in der Ordnung der Gesellschaft analysiert. Die Untersuchung der Positionierungsarbeit wird sich zwischen diesen drei Kategorien situieren und ihre verschiedenen Separierungs- und Amalgamierungsstrategien beschreiben.

Daraus ergibt sich die Frage nach der (Ein-)Ordnung und Kategorisierung von ‚Religion' (und anderen Stellvertretern aus dem religiösen Diskursfeld[30]) in die historische Zeit anhand von Schwellenerzählungen, welche paradigmatische und geschichtskonstitutive Erzählungen von Ereignissen darstellen und damit kollektive und individuelle Identitätsformationen begründen. Mit anderen Worten: Eine Analyse der Positionierung von ‚Religion' im Moment eines temporalen Ausnahmezustandes – sei es eine Krise, eine Revolution oder eine Epochenschwelle – bringt eine zentrale Unterscheidungspraxis der Moderne in

---

27 Stephanie Gripentrog, Dirk Johannsen, Jürgen Mohn, David Atwood: „Disciplining Scholars of Religion: Politics of Scientificity at the First Congresses for the Academic Study of Religion" (in Vorbereitung).

28 Blumenberg selbst sprach von der Arbeit am Mythos als einer stetigen Neu- und Uminterpretation mythischer Erzählungen und Metaphern, die nicht zu einem Ende gebracht werden können, sondern nur die Überlieferung an die jeweilige Gegenwart anpasst. Vgl. Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

29 Vgl. Giorgio Agamben stellt Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen diesen drei Begriffen hervor: Agamben: „Was ist ein Paradigma?", in ders.: *Signatura rerum. Zur Methode*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 9–39. Vgl. zum „Denkstil" Ludwik Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, (Hrsg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

30 Vgl. zum Begriff des religiösen Diskursfeldes 1.4.4.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Blick: eine Unterscheidungspraxis, welche ‚Religion' von verschiedenen Bereichen sowohl *separiert* als auch mit ihnen *amalgamiert*.

## *1.3. Schwellenerzählungen zwischen Mystik und Skepsis*

Die folgenden Schwellenanalysen werden einer singularisierenden Ereignismystik tendenziell entgegenwirken und stattdessen auf Technologien der Temporalisierung fokussieren (vgl. 1.4.2.). Schwellenerzählungen werden, wie schon erwähnt, nicht hinsichtlich ihrer historischen Richtigkeit oder Rechtmäßigkeit als ‚Übergang' evaluiert und analysiert. Stattdessen steht die Konstruktionsweise von Schwellenerzählungen selbst im Fokus. Gefragt wird also nach den metaphorischen, erzählerischen und diskursiven Strategien und Überzeugungstechnologien, mit denen Schwellen gesetzt werden.

Eine Arbeit über Schwellenerzählungen – über Nullstunden, Enden, Anfänge, Zäsuren, Wendezeiten oder Zeitenwenden – kann die grundlegende Paradoxie zeittheoretischer Arbeiten dabei aber nur prozessieren und nicht davon ablenken, dass auch sie selbst eine Schwelle setzen muss, etwa die Schwelle, mit der das analysierte Material ein- und begrenzt wird. Diese Paradoxie verweist sogleich auch auf die Zirkularität und Aporie von Zeittheorien:[31] Zeit lässt sich nicht unabhängig von der Zeit selbst untersuchen, wie etwa Armin Nassehi schreibt.[32] Dies führt zu einer „konstruktivistische[n] Theorieanlage": Die beobachtende Unterscheidung und der Beobachter sind in dieser Rahmung identisch, denn „diese Identität [von beobachtender Unterscheidung und Beobachter] erzeugt den Zirkel, der jeder Differenz zugrunde liegt"[33]. Diese Selbstbezüglichkeit zwischen gesellschaftlicher Selbstbeobachtung und ihrer Zeittheorie kann nur dann als Tautologie kritisiert werden, wenn man davon ausgeht, dass es einen Ausgang aus dieser Paradoxie gibt. Dies wird aber nur durch „Axiomatisierung der ersten Unterscheidung, etwa durch das Apriori der Transzendentalphilosophie" erreicht, oder, wie Nassehi empfiehlt, indem stattdes-

---

31 Bei Paul Ricœur findet sich eine Genealogie dieser Aporie des Zeitdenkens von Aristoteles, Augustinus über Kant, Husserl und Heidegger. Vgl. Paul Ricoeur: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*, München: Wilhelm Fink 2007, insbes. S. 15–157. Ricœur macht darauf aufmerksam, dass „die narrative Komposition […] eine Entgegnung auf den *aporetischen* Charakter der *Spekulation* über die Zeit darstellt." Ebd., S. 15. Mit dem Hinweis auf Nassehi wird angedeutet, dass die vorliegende Arbeit theoretische Bezüge zu Luhmanns Systemtheorie aufnimmt.

32 Vgl. Armin Nassehi: *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Wiesbaden: VS 2008, S. 347. Mit dem Hinweis auf Nassehi wird angedeutet, dass die vorliegende Arbeit verschiedentlich Bezüge zu Niklas Luhmanns Systemtheorie aufnimmt.

33 Ebd.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen anhand einer – oder verschiedener[34] – Beobachtungen zweiter Ordnung historische Zeitsemantiken handhabbar gemacht werden.[35]

Wenn man jedoch davon ausgeht, dass „Theorie- und Weltform stets koinzidieren", dann wird Zeit nicht als eine ontologische, „vorgängige Weltform", sondern „als Resultat des Operierens in der Welt" begriffen, was den Vorteil hat, dass Zeit als empirischer Sachverhalt der Gesellschaft und ihrer Selbstvergewisserung, als temporale Selbstverortung der Gesellschaft also, beobachtbar wird.[36] Zeit ist also ein gesellschaftliches Orientierungsmittel.[37] Mit der Beobachtung des Beobachters kann die Zirkularität nicht aufgehoben werden. Jedoch kann man „*wissen*, aber nicht *sehen*, dass Beobachtungen stets Operationen sind, die für den Beobachter selbst unhintergehbar bleiben."[38] Auf das Phänomen der Schwellenerzählung angewendet heißt dies, dass die bisherige Unterscheidung nicht genügt, dass also in der Koinzidenz zwischen Theorie- und Weltform eine irritierende Differenz entsteht. Die ‚neue' Unterscheidung ist jedoch noch derart fragil und umkämpft, dass mit der Rhetorik der Schwelle, mit der Schwellensetzung – die Beschreibung von etwas als gänzlich Neuem, Erstmaligem – eine Dringlichkeit in der Reaktion auf die ‚Zeitenwende' etabliert wird. Dem ‚Faktum' des Umbruchs folgt eine Politik der *Neuheit* und *Innovation* (vgl. 1.4.2.4), die gleichzeitig eine *Politik des Ursprungs* (vgl. 1.3.3.) ist.

Aufgrund dieser erkenntnistheoretischen Entscheidung kann eine Schwelle nicht mehr losgelöst von der mit ihr eingeführten Periodisierung und der an sie anknüpfenden Geschichtspolitik beschrieben werden.[39] Periodisierung erscheint vor diesem Hintergrund als eine Politik des Ursprungs, mit der Handlungsmöglichkeiten legitimiert und Kollektive begründet und institutionalisiert werden.

Dennoch ist die Schwellenerzählung keine Einbahnstraße. Das Prozessieren der Paradoxien oszilliert in der Schwellenerzählung nämlich zwischen zwei Polen: Einerseits kann die Schwelle hervorgehoben und als Anfang einer neuen Epoche gefeiert werden, was hier als *Ereignismystik* bezeichnet wird. Damit beschreibe ich eine besondere Imagination, welche das Ereignis zum alles ent-

---

34 Die Multiplizierung des Beobachters zweiter Ordnung kann offenkundig nur durch meine Beobachtung von – wiederum – Beobachtern zweiter Ordnung geschehen. Einfacher gesagt: Indem die Metaphern ein Gespräch von Philosoph*innen, Soziolog*innen und Historiker*innen über genau diese Metaphern eröffnen, ist die Theoretisierung der Ereignisse das beobachtete Material dieser Arbeit.

35 Ebd., S. 345.

36 Ebd., S. 380.

37 Hinsichtlich der Zeit als Orientierungsmittel vgl. Norbert Elias: *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 1.

38 Nassehi, *Zeit der Gesellschaft*, S. 345.

39 Damit wird natürlich keineswegs die Historiographie zur Farce erklärt. Die Frage nach den theoretischen Bedingungen einer Geschichtswissenschaft vis-à-vis einer Periodisierungspolitik wird näher unter 1.3.2.1. erläutert.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

scheidenden Wendepunkt stilisiert und dabei eine „überwältigende Präsenz des ‚Anderen'"[40] markiert.[41]

Beispielhaft hierfür ist etwa der Wikiwörterbuch-Eintrag zu „Zäsur", in dem „[d]as Ende des Kalten Krieges [als] Zäsur für Ost und West" bezeichnet wird.[42] Die Bezeichnung *Ereignismystik* ist hier zutreffend, weil – *pars-pro-toto* – in dieser Erzählform ein Ereignis die Geschichte *in toto* verändert und damit eine „Einheit der Wirklichkeit" behauptet wird.[43] Der Zusammenhang von Ereignismystik und Messianismus liegt damit nahe und führt mit Jacques Derrida zur Frage nach der absoluten Überraschung in der Geschichte, wie sie etwa auch in der Frage nach der Revolution aufscheint.[44] Derrida beschreibt den Umbruch in der Geschichte und damit die Frage nach der Faktizität historischer Schwellen als dem Messianismus zugehörig, womit er aber keineswegs meint, dass dies den ‚abrahamitischen' Religionen eigentümlich ist. Das Messianische liegt vielmehr darin, dass die Unterbrechung der Geschichte als eine Entscheidung des Anderen erscheint:

> „Die Geschichte unterbrechen oder entzweien, Geschichte machen, indem man darin eine Entscheidung trifft, eine Entscheidung, die zum Kommen des anderen führen kann und die dann die dem Anschein nach untätige Gestalt einer Entscheidung des anderen annimmt: Erscheint die Entscheidung als solche, als Entscheidung, die in sich selbst – in mir ruht, kommt sie stets von einem anderen, ist sie stets Entscheidung des anderen, ohne dass ich darum von irgendeiner Verantwortung entlastet wäre. Das Messianische setzt sich der absoluten Überraschung aus."[45]

Die Frage nach dem ‚Religiösen' in der Schwellenerzählung – hier mit der spezifischen Form des Messianismus angesprochen – schwingt von Beginn an in der Konzeption der Schwelle selbst mit. Diese Doppelung wird die folgenden Einführungen zu einer Schwellentheorie stetig begleiten, um von verschiedener Seite beleuchtet zu werden und dabei den ordnungshistorischen Zugang, der in der Analyse an unterschiedliche Schwellenerzählungen im Religionsdiskurs der Moderne gelegt wird, zu verdeutlichen.

---

40 Vgl. Annette Wilke: Art. „Mystik" in: *Metzler Lexikon Religion*, Stuttgart: JB Metzler 1999, Band 2, S. 509–515, S. 509.

41 Mit dem Hinweis auf Nassehi wird angedeutet, dass wir uns an dieser Stelle in einem systemtheoretischen Reflexionsrahmen bewegen. Gleichzeitig ist dieser nicht der einzige oder maßgebliche Theoriebeitrag der vorliegenden Analyse, sondern wird zur Beschreibung von Unterscheidungen im Rahmen einer diskursgeschichtlichen Untersuchung herangezogen.

42 https://de.wiktionary.org/wiki/Z%C3%A4sur, zuletzt abgerufen am 16.8.2019.

43 Michael von Brück, R.L. Gordon, K. Herrmann, J. Dan, U. Köpf, F. Gahbauer, S.T. Katz, G. Fuchs, B. Radtke, M. Horstmann et al.: „Mystik", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Version: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_14664, zuletzt abgerufen am 16.8.2019.

44 Vgl. Jacques Derrida: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion" an den Grenzen der bloßen Vernunft", in: Gianni Vattimo, Jacques Derrida: *Die Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 32.

45 Ebd.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Neben der weiter zu diskutierenden Nähe der Schwellenfigur zum Messianismus wird die Ereignismystik andererseits gerade von geschichtswissenschaftlicher Seite her häufig mit dem Argument kritisiert, dass ein einzelnes Ereignis selten zur weltgeschichtlichen Zäsur jenseits allzu starker Ethnozentrismen wird, ganz zu schweigen von der fehlenden Kontextualisierung des entsprechenden Ereignisses in einer historischen Konstellation und somit in der Rahmung durch weitere Ereignisse. Der Ereignismystik steht also die Ereignisskepsis entgegen. Sie stellen die beiden Pole dar, zwischen denen Schwellenerzählungen oszillieren. Dabei kann kaum ein Diskursteilnehmer eindeutig einem der beiden Pole zugeordnet werden. Häufig sind eher beide Formen der Ereignisimagination in unterschiedlicher Ausprägung vorhanden und mit unterschiedlichen Absichten versehen. Ein dialogisches Beispiel findet sich bei Maurice Blanchot, der unter dem Titel *Über einen Epochenwechsel: die Forderung der Rückkehr*[46] ein Zwiegespräch zwischen dem Ereignismystiker und dem Ereignisskeptiker stattfinden lässt:

> „Räumen Sie die Gewissheit ein: dass wir an einem Wendepunkt stehen?
> – Wenn es eine Gewissheit ist, so stehen wir nicht an einem Wendepunkt. Die Tatsache, in dem Moment zu leben, in dem sich ein Epochenwechsel vollzieht (so es einen solchen gibt), nimmt auch das sichere Wissen in Beschlag, das ihn bestimmen möchte, indem sie die Gewissheit wie die Ungewissheit unangemessen macht. Wir können uns nie weniger konturieren als in einem solchen Moment: das vor allem ist die geheime Kraft des Wendepunkts."[47]

Während sich die beiden Blanchotschen Alter Egos im Verlauf des Zwiegesprächs nicht einig werden, deuten sie beide die Frage nach dem Epochenwechsel zur Frage nach dem „Nichtwissen der Zukunft" und dessen Aushalten um.[48] Damit macht Blanchot die besondere Ambiguität des Schwellenmoments deutlich, auf die im Folgenden immer wieder und von verschiedenen Seiten her rekurriert wird. Wir werden im Verlauf der drei Analysekapitel auf zentrale geschichtstheoretische Ordnungsweisen zurückkommen, auf denen jede Evaluation von Zäsuren in der Geschichtswissenschaft basiert. An dieser Stelle reicht vorerst der Hinweis, dass die Diskussion in der Geschichtswissenschaft hinsichtlich der Periodisierung äußerst weitreichend ist und etwa die Debatte um *Posthistoire* genauso wie diejenige um den *new historicism* und die postmoderne Geschichtsschreibung umfasst.[49] Hans-Ullrich Gumbrecht gibt jedoch zu bedenken: „[W]enn heute von ‚Posthistoire' gesprochen wird, so ist diese Rede wohl kaum noch je motiviert vom Gedanken an die *Welt nach Erfüllung der Verspre-*

---

46 Maurice Blanchot: *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*, München: Hanser 1991, S. 134–145.

47 Ebd., S. 134.

48 Vgl. ebd., S. 145.

49 Vgl. etwa Christoph Conrad, Martina Kessel (Hrsg.): *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart: Reclam 1994.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

*chen von Geschichtsphilosophie*."[50] Auch wenn mit Odo Marquard auf die verschärfte Bedeutung der historischen Zäsursetzung in der Globalisierung hinzuweisen ist, die aufgrund des „Bedeutungsverlustes der Raumgrenze" zugenommen habe, sollen damit historische Zäsuren als geschichtswissenschaftliches Instrument nicht delegitimiert werden.[51] An dieser Stelle genügt es, auf einen graduellen Unterschied zwischen der tendenziell eher auf Diskontinuität zielenden Ereignismystik von Geschichtsphilosophie und Zeitdiagnostik und der sowohl auf Kontinuitäten wie Diskontinuitäten abzielenden Ereignisskepsis der Geschichtswissenschaft aufmerksam zu machen. Martin Sabrow beschreibt diesen Unterschied mit der Unterscheidung von „historiographischen Deutungszäsuren" und „sinnweltlichen Ordnungszäsuren" und lässt damit dem Zäsurbegriff eine fachtheoretische Rettung zukommen.[52]

Sabrow zeigt mit dieser Unterscheidung, dass die Plausibilität sinnweltlicher Ordnungszäsuren durch die „zeitgenössische Erfahrungsmacht" der Zeitgenossen begründet ist (etwa dem veränderten Handeln der ostdeutschen Wende 1989), während die Geltungstiefe historiographischer Deutungszäsuren strukturell und räumlich eingeschränkt ist (so ist etwa das Aufkommen des Internets für die Alltagsgeschichte der Deutschen prägender als der Mauerfall).[53] Der Zugang der historiographischen Deutungszäsur entspricht also der Ereignisskepsis, während die Erfahrungsmacht (etwa des 9. Novembers 1989) die Ereignismystik begünstigt.

Beide Begriffe – Ereignismystik und Ereignisskepsis – werfen möglicherweise die Frage auf, wieso hier mit religiösen Begriffen auf einer analytischen Ebene gearbeitet wird.[54] Die Antwort ist im Anliegen begründet, einen mythopoetischen Gehalt auszuweisen, der religionshistorischen Zeitdiagnosen immer dann inhärent ist, wenn sie das Moment des geschichtskonstitutiven Mythos

---

50 Hans Ulrich Gumbrecht: „Posthistoire Now", in: Hans Ulrich Gumbrecht, Ursula Link-Heer (Hrsg.): *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 17. Kursiv im Original.

51 Oder zumindest nicht stärker delegitimiert werden, als sie die Strömungen der postmodernen Geschichtstheorie oder des *new historicism* bereits delegitimiert hatten.

52 Für die Geschichtswissenschaft ist an dieser Stelle an ‚*histoire croisée*', ‚*entangled history*' oder ‚Verflechtungsgeschichte' zu erinnern, welche die beiden Pole der *Ereignismystik* und der *Ereignisskepsis* in einem multiperspektivischen und transnationalen Ansatz verbinden.

53 Vgl. Martin Sabrow: „Zäsuren in der Zeitgeschichte", Version: 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 3.6.2013, URL: http://docupedia.de/zg/Zaesuren, zuletzt abgerufen am 16.8.2019, S. 10 ff.

54 Die Begriffe der *Ereignismystik* und der *Ereignisskepsis* werden hier als systematische Analysekategorien gefasst. Dabei darf die religionshistorische Kontextualisierung genauso wie der vergleichende Aspekt zwar nicht außer Acht gelassen werden, jedoch kann die Komplexität der Begriffsgeschichte von ‚Mystik' und ‚Skepsis' für die hier vorgenommene metaphorische Anwendung nicht in toto berücksichtigt werden. Vgl. dazu Annette Wilke, „Mystik", S. 513.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

aufnehmen und als ‚große Erzählung' orientierungsstiftend wirken und diese Zeitdiagnosen schließlich explizit mythostheoretisch erörtern.

Heuristische Präzisierungen des Mythosbegriffs werden in Auseinandersetzung mit den diskursiven Bestimmungen von Mythos – der Mythopoetik – im Lauf der weiteren Analyse nuanciert und erweitert. Gleichzeitig ist mit dem Begriff der Mythopoesis schon hier auf die geschichtskonstitutive und orientierungsstiftende Seite einer in spezifischer Weise deutenden Erzählung hingewiesen. Ein abgeschlossener Mythosbegriff kann genauso wenig wie der Religionsbegriff auf irgendeine substanzielle Weise vorweggenommen werden. Um aber die Richtung der fortlaufend fortgesetzten Arbeit am Mythos wie auch an der Religion anzudeuten, soll folgende erste Einführungsdefinition angeboten werden, die dann Schritt für Schritt ergänzt und aktualisiert wird: Unter einem Mythos werden diejenigen Erzählungen verstanden, die durch die Imagination einer paradigmatischen, d.h. bedeutsamen Geschichte, die Welt raum-zeitlich ordnen und damit Handlungsanweisungen für Individuen wie für Kollektive anbieten.

Die Wahl der ‚religiösen' Begriffe *Mystik* und *Skepsis* wird also damit begründet, dass in die Konstitution der Religionsgeschichte eine begriffliche Irritation einzuführen ist, welche gerade den Konstitutions- und damit Abgrenzungsprozess von ‚Geschichte' gegenüber dem ‚Mythos' am Beispiel der Religionsgeschichtsschreibung beschreiben will. An dieser Stelle wird die zentrale methodologische Problematik einer Religionsgeschichte sichtbar, die sich darin äußert, dass es in der Religionswissensgeschichte unmöglich ist, zwischen dem Gegenstand und seiner Interpretation zu unterscheiden, da die Interpretation erst darüber entscheidet, ob etwas zur Religionsgeschichte oder zur religiösen Geschichtsschreibung gehört oder nicht. Der Mystikbegriff wird deshalb trotz (oder eben gerade wegen) seiner Problematik als ‚religiöser' verwendet, um anzuzeigen, wie der Gegenstand zum erklärenden begrifflichen Instrument wird.

Um diese beiden Tendenzen der Ereignisstilisierung zu illustrieren, werden nachfolgend Schwellenereignisse in verschiedenen Epistemen beschrieben, an deren Beispielen ein Gespräch zwischen den Ereignismystikern und den Ereignisskeptikern entfaltet werden kann. Dieses spiegelt die Interaktionen zwischen den beiden Ereignisstilisierungen wider. Periodisierung vollzieht sich – so eine erste These – zwischen diesen beiden Tendenzen der Ereignismystik, die ein einzelnes Ereignis zur alles verändernden Schwelle stilisiert, und der Ereignisskepsis, welche etwa über eine mikrohistorische Analyse aufzeigt, dass das einzelne Ereignis für sich genommen nicht die ganze historische Transformation erklärt.

Beiden Tendenzen stelle ich eine dritte Position hinzu, welche Schwellenerzählungen als *chronopolitische* Erzählungen anhand von *temporalen Positionierungstechnologien* untersucht und dabei zwischen Schwellenkritik und Schwellentheorie oszilliert. Dabei ist Schwellenkritik hier nicht als Bewertung des Er-



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eignisses gemeint, sondern im Sinne einer Analyse darin vorgenommener temporaler Positionierungen und der über die Schwellenerzählung konstituierten Denkkollektive.[55]

Weil Rhetoriken der Ereignismystik genauso wie diejenigen der Ereignisskepsis mit spezifischen, später am Material genauer zu definierenden Strategien arbeiten, welche die Gegenwart in einer geordneten Abfolge positionieren, kann man auch von Periodisierungs-strategien sprechen. Die Analyseinstrumente werden später unter dem Begriff der *temporalen Positionierungstechnologien* genauer eingeführt (vgl. 1.4.2.1.). Das gegenläufige Spiel zwischen Ereignismystik und Ereignisskepsis wird nachfolgend an einem interdisziplinären Kaleidoskop verschiedener Schwellenerzählungen entwickelt. Damit soll illustriert werden, dass Schwellenerzählungen nicht auf einzelne gesellschaftliche Felder, Funktionssysteme, Diskurse oder Sphären begrenzt werden können. Während das dabei entwickelte Instrument der *temporalen Positionierungsstrategien* den Anspruch hat, auf verschiedene Schwellenerzählungen anwendbar zu sein, ist das Material der späteren Detailanalyse ein spezifisches: Es geht um Schwellen in der neueren und neuesten Religionsgeschichte, um ihre Diagnose und darauffolgende Therapievorschläge. Angewendet wird diese Perspektive auf religionsbezogene Sozial- und Gesellschaftstheorien, welche eine größere Transformation beschreiben und dabei den diskursiven Zusammenhang von Religion, Geschichte, Mythos und Politik oder Recht ordnen. Letzteres führt zur Analyse der Arbeit an der Religion.

Die behandelten Theorien und Gesellschaftsdiagnosen stammen zumeist von europäischen Intellektuellen und Wissenschaftler*innen und nehmen jeweils eine europäische Diagnose der jeweils gegenwärtigen Religion vor, um davon ausgehend einen Therapievorschlag zur Behandlung der ‚kranken' Gesellschaft zu reklamieren.[56]

Die folgende Lektüre bietet deshalb hauptsächlich Enttäuschungen, wenn man von ihr eine Diagnose der Religion in der Gegenwart erwartet. Sie bietet jedoch Antworten auf die Frage, wie wir uns in der Geschichte und in spezifi-

---

[55] *Chronopolitik* besteht – mit Mario Kaiser und im Anschluss an Paulo Virilio und Michel Foucault – aus der „Regierung der Differenz zwischen Zukunft und Gegenwart." Kaiser weist darauf hin, dass „mit dieser Präzisierung eine Sensibilisierung für die Frage [gewonnen wird], was in der Gegenwart aus der Konstruktion und Antizipation dieser oder jener Zukunft politisch folgt." Schwellenerzählungen regeln also nichts weniger als die Differenz von Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart und bilden gerade deswegen die zentrale Erzähltechnologie, ohne die keine Chronopolitik möglich ist. Vgl. Mario Kaiser: „Chronopolitik. Prävention und Präemption", in: *Technikfolgenabschätzung*, 23, 2014, H. 2, S. 48–66, hier S. 49. Vgl. auch: Paul Virilio: *The Lost Dimension*, New York: Columbia 1991, S. 93 und 124.

[56] Vgl. hierzu Jeffrey Alexander: *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, London/New York: Verso 1995, S. 19. Hinsichtlich der Diagnosis-Therapeutik-Metapher vgl. Jacques Derrida: Schurken. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 168.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

scher Weise in der Religionsgeschichte positionieren. Auf dieser Schwellenanalyse aufbauend, wird fortlaufend die Frage beantwortet, wie die Religion in der Ordnung der Zeit zu liegen kommt und schließlich, was unter der Arbeit an der Religion genau zu verstehen ist.

Das Kaleidoskop legt im Folgenden den Blick zuerst auf als ‚religiös' im alltäglichen Sinne[57] verstandene Schwellenerzählungen – etwa Schöpfungsmythen, Übergangsriten, Konversionserzählungen oder mehr (1.3.1.) – um in einem zweiten Schritt Schwellenerzählungen an den Rändern des Religionsdiskurses (1.3.2.) in den Fokus zu nehmen und über scheinbare Umwege wie Epochenschwellen, Revolutionen oder wissenschaftliche Paradigmenwechsel die spezifische Beschaffenheit von ‚religionsbezogenen' Schwellenereignissen in der Moderne zu thematisieren. An den Rändern des Religionsdiskurses bewegt sich die Analyse deshalb, weil damit die jeweilige Konstitution, Begrenzung und Hybridisierung von ‚Religion' gezeigt werden kann.

## *1.4. Kaleidoskop der Schwellen*

Am 12. September 2001 titelten zwei deutsche Tageszeitungen: „Es wird nichts mehr so sein wie zuvor."[58] Der 11. September 2001 erscheint hier als sinnweltliche Ordnungszäsur, die alles betrifft – nichts bleibt unberührt. Diese Ereignismystik wirkte in den Feuilletons und journalistischen Zeitdiagnosen noch für Monate und Jahre nach. So sprach der Tagesspiegel schon 2002 vom „Ende einer weltumspannenden Ära"[59], andere Beobachter sprachen gar von einer „9/11-Generation".[60] Es finden sich aber nicht nur in Zeitungen und populärwissenschaftlichen Beiträgen ereignismystische Phrasierungen, sondern auch in der Religionsforschung sind Beispiele etwa darin zu finden, dass die *3rd Global Conference on World's Religions after September 11* als Konferenztitel fungiert.[61] Während jedoch mit ‚9/11' die Ereignismystik geradezu in eine Schwelleneuphorie oder -apokalyptik mündete, sind zunehmend auch gegenteilige Stimmen hörbar. So etwa ein 2002 publiziertes Sonderheft des *Journal of American*

---

57 Etwa im Sinne Michael Bergunders „unerklärter" Religion. Vgl. Bergunder, „Was ist Religion?".

58 Kai Diekmann: „Kriegserklärung an die Menschheit", in: *Bild* vom 12.09.2001, S. 1; Klaus Dieter-Frankenberger: „Ins Herz", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 12.09.2001, S. 1. Zitiert nach: Sandra Poppe: „Einleitung", in: Sandra Poppe, Thorsten Schüller, Sascha Seiler (Hrsg.): *9/11 als kulturelle Zäsur. Repräsentationen des 11. September 2001 in kulturellen Diskursen, Literatur und visuellen Medien*, Bielefeld 2009 (S. 9–17) S. 9.

59 Hellmuth Karasek: „11. September", *Der Tagesspiegel* vom 11.09.2002. URL: http://www.tagesspiegel.de/politik/11-september/344958.html, zuletzt abgerufen am 16.8.2019.

60 Vgl. Patrick Keller: „Die 9/11-Generation. Überlegungen anlässlich des Todes Osama bin Ladens", *Die Politische Meinung. Zeitschrift für Politik, Gesellschaft, Religion und Kultur* (Konrad-Adenauer-Stiftung), 502/2011, S. 69–72.

61 http://worldsreligions2016.org/, zuletzt abgerufen am 16.8.2019.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

*History* oder der 2003 von Mary Dudziak herausgegebene Sammelband *September 11 in History: A Watershed Moment?*.[62] Beide Bände legten, wie Manfred Berg schreibt, den Schwerpunkt

> „bewusst auf die Kontinuitäten, die den historischen Kontext der Anschläge bildeten – insbesondere auf das Hegemonialstreben der USA gegenüber der arabisch-islamischen Welt und die kulturelle Disposition der amerikanischen Gesellschaft, internationale Konflikte in den Kategorien von Gut und Böse zu definieren. Linke Kritiker des *American Empire* wie Michael Mann und Noam Chomsky sahen „9/11" denn auch keineswegs als historische Zäsur, sondern im Gegenteil als logische Konsequenz der imperialistischen Politik der USA."[63]

Der 11. September wird also nicht nur schwelleneuphorisch, sondern auch in ereignisskeptischer Perspektive beschrieben. Letztere könne aber genauso wie die Ereignismystik „übers Ziel hinausschießen", wie Manfred Berg mit Blick auf die Publikation *9/11. Kein Tag, der die Welt veränderte*[64] kritisiert. Eine nuancierte Ereignisskepsis hinsichtlich des Ereignisses vom 11. September findet sich bei Olivier Roy, der die vor und nach ‚9/11' bestehenden Kontinuitäten in der amerikanischen Doktrin herausstellt.[65]

Das Beispiel der Chiffre ‚9/11' wurde aber nicht nur deswegen gewählt, um das Duett von Ereignismystikern und Ereignisskeptikern zu veranschaulichen, sondern weil dabei die Frage nach dem (gegenwärtigen) Ort der Religion in der Zeit aufgeworfen wird – dies ist die zentrale Thematik der vorliegenden Arbeit insgesamt: Philosoph*innen, Kulturwissenschaftler*innen und Gesellschaftsdiagnostiker*innen verschiedenster Couleur nahmen das Ereignis vom 11. September 2001 zum Anlass, um den Ort der Religion in der Moderne neu zu bestimmen. Die Erzählungen von der ‚Rückkehr' (etwa Martin Riesebrodt), der ‚Wiederkehr' der Religion (etwa Friedrich Wilhelm Graf) oder der ‚postsäkularen' Gesellschaft (u.a. Jürgen Habermas) sind schon länger präsent,[66] werden seit dem 11. September jedoch verstärkt in aktuellen Zeitdiagnosen berücksich-

---

62 Mary Dudziak (Hrsg.): *September 11 in History: A Watershed Moment?*, Durham: Duke University Press 2003; History and September 11, Special Issue, *Journal of American History* 89, 2002.

63 Manfred Berg: „Der 11. September – eine historische Zäsur", in: *Zeithistorische Forschungen, /Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe 3, 2011, S. 466 f. URL: http://www.zeithistorische-forschungen.de/3-2011/id=4411, zuletzt abgerufen am16.8.2019.

64 Michael Butter, Birte Christ, Patrick Keller (Hrsg.): *9/11. Kein Tag, der die Welt veränderte*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2011. Manfred Berg schreibt darüber: „Die Beiträge in diesem Buch wenden sich zu Recht gegen die Übertreibungen unmittelbar nach den Anschlägen, schießen aber mit ihrer Fixierung auf Kontinuitäten übers Ziel hinaus. Die meisten Autoren skizzieren im Übrigen eher allgemeine Entwicklungen nach 2001, als explizit das Problem der Zäsur zu thematisieren." Berg, Der 11. September, S. 463.

65 Olivier Roy: *Les illusions du 11 septembre*, Paris: Éditions du Seuil et la République des Idées 2002.

66 Einer der frühen Texte, welcher diese These vorbrachte, ist Gilles Kepels *Die Rache Gottes* (1991). Zu den nach 9/11 stark rezipierten Texten gehört auch Samuel P. Huntingtons These vom „Kampf der Kulturen" (1992/3) sowie die von Peter L. Berger geäußerte Kritik



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tigt (und unter 2.3.2 diskutiert). Es stellt sich jedoch zuvor die Frage nach dem Auftreten von Schwellenerzählungen. Sind Schwellenerzählungen auf Zeitdiagnosen beschränkt oder aber sind es ubiquitäre Formen gesellschaftlicher und individueller Selbstvergewisserung?

### *1.4.1. Schwellen im religiösen Diskurs: Übergangsriten, Kosmogonien, Konversionen*

Um die Frage nach dem Zusammenhang von Schwellenerzählungen und der Konstitution von individuellen Biographien und sozialen Kollektiven aufzugreifen, gehe ich zuerst einigen ‚klassischen' Schwellenerzählungen im religiösen Diskurs nach und beschreibe von dort ausgehend die Ränder des modernen Religionsdiskurses über die Perspektive der Schwellenerzählung. Dabei schwingt eine Unterscheidung zwischen einem Religionsdiskurs als einem Diskurs über Religion (der von verschiedenen Perspektiven geführt wird) und einem ‚religiösen' Diskurs mit, wobei letzterer die Notwendigkeit einer religionstheoretischen Konzeption dessen deutlich macht, was sich als ‚religiöse Kommunikation' positioniert.[67] Letztere kann jedoch, ganz im Weberschen Sinne, nicht zu Beginn, sondern nur im Verlauf der weiteren Analyse näher präzisiert werden.

#### *1.4.1.1. Rituelle Schwellen*

Ein erwartbarer Einstieg in religionsbezogene Schwellenerzählungen findet sich in der Ritualtheorie u.a. bei Arnold van Gennep und Victor Turner. Ulrike Brunotte weist darauf hin, dass wir es schon mit der Frage nach rituellen Schwellen, etwa Initiationsritualen oder anderen „Übergangsphänomenen" (Turner) mit „unterschiedlichen Aktualitäten von Initiationsfaszination und Initiationstheorie" zu tun haben, die wiederum je unterschiedliche Interessen an der „Entdeckung" des Rituals widerspiegelten.[68] Wie bei David Chidester zu beobachten ist, stehen diese Interessen nicht zuletzt auch in einem kolonialen Feld – der von Chidester als *frontier zone* beschriebenen Zone, in der Evolutionstheorien mit einer kolonialen Faszination an der „primitiven Mentalität"

---

an seiner eigenen, früheren Säkularisierungstheorie in *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (1999).

67 Jürgen Mohn: „Die Religion im Diskurs und der Diskurs der Religion(en). Diskurstheorien und die religionsaisthetische Grundlegung des Diskursfeldes Religion" in: Antonius Liedhegener, Andreas Tunger-Zanetti Stephan Wirz (Hrsg.): *Religion-Wirtschaft-Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*, Zürich, Baden-Baden: TVZ/Nomos 2011, S. 83–110.

68 Vgl. insbesondere Ulrike Brunotte: *Helden des Todes. Studien zur Religion, Ästhetik und Politik moderner Männlichkeit*, Würzburg: Ergon 2015, besonders S. 111–150, hier S. 114.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zusammenfielen und so die frühe Religionsforschung wesentlich mitgeprägt hat.[69]

Dabei stand das Interesse am Ritual immer schon in enger Verbindung mit dem Interesse am Mythos, was zu einer im 19. Jahrhundert beginnenden und um 1900 kulminierenden Debatte über das Verhältnis von Mythos und Ritual führte. Ihr Nährboden war eine „epistemologische Spannung zwischen dem Denken (Mythos, Symbol) und der Handlung (Ritual)"[70], welche verschiedene Priorisierungen des Einen gegenüber dem Anderen, aber auch ein sich gegenseitig ergänzendes und bedingendes Verhältnis propagierten.[71]

Übergänge und Ursprünge spielten dabei immer eine zentrale Rolle und standen auch in einer zweiten Phase der Ritualdebatte in den 1950er Jahren im Fokus.[72] Zu dieser zweiten Phase der Ritualtheoriedebatte trug der Ethnologe und Kulturwissenschaftler Victor Turner maßgeblich bei und bezog sich dabei nicht zuletzt auf Arnold van Genneps Theorie der *rite de passage*. Van Gennep beschrieb das Übergangsphänomen folgendermaßen: „Das Phänomen des Übergangs kann in vielen […] menschlichen Handlungen zum Vorschein kommen und tritt auch in allgemeinen biologischen Abläufen, in der Anwendung physischer Energie und in kosmischen Rhythmen in Erscheinung."[73] Van Gennep hatte 1909 als einer der ersten von einer ritualtheoretischen „Schwellenphase" gesprochen und diese als Grenzüberschreitung beschrieben, deren Charakteristika – Unbestimmtheit und Ambiguität – als Ausdruck der Sakralität verstanden werden: Sakralität als relativ und ambivalent begriffen, „d.h. nichts Ab-

---

69 Vgl. David Chidester: *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville/London: University Press of Virginia 1996. Chidester zeigt, dass über die Beschreibung der „primitiven Religion" eine Selbstbeschreibung der bürgerlichen, rationalen, weißen und männlichen Wissenschaftler mitgeliefert wurde. Vgl. auch David Atwood: „Primitive Religion. ‚Africa' as a Marker for Transformations in European History of Religion", *Ghana Bulletin of Theology* 2016; Atwood: „The Discourse on Primal Religion: Disentangling Regimes of Truth", *Method and Theory for the Study of Religion*, 2016, 28, S. 445–464; Atwood: „Die Religion der Anderen. Zur Diskursgeschichte der frühen Religionsforschung" in: Andreas Heuser, Claudia Hoffmann, Tabitha Walter (Hrsg.): *Erfassen - Deuten - Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung.* Theologischer Verlag, Zürich 2013, S. 367–382.

70 Ulrike Brunotte: „The Myth-Ritual Debate", in: Richard King (Hrsg.): *Religion, theory, critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, New York: Columbia University Press, S. 351–375, hier S. 371. Übers. von DA.

71 Während etwa Edward Burnett Tylor für die Priorität des Mythos eintrat oder aber William Robertson Smith eine solche des Rituals betonte, votierte etwa Jane Ellen Harrison früh für eine enge Verhältnisbestimmung, die Mythos und Ritual als „pari parissu" verstand. Vgl. ebd., S. 372. Brunotte stellt neben den frühen Debattenteilnehmer*innen auch verschiedene spätere Ritualtheorien dar, die versuchen, der Dichotomie von Mythos und Ritual auszuweichen.

72 Vgl. Brunotte, *Helden des Todes*, insbes. S. 120–125.

73 Arnold van Gennep: *Übergangsriten* (Les rites de passage). Frankfurt a.M.: Campus 2005, S. 175.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

solutes, sondern etwas, das von der jeweiligen Situation“[74] und von Zustandsveränderungen abhängt und somit in unmittelbarer Nähe zur Schwellenphase selbst steht. Da solche Zustandsveränderungen „[nicht] vor sich gehen, ohne das soziale und individuelle Leben zu stören“, müsse sie durch sogenannte Übergangsriten abgeschwächt werden.[75] Übergangsriten sorgen also van Gennep zufolge für die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft nach einem das Leben verändernden Ereignis, sei es „Geburt, soziale Pubertät, Elternschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitsspezialisierung“[76] etc.

Turner nahm van Genneps Konzeption der Schwellenphase, der Liminalität, auf und präzisierte sie. Auch Turner sah in der Schwellenphase insbesondere von Übergangsriten eine Neueinordnung in die gesellschaftliche Struktur, welche zuerst die Loslösung von der vorherigen Gruppenidentität bedingt: „Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen.“[77] Damit steht die Schwellenphase für Unbestimmtheit und Ambiguität, welche (im Ritual der *Communitas*) in die neue Rolle in der gesellschaftlichen Struktur überführt.[78] Turner interessierte sich dabei sowohl für die sogenannten Stammesgesellschaften wie auch für den Initiationskomplex in modernen Gesellschaften.[79] Er wirft dabei die Frage auf, warum man „beinahe überall auf der Welt Schwellensituationen und -rollen magisch-religiöse Eigenschaften [zuschreibt]?“ Den Grund sieht er darin, dass „was im Sinne traditioneller Klassifikationskriterien nicht eindeutig klassifiert [sic] werden kann, beinahe überall als ‚verunreinigend’ und ‚gefährlich’ betrachtet [wird].“[80] Die gefährlichen, ungünstigen oder verunreinigenden Schwellensituationen stellen somit ein Klassifikationsrisiko dar, da sie eine ambivalente Position innerhalb der Symbolsysteme einnehmen.

Unbestimmtheit und Ambiguität als Merkmal der Schwellenphase werden uns weiterhin begegnen. In ähnlicher Weise sorgen Schwellenerzählungen für die Einordnung in die Genealogie der Gesellschaft nach einem als transformativ erlebten Ereignis. Schwellenerzählungen werden damit zu Übergangsriten einer Gesellschaft, die der Unbestimmtheit und Ambiguität in der Formation ihrer Identität über das Stiften eines eigenen historischen Selbstbildes entgegen-

---

74 van Gennep, *Übergangsriten*, S. 22.

75 van Gennep unterscheidet drei Formen von Übergangsriten: Trennungsriten (*rites de séparation*), Schwellen- bzw. Umwandlungsriten (*rites de marge*) und Angliederungsriten (*rites d’agrégation*). Vgl. van Gennep, *Übergangsriten*, S. 21.

76 van Gennep, *Übergangsriten*, S. 15.

77 Victor Turner: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M.: Campus 2005, S. 95.

78 Walter Benjamin betont in den Passagen nicht zuletzt auch die Geschichtlichkeit der Schwellen und *rites de passage* im modernen Großstadtleben. Vgl. Menninghaus, *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passagen des Mythos*, Frankfurt a.M.: 1986, S. 33.

79 Turner „unterschlägt“ jedoch, wie Brunotte beschreibt, „[…] die Dimensionen von Macht und Geschlechterkonflikt […].“ Brunotte, *Helden des Todes*, S. 123.

80 Turner, *Das Ritual*, S. 107.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tritt. Schwellenerzählungen sind somit ähnlich den Übergangsriten zu interpretieren, insofern sie die Identität eines Kollektivs im Moment einer als besonders wahrgenommenen Ambiguität (re-)etablieren und dem Individuum darin einen Ort zuteilen.[81]

Was hier in Bezug auf Rituale gilt, ist vergleichbar mit temporalen Ausnahmezuständen (vgl. auch 3.2.2.3.), mit Schwellenereignissen. Das Transponieren des Schwellenbegriffs von den *-ritualen* zu den Schwellen*erzählungen* gründet demnach in der Ambivalenz und Unbestimmtheit der Schwellenphase, die über die Neueinordnung eine neue Epoche, einen neuen Zeitraum eröffnet, der selbst wiederum neue Handlungsprinzipien einfordert. Dabei werden – analog zu den Schwellenritualen – in der Konsolidierung und Rezeption dieser Schwellenerzählungen Identitäten stabilisiert, die das Individuum in der Erzählung eines oder mehrerer Kollektive situieren. Diese Definition von Schwellenerzählungen setzt also bei der Unbestimmtheit des ‚temporalen Ausnahmezustands' an.[82] Das Theoretisieren von Mythen und Ritualen in der frühen Religionsforschung, welche die gerade referierten Ritualtheorien hervorgebracht hat, steht nicht zuletzt auch im Kontext von Kolonialismus und Imperialismus, was sich etwa in der Übertragung des Modells von Darwin auf die Kulturgeschichte äußerte.[83] Der Blick auf das Andere als identitätsbildenden Gegenpol hatte dabei nicht zuletzt auch den Effekt, die Begriffe ‚Mythos' und ‚Ritual' selbst als Instrumente zu konstruieren, mit denen interkulturelle Vergleiche überhaupt erst unternommen werden konnten.[84]

#### *1.4.1.2. Mythische und mythologische Schwellen*

Mit dem Mythosbegriff geht eine für den „abendländisch-wissenschaftlichen Ausgriff auf das Fremde" typische Strategie einher, die darauf abzielt, „Fremdes in das eigene Symbolsystem zu integrieren."[85] Wie vorher schon erwähnt, wer-

---

81 Diese Interpretation versucht somit auch, den Gegensatz von Ritual und Mythos nicht dichotomisch zu konzipieren, sondern Rituale als „kreative, performative Praktiken" zu bestimmen, die nicht zwingend ‚geglaubt' werden müssen, die aber gleichwohl zu einer Form des inkorporierten Wissens beitragen. Vgl. Brunotte, „The Myth-Ritual Debate", S. 373.

82 Der Doppelbegriff des ‚temporalen Ausnahmezustandes' wird unter 3.2.2.2. erläutert.

83 Vgl. hierzu neben David Chidester auch Bruce Lincoln: *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago: The University of Chicago Press 1999, S. 70 f.; Vgl. auch Jürgen Mohn: *Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*, München: Fink 1998.

84 Vgl. David Atwood: „contact zones. Eine Annäherung aus religionswissenschaftlicher Perspektive", *prospektiv* 8/2015, S. 5–6. Vgl. auch Friedrich H. Tenbruck: „Was war der Kulturvergleich vor dem Kulturvergleich?", *Soziale Welt* (Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs), Sonderband 8, 1992, S. 13–33.

85 Mohn, *Mythostheorien*, S. 237.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den heuristisch unter Mythen solche Erzählungen verstanden, welche in raumzeitlicher Hinsicht eine bedeutsame, identitätsstiftende und handlungsanleitende Geschichte einer Gemeinschaft präsentieren. Weitere Ansätze einer auf Schwellenerzählungen fokussierten Mythos- und Religionstheorie werden nachfolgend im Kapitel ‚Enden' ausformuliert und in den weiteren Materialanalysen fortlaufend expliziert.

Eine voreilige Übernahme der ‚mythischen' Aspekte von Schwellenerzählungen hätte zur Folge, dass der Mythosbegriff als Signum der Moderne, die sich selbst im Gegensatz zu ihm positioniert, aus dem Blick geriete. Die hier verwendete Perspektive versucht jedoch gerade, am temporalen Ausnahmezustand einer Schwelle die Neuordnung der Welt zu beobachten, also gerade die diskursiven Verschränkungen und Abgrenzungen von ‚Mythos' gegenüber ‚Geschichte', ‚Mythos' gegenüber ‚Europa' oder ‚Mythos' gegenüber der ‚Mythoskritik' zu beobachten. Damit situiert sich die Analyse in einer an Formalisierung interessierten Erkenntnistheorie, welche sich methodisch bei der Semiotik, Metaphorologie und Diskursanalyse bedient und ‚Mythos' – etwa im Anschluss an Roland Barthes[86] – als eine Form der Aussage versteht, welche Geschichte in Natur verwandelt und gleichzeitig diese Naturalisierung verschleiert.[87]

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Mythologie selbst, wie sie in den letzten hundertfünfzig Jahren entstand, zu einem weiteren Mythos (oder mit Hans Blumenberg: zur fortlaufenden „Arbeit am Mythos"[88]), da sie selbst die Konstruktion des Mythos als ‚besondere', sinn- und gemeinschaftsstiftende Erzählung (etwa im Gegensatz zu wissenschaftlichen Analysen) befeuert.[89] Illustrieren lässt sich dies etwa mit dem Hinweis auf den aufklärerischen oder den psychoanalytischen Mythosbegriff, die beide in der Konsequenz den Mythos erklären und ihn reduktiv „auf ein anderes hin transzendier[en], aus etwas, das nicht selbst Mythos ist, ab[leiten]"[90].

Theorien des Mythos sind daher immer auch Theorien des fremden Mythos, was Jürgen Mohn mit Hans Blumenberg zu einer Umkehrung bringt: „Die Kritik der Mythen schafft die Mythen der Kritik."[91] Die vorliegende Arbeit geht diesen Mythen der Kritik nach, in dem die diskursiven Relationen von ‚Mythos' und ‚Religion' auf der einen Seite und von (wahrem) Wissen in seiner epistemisch-geschichtlichen Institutionalisierung auf der anderen Seite beobachtet werden. Die Arbeit an der Religion wird so sichtbar als Diskursgeschichte von

---

86 Vgl. zu Barthes' Mythosbegriff das zweite Kapitel (*Enden*, insbes. 2.4.).
87 Vgl. Roland Barthes: *Mythen des Alltags*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1964, S. 113.
88 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*.
89 Vgl. Jan Assmann, Aleida Assmann: Art. „Mythos" in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band IV, Stuttgart: W. Kohlhammer 1998, S. 179–200, hier S. 181.
90 Menninghaus, *Schwellenkunde*, S. 21.
91 Mohn, *Mythostheorien*, S. 239.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Metaphern im Lichte ihrer religionstheoretischen Oppositionen und Analogien.

Neben xenologischen Mythen[92] des Anderen werden Oppositionen wie die von ‚Mythos' und ‚Logos' dann zentral, wenn es sich, wie bei den nachfolgend zu behandelnden Materialien, um sogenannte geschichtskonstitutive Mythen handelt, welche „sich auf die Konstituierung der wesentlichen Momente des Geschichtsverlaufs" beziehen.[93] Diese „fundierenden Narrationen" sind gleichzeitig geschichtsreduktiv wie geschichtsproduktiv und postulieren einen paradigmatischen, vorbildlichen Geschichtsverlauf, der „als sinn- und orientierungsstiftend behauptet wird"[94]. Mit diesen mythostheoretischen Hinweisen wird vorbereitet und eingeführt, wieso ‚große' Schwellenerzählungen nachfolgend als mythopoetische Erzählungen beobachtet werden.[95] Mythopoesie bezeichnet diejenige Arbeit am Mythos, die sowohl selbst mythisch ist wie sie auch Kritik an (literarischen, politischen oder medialen) Mythen beinhalten kann.[96] Die Religionsgeschichte selbst weist also mythopoetische Aspekte auf, in denen im Sinne großer Erzählungen die Ordnung der Religion etabliert und dabei etwa Religion und Politik auf eine bestimmte Weise separiert, auf andere amalgamiert wird.

Die Aushandlung, ob eine bestimmte Religionsgeschichte, wie etwa diejenige der Achsenzeit ein ‚Mythos' oder eher ‚wissenschaftliche Geschichtsschreibung' ist, wird nicht entschieden, sondern als *Praxis der Theorie* ins Zentrum der Analyse gestellt. Weitere mythostheoretische Präzisierungen werden fortlaufend innerhalb der drei Analysekapitel (besonders unter 3.3. und 3.4., 4.1. sowie als eigene Definition unter 4.2.) sowie am Schluss (5.2.1.) unternommen, während die Frage nach der Verdoppelung von Religions- und Mythosbegriff gleich zu Beginn des ersten Analysekapitels (3. *Enden*) aufgenommen wird.

In den bisherigen Facetten des Kaleidoskops wurde ein komplexes Geflecht von Sprachpolitik, Identitätskonstruktionen und Wissensgeschichte sichtbar,

---

92 Vgl. Munasu Duala M'bedy: *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, München: Albert Faber 1977.

93 Jürgen Mohn: „Mythische Narration und ‚Politische Religion'", in: Gabriela Brahier, Dirk Johannsen (Hrsg.): *Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung*, Würzburg: Ergon (Diskurs Religion) 2013 (S. 55–81), hier S. 59 f.

94 Mohn, „Mythische Narration", S. 59.

95 Das Theorem der „Auflösung der Mythologie in den Geschichtsraum", wie es Walter Benjamin formuliert hatte, wird hier als geschichtliche Aushandlungspraxis nicht vorausgesetzt, aber als *Arbeit an der Religion* im Modus ihrer geschichtsfundierenden Narrativierung sowie im Zuge der Stabilisierung ihrer epistemischen Konsolidierung beobachtet. Die Bedeutung von Walter Benjamins Passagenwerk für eine allgemeine Schwellentheorie kann hier nur angedeutet werden. Eine weiterführende Auseinandersetzung findet sich bei Menninghaus, *Schwellenkunde*. Vgl. auch: Peter Saeverin: *Zum Begriff der Schwelle*, Oldenburg: BIS 2003, insbes. S. 99–102.

96 Vgl. etwa: Matthias Bauer, Maren Jäger: „Statt einer Einleitung", in dies. (Hrsg.): *Mythopoetik in Film und Literatur*, München: edition text & kritik 2011.snow



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das von Beginn an die Frage nach dem genuin ‚religiösen' oder ‚mythischen' Gehalt der jeweiligen Schwellenerzählungen beobachtete. Ein geradezu zur Metapher gewordenes Ereignis wie ‚9/11' lässt – folgt man der Ereignismystik – die ‚gesamte' Welt in ‚neuem' Licht erscheinen, fordert aber in verschiedenen Variationen auch spezifisch dazu auf, den Ort der Religion neu zu überdenken. Im Kapitel *Enden* (vgl. 3.) werden einige derartige Erzählungen, die etwa mit der Metapher der ‚Rückkehr' oder der ‚Wiederkehr' der Religion arbeiten, näher beleuchtet.

Die Frage nach dem ‚religiösen' oder ‚mythischen' Aspekt von Schwellenerzählungen steht aber noch in anderen Kontexten: Sie ließe sich auch anhand von Kosmogonien (Schöpfungsmythen) besprechen, waren diese doch einer der ersten generischen Gegenstände der frühen akademischen Religionsforschung, die sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts zu etablieren begann und um 1900 herum in den ersten religionswissenschaftlichen Lehrbüchern behandelt wurden.[97] In der phänomenologischen Religionsforschung wurden etwa Kosmogonien schon früh als die ‚ursprünglichsten' Schwellenerzählungen bezeichnet, da sie die chronologisch ‚erste' Schwelle besetzen, welche von der Vorzeit in die (Heils-) Geschichte überleitet. Doch nicht nur Kosmogonien sind ‚mythische' Schwellenerzählungen, insofern sie als ‚mythisch' oder ‚mythologisch beschrieben werden.[98] Die Analyse von politischen Neugründungsmythen in den Kapiteln zu den ‚Enden' und ausgeprägter in den ‚Nullstunden' werden zeigen, dass auch die politische Selbstbeschreibung sowohl explizite als auch implizite mythische und mythologische Bezüge verwendet.

#### *1.4.1.3. Konversionserzählungen*

Während Kosmogonien Ursprung und Anfang von Gemeinschaften oder Völkern beschreiben, gibt es auch auf der Ebene individueller Selbsterzählungen unter dem Genre der Bekehrungserzählungen ‚klassisch-religiöse' (im Sinne eines alltagssprachlichen Religionsverständnisses) Schwellenerzählungen: die Konversionserzählungen.

---

97 Vgl. etwa Albert Réville: *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris: Fischbacher 1881, S. 144 ff. Hinsichtlich der frühen akademischen Religionsforschung im Frankreich der dritten Republik ist eine detaillierte Darstellung in Vorbereitung (erscheint voraussichtlich 2021).

98 Vgl. dazu auch Jürgen Mohn: „Kosmogonien und die Kreativität der Paradoxien. Ein religionswissenschaftlicher Essay", in: Robert H. Ziegler, Johannes F. M. Schick (Hrsg.): *Die innere Logik der Kreativität*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2013, S. 101–131.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In der europäischen Geschichte ist die Bekehrung des Augustinus[99] neben derjenigen des Paulus geradezu ein Idealtypus oder sogar – folgt man Christian Heidrich – als Archetypus zu bezeichnen.[100] Heidrich begründet das Archetypische dieser Konversionserzählung damit, dass es „die plötzliche Kehre ist, die Umkehre aus heiterem Himmel, die uns am tiefsten anspricht und die wir als die eigentliche Bekehrung empfinden."[101] Gleichzeitig ist die historische Forschung darum bemüht zu zeigen, dass Augustinus „nie gänzlich der christlichen, der im Elternhaus erlernten Religion entfremdet" war.[102] Auch hier treffen wir also auf die beiden Zugänge zur Schwellenerzählung: Einerseits die *Ereignismystik*, die etwa von Augustinus selbst in seiner Konversionserzählung befördert worden ist und die Diskontinuität in der Erzählung betont, andererseits eine historisch-kritische Auseinandersetzung mit der behaupteten Singularität des Ereignisses, welche eher die Kontinuität in den Fokus rückt und damit *ereignisskeptisch* fokussiert ist.

Die Konversionsforschung tendierte, insbesondere nach der schwellenrhetorisch als *linguistic ‚turn'* bezeichneten Ausrichtung der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung in Richtung der *Ereignisskepsis*.[103] Die in den 1970er und 80er Jahren ausgerufene ‚linguistische Wende' zentriert die wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sprachliche Äußerungen und fokussiert weniger, wie es zuvor im Kontext von Konversionserlebnissen unternommen wurde, auf einen ‚psychologischen' oder ‚biographischen' Wandel. Stattdessen fallen im konstruktivistisch organisierten Zugang des *linguistic turn* Konversionsakt und

---

99 Die Bekehrung des Augustinus fand ihm zufolge am 15. August 386 in einem Mailänder Garten statt und wird im achten Buch seiner *Confessiones* beschrieben. Vgl. Kurt Flasch: *Augustinus. Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Reclam, 1980.

100 Vgl. Christian Heidrich: „Die Augustinische Bekehrung", in ders.: *Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrung*, München/Wien: Hanser 2002, S. 100–141, hier S. 112.

101 Vgl. ebd.

102 Vgl. ebd.

103 Die Konversionsforschung war bis in die 1960er Jahre stark von religionspsychologischen und religionsphänomenologischen Ansätzen geprägt. Einen Überblick verschaffen Monika Wohlrab-Sahr, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch: „Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung", in dies. (Hrsg.): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz: UVK 1998, S. 7–43. Hinweise zur soziologischen Konversionsforschung finden sich u.a. auch in: David Snow und Richard Machalek: „The Sociology of Conversion", in: *Annual Review of Sociology*, 10, 1984, S. 167–190. Dies.: „The Convert as a Social Type", in: R. Collins (Hrsg.): *Sociological Theory*. San Francisco 1983, S. 259–289. Thomas Luckmann: „Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen", in: *Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1986, S. 191–211. Und ders.: „Kanon und Konversion", in: J. Assmann (Hrsg.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, S. 67–78. Hinsichtlich des ‚linguistic turn' in der Konversionsforschung vgl. insbesondere Volkhard Krech: „Was ist religiöse Bekehrung? Ein Streifzug durch zehn Jahre soziologischer Konversionsforschung", in: *Handlung Kultur Interpretation. Bulletin für Psychologie und Nachbardisziplinen* 4/6, S. 131–159.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Konversionserzählung, Objekt und Kommunikation, zusammen. Die Diskontinuität wird in dieser Perspektive jedoch nicht ignoriert, sondern als Effekt der Ereignisrezeption beschrieben. So betonen etwa Peter L. Berger und Thomas Luckmann die Bedeutung der Gemeinde für die Konversion:

> „Eine Konversion als Erlebnis bedeutet nicht allzu viel. Entscheidend ist, dass man dabei bleibt, dass man das Erlebnis ernst nimmt und sich den Sinn für seine Plausibilität erhält. Hier nun kommt die Gemeinde ins Spiel. Sie liefert die unerlässliche Plausibilitätsstruktur für die neue Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Saulus mag in der Einsamkeit seiner religiösen Ekstase Paulus geworden sein. Paulus bleiben aber konnte er nur im Kreise der christlichen Gemeinde, die ihn als Paulus anerkannte und sein »neues Sein«, von dem er nun seine Identität herleitete, bestätigte."[104]

Die Konversion braucht also Zeugen, welche die Konversion anerkennen und gleichzeitig fähig wären, diese anzuzweifeln (ähnlich wird später die Frage nach dem Zeugen der Epochenschwelle problematisiert). Mit dem *linguistic turn* wird die *Ereignismystik* zunehmend zum Stein des Anstoßes. Snow und Machalek beschreiben deshalb die Konversionserzählung als einen Wechsel des Diskursuniversums: „[…] *the displacement of a universe of discourse by another or the ascendance of a formerly peripheral universe of discourse to the status of a primary authority*."[105] Damit wird die Konversionserzählung zum eigentlichen Konversionsakt, der den Übergang von einem alten zu einem neuen Symbolsystem überhaupt erst ermöglicht.

Vergleichbare Zugänge zur Konversionserzählung sind auch bei Thomas Luckmann oder Bernd Ulmer zu beobachten.[106] Letzterer arbeitet in seiner Studie zu Konversionserzählungen eine dreigliedrige Erzählstruktur heraus und zeigt, wie Erzählzeit und erzählte Zeit „gleichsam zur Deckung kommen".[107]

Auch Monika Wohlrab-Sahr, Hubert Knoblauch und Volkhard Krech äußern sich hinsichtlich der Bedeutung der rhetorischen Strategien einer Konversionserzählung in ähnlicher Weise. Während Wohlrab-Sahr et al. einerseits mit Snow und Machalek dafür plädieren, „die Konstruktion von Komposition von Konversionserzählungen zum Gegenstand der Analyse"[108] zu machen, kritisieren sie Snow und Machalek zugleich dafür, dass sie sich lediglich auf die rhetorischen Aspekte konzentrierten. Während die Praxis- und Erfahrungsform in den Hintergrund gerückt würde, konzentriere man sich fast ausschließlich auf

---

104 Peter L. Berger, Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1994, S. 169.

105 Snow, Machalek: Sociology of Conversion, S. 170.

106 Vgl. auch die Übersicht bei Gesine Carl: *Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts*. Hannover: Wehrhahn 2007, S. 66.

107 Bernd Ulmer: „Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses", *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 17, Heft 1, Februar 1988, S. 20.

108 Wohlrab-Sahr et al, Religiöse Bekehrung, S. 17 f.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die formalen Aspekte.[109] Staples und Mauss etwa kritisieren, dass das Ignorieren der Inhalte der Konversionserzählung unbefriedigend sei und empfehlen deshalb, Snows und Machaleks Modell der Konversionserzählung durch den Aspekt der Selbsttransformation zu ergänzen und damit konzeptionell Bewusstsein durch Selbstkonzept zu ersetzen.[110] Im Hinblick auf Schwellenerzählungen der jüngeren Religionsgeschichte werden die Vorschläge von Staples und Mauss aufgenommen und dementsprechend etwa eine Zäsurierung wie ‚9/11' als Positionierung der sich selbst beobachtenden Gesellschaft beschrieben.

Die erneute Ergänzung des Kaleidoskops hat illustriert, wie auch in der wissenschaftlichen Konversionsforschung ein Gespräch zwischen Ereignismystikern und Ereignisskeptikern stattfand, welches sich im Nachgang des *linguistic turn* zum Vorteil der Ereignisskeptiker entwickelt hat. Die Konversionserzählung als besondere Form der Schwellenerzählung ist somit mit ähnlichen Fragen nach der – einen Titel von Hans Blumenberg variierend – *Legitimität der Neuheit* konfrontiert, die zwischen den Polen Ereignismystik und Ereignisskepsis ausgetragen und verortet wird.

Wir treffen also Schwellenerzählungen in verschiedenen Formen innerhalb dessen an, was unter einem breiten, alltäglichen und populärwissenschaftlichen Religionsdiskurs zu fassen wäre: Mythen (Kosmogonien), Rituale, Konversionen. Man könnte aus dem bisher Gesagten bereits den (voreiligen) Schluss ziehen, dass Schwellenerzählungen ein Phänomen der religiösen Sprache sind. Doch woran macht sich die ‚Religiosität' der Schwelle fest? Und was ist ‚religiöse' Sprache? Wohlrab-Sahr, Krech und Knoblauch merken hinsichtlich der „religiösen Konversion" an, dass ihre „Formensprache" die „soziale Integration und personale Individuation" erfüllen und also die behauptete Neuheit in sämtliche Lebensbereiche zu integrieren fähig sein müsse. Ein erstes Kriterium für die ‚Religiosität' der Konversionserzählung ist hier also die Integration des Wandels in sämtliche Lebensbereiche. Neben der Reichweite wird aber auch die Versprachlichung des Wandels selbst als Kriterium gehandelt. So erhebt der Soziologe Wolfgang Eßbach ‚Erstmaligkeit' zum Kriterium für die Zurechnung zur Religionsgeschichte:

> „Erstmaligkeit hat immer schon engste Verbindungen zu religionsgeschichtlichen Erzählungen gehabt, sei es als Auftritt neuer Propheten oder Messiasse, oder überhaupt als außergewöhnliches In-Erscheinung-Treten von etwas Besonderem, Erhabenem, Katastrophischem, Extremem, Transzendentem, Numinosem, etc., dem sich irgendwelche religiösen Stimmungen beimischen. Einmaligkeit beziehen wir in dieser Religionssoziologie auf die Wahrnehmung einer so bislang nicht bekannten Situation, für deren

[109] Vgl. ebd., S. 22–26.

[110] Clifford L. Staples, Armand L. Mauss: „Conversion or Committment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 1987, 133–147, hier S. 137 f. Vgl. auch Carl, *Zwischen den Welten*, S. 71 und Wohlrab-Sahr et al, Religiöse Bekehrung, S. 20.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bewältigung die vorhandenen gedanklichen Mittel sich als unzureichend erweisen und neue noch nicht voll verfügbar sind."[111]

Diese Verbindung von Erstmaligkeit und Religionsgeschichte käme für die vorliegende Arbeit einem Passepartout gleich – sie öffnete einer religionswissenschaftlichen Schwellenanalyse Tür und Tor, was als Imperialismus der Religions-Schwelle bezeichnet werden könnte.[112]

Wenn wir jedoch die oben eingeführte religions- und mythostheoretische Prämisse hinzuziehen, der zufolge Mythos- und Ritualtheorien nicht zuletzt auch einen Selbstverständigungsdiskurs darstellen, in dessen Folge ‚Fremdes' in das eigene Symbolsystem integriert wird, dann muss die Frage nach der ‚Religiosität' der verschiedenen Schwellenerzählungen als bereits im Diskurs getroffene Unterscheidung behandelt werden.

Die Festlegung einer Schwellenerzählung als ‚religiöse' Erzählung übernimmt die in den diesbezüglich herangezogenen Fällen implizite Religionstheorie, ohne sie immer zu explizieren. Die Beschreibung etwa des Ereignisses ‚9/11' als Zeichen einer „Rückkehr der Religion" übersieht die für diese Arbeit grundlegende epistemologische Differenzierung von Ereignis und Interpretation und ignoriert folglich den Aspekt der Selbstverständigung – die Arbeit an der Religion –, wie er ähnlich auch in der Konversionsforschung nach dem *linguistic turn* in den Blick gebracht wurde. Diese Beschreibung ignoriert also, mit Foucault gesprochen, dass die Diskurse als Praktiken zu verstehen sind, die „systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen."[113] Mit ‚9/11' tritt also nicht ‚Religion' wieder auf. Vielmehr setzt die Schwellenerzählung, der zufolge ‚Religion mit ‚9/11' wieder zurückgekehrt' sei, einen neuen *Ursprung der Religion in der Zeitgeschichte*. Die Beschreibung von ‚9/11' als „Rückkehr der Religion" überginge somit die hier empfohlene Strategie, den Religionsdiskurs als eigenen Ordnungsdiskurs zu analysieren, in dem der Ort der Religion evaluativ-normativ festgelegt wird. Um somit nicht von vornherein der (behaupteten oder negierten) ‚Religiosität' der Schwellenerzählungen anheimzufallen, wird das Kaleidoskop der Schwellen im Folgenden auf ‚nicht-religiöse' Schwellen ausgedehnt.

Wie schon Berger (1963) und Berger und Luckmann (1991) festgestellt haben, sind „Konversionen nicht auf religiöse Symbolsysteme beschränkt […], sondern [können] sich auch in bezug auf Weltanschauungen, Ideologien und andere ‚symbolische Wirklichkeiten' vollziehen […]."[114] Wohlrab-Sahr, Krech und Knoblauch werfen damit auch die Frage auf, wie solche „symbolischen Wirklichkeiten" organisiert sein müssen, um in sie hinein konvertieren zu können wie in geschlossene „Diskursgemeinschaften". Sie fragen, ob vor diesem

111 Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 22.
112 Saeverin, *Zum Begriff der Schwelle*, S. 21.
113 Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 74.
114 Wohlrab-Sahr et al., Religiöse Bekehrung, S. 30.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hintergrund das „Konversionsphänomen ein entscheidendes Indiz dafür“ sein könne, „wie geschlossen Symbolsysteme sind und als wie unterschiedlich von anderen Weltansichten sie erfahren werden.“[115] Die vorliegende Arbeit nimmt diese Anregung auf und dehnt sie auf den allgemeineren Begriff der Schwellenerzählungen aus, um sie als besondere Erzählung eines temporalen Ausnahmezustands zu definieren, mit der ein Diskurshorizontwechsel angestrebt wird. Religion wird vorerst nicht auf der Ebene der Analyse der Schwellenerzählung selbst verortet, sondern als Objekt der zu analysierenden Schwellenerzählungen, welche den Ort der ‚Religion' bestimmen und ihn so in einer neuen Diskursgemeinschaft festlegen. Dabei ist die Positionierung und Verortung von ‚Religion' Bedingung für jegliche Religionspolitik. So machen etwa viele Varianten der Schwellenerzählung ‚9/11' den Faktor ‚Religion' zu einem ausschlaggebenden Kriterium in der Diagnose – Religion wird darin (wieder) zum Problem –, was anschließend eine spezifische Politik einforderbar und legitimierbar macht. Um die rhetorischen Strategien dieser Verortung in einem neuen Diskurshorizont durch eine Schwellenerzählung allgemein bestimmen zu können, ist es sinnvoll, sich abseits der ‚offensichtlich' religiösen Schwellenerzählungen umzusehen. Gibt es Schwellenerzählungen, welche vergleichbare Konstruktionsbedingungen aufweisen und ähnliche Funktionen übernehmen, dabei aber mit der Religionsgeschichte in keiner Verbindung stehen?

### *1.4.2. Schwellen an den Rändern des Religionsdiskurses: Abgrenzungsdiskurse*

Wie eingangs erwähnt, fokussieren die Analysen von Schwellenerzählungen im Religionsdiskurs auf die Positionierung von ‚Religion' in Zeit und Gesellschaft. Diese Perspektive schließt an eine religionstheoretischen Sichtweise an, die etwa Steffen Führding charakterisiert hat: „Nicht das Wesen von Religion steht im Vordergrund, sondern die Mechanismen und rhetorischen und diskursiven Strategien, die es ermöglichen von etwas als Religion oder Nichtreligion zu sprechen.“[116] Aus diesem Grund lohnt es sich, nicht nur auf die Ränder der Schwelle – ihre Bruchstellen – zu achten, sondern auch auf die Ränder des Religionsdiskurses. Dabei wird sich zeigen, dass die Auseinandersetzung um ‚Religion' in der Moderne in hohem Maße ein Abgrenzungsdiskurs ist, der ‚Religion' als konstitutives Außen des Juridisch-Politischen und/oder der Wissenschaft sichtbar macht. Im Fall der Geschichte wird das konstitutive Außen, das *boundary object*[117], im ‚Mythos' sichtbar, weshalb die systematische Leistung dieser Arbeit sowohl mythosdifferenzierende als auch religionsdifferenzierende Positionen im Blick hat.

---

115 Ebd.

116 Steffen Führding: *Jenseits von Religion. Zur sozio-rhetorischen „Wende“ in der Religionswissenschaft*, Bielefeld: transcript 2015, S. 234.

117 Star, Griesemer, „Institutional Ecology”, S. 413.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die damit eingeführte Perspektive auf den Religionsdiskurs, die in der Religionswissenschaft bisher von verschiedenen Autor*innen im Anschluss an Michel Foucault, teilweise auch an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe aufgenommen wurde, hat neuerdings sowohl systematische Einführungen wie diskursgeschichtliche Anwendungen erfahren.[118]

In den nachfolgenden Schwellenanalysen werden gerade die verschiedenen konstitutiven Außen des Religionsdiskurses aufgezeigt, die jeweils von den Autor*innen der ‚Religion' entgegengesetzt worden sind. Indem etwa Religion und Wissenschaft oder Politik diskursiv deutlich voneinander getrennt werden – indem sie sich gegenseitig als konstitutives Außen mitbezeichnen – wird die Identität innerhalb des Diskurses gefestigt. Damit wird mit Chantal Mouffe und Ernesto Laclau auf die „Praxis der Artikulation" hingewiesen, in deren Rahmen diese Differenzen überhaupt erst ausgehandelt und stabilisiert werden: Um eine semantische Stabilität einer bestimmten Äquivalenzkette zu erzeugen, muss der Diskurs ein radikal Anderes erzeugen, durch dessen Ausgrenzung Identität stabilisiert und in manchen Fällen eine diskursive Hegemonie erreicht wird. In ihrem gemeinsam und im Anschluss an Antonio Gramsci verfassten Werk *Hegemony and Socialist Strategy* von 1985 zeigen Mouffe und Laclau auf, wie kulturelle Hegemonie über die Stabilisierung des konstitutiven Außen herbeigeführt werden. Die Stabilisierung des Diskurses und seines konstitutiven Außen läuft dabei über die Produktion von sogenannten ‚leeren Signifikanten', womit Begriffe wie Zivilisation, Moderne und Freiheit gemeint sind, „da diese durch ihre Unbestimmtheit prädestiniert sind, eine ‚imaginäre Einheit' des Diskurses zu liefern."[119] Leere Signifikanten sind in dieser Sprache Knotenpunkte eines Diskurses, welche durch einen Überschuss an Bedeutungen und zugleich durch einen Mangel an Signifikation gekennzeichnet sind.[120] Neben ‚Religion' oder ‚Mythos' erscheint als Konkretisierung in dieser Analyse immer auch die

---

118 Vgl. zur Beschreibung neuerer diskurstheoretischer Ansätze u.a. die diskurstheoretische Anwendung von Adrian Hermann: *Unterscheidungen der Religion. Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von ‚Religion' in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Göttingen: V&R 2015; Stephanie Gripentrog: *Anormalität und Religion. Zur Entstehung der Psychologie im Kontext der europäischen Religionsgeschichte des 19. und frühen 20 Jahrhunderts*, Würzburg: Ergon 2016. Vgl. zur Arbeit mit Laclau und Mouffe insbesondere Bergunder, „Was ist Religion?; Neubert, *Die diskursive Konstitution von Religion*; Führding, *Jenseits von Religion*; ders., „Der schmale Pfad: Überlegungen zu einer diskurstheoretischen Konzeptionalisierung von Säkularität" in: Steffen Führding, Peter Antes (Hrsg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen: V&R unipress 2013, S. 71–86. Ferner zur Diskurstheorie in der Religionswissenschaft Jürgen Mohn, „Die Religion im Diskurs" (Vgl. Fußnote 63) sowie zum (post-)kolonialen Diskurs der Religionssoziologie auch Anna Daniel: *Die Grenzen des Religionsbegriffs. Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses*, Bielefeld: transcript 2016.

119 Vgl. Daniel, *Grenzen des Religionsbegriffs*, S. 30.

120 Vgl. Ernesto Laclau: „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?" in ders.: *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia und Kant, S. 65–78.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

‚säkulare' Gegenwelt zum Religiösen oder Mythischen als Konkretisierung eines leeren Signifikanten, der durch seinen Überschuss an Bedeutung wenig aussagekräftig ist und doch gerade deswegen zum Knotenpunkt des Diskurses und damit zur Bestimmungsfläche von zentralen Institutionen wie der des Rechtsstaats und einer rechtsstaatlichen Religionspolitik wird.

Mouffe und Laclau fokussierten in ihrer Analyse im Besonderen auf hegemoniale Strategien. Die Bedeutung des konstitutiven Außen kann aber auch allgemeiner auf Interessen angewendet werden, was Michel Callon, John Law, Bruno Latour und im Anschluss daran besonders auch Susan Star und John Griesemer gezeigt haben und was heute als Akteur-Netzwerk-Theorie bekannt ist.[121] Dabei werden ‚Interessen' nicht als Ausdruck von Machtrelationen gefasst, sondern als „Versuche, die kontingenten Formen sozialer Ordnung auf der Seite der Akteure selbst zu definieren und ihnen Geltung zu verschaffen."[122] Bei Law, Callon, Latour und Star/Griesemer kommt hinzu, dass die verschiedenen Interessen ein „faszinierendes Phänomen" zeigen: „das Funktionieren gemischter Ökonomien von Informationen mit verschiedenen Werten und nur teilweise überlappenden Währungen"[123]. Dies gilt für sämtliche Akteur*innen, die an einer bestimmten Wissensproduktion beteiligt sind. Während Star und Griesemer auf wissensproduktive Institutionen wie ein Museum fokussieren, gilt ihre Erkenntnis auch für nicht an einem Ort oder einer Institution versammelte Akteure, so den Religionsdiskurs: *Boundary objects*, Abgrenzungsobjekte, „fungieren als Anker oder Brücken, wie vorläufig auch immer".[124] Latour bestimmt das Funktionieren dieser Informationsökonomien als verschiedene Übersetzungsleistungen. Er setzt dabei beim lateinischen „inter-esse" an als dem, was zwischen den Akteur*innen und ihren Zielen steht – eine Selektion, mit der der/die Akteur*in nur das sichtbar macht, was ihm/ihr hilft, seine/ihre Ziele gegenüber seinen/ihren Gegenparten zu erreichen.[125] Latour beschreibt aber keinesfalls ein simples Manipulieren: „the easiest means to enrol people in the construction of facts is to let oneself be enrolled by them! By pushing their explicit interests, you will also further yours."[126] Neben der Selektion besteht das ‚Interessieren' aus weiteren Übersetzungsleistungen, etwa dem Versprechen eines gewinnbringenden Umwegs, indem neue Ziele erfunden oder ersetzt werden oder in dem ein/e Akteur*in sich unersetzbar macht.[127]

---

121 Vgl. Fußnote 9. Zur Akteur-Netzwerk-Theorie vgl. insbes. Bruno Latour: „On Actor-network Theory. A few Clarifications", *Soziale Welt*, 47, 1996, 4, S. 369–382.

122 Michel Callon, John Law: „On Interests and their Transformation: Enrolment and Counter-Enrolment", *Social Studies of Science*, 12, 1982, S. 615–625. Übers. von DA.

123 Star, Griesemer, „Institutional Ecology", S. 413. Übers. jeweils von DA.

124 Ebd., S. 414.

125 Latour, *Science in Action*, S. 108.

126 Ebd., S. 110.

127 Vgl. ebd., S. 111–120.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese Strategien werden nun im Hinblick auf Schwellen der Wissensgeschichte und der politischen Zeitgeschichte untersucht und dabei zweifach beobachtet: Einerseits wird aus der Erzählperspektive die schwellenerzählerische Oszillation zwischen Ereignismystik und Ereignisskepsis beobachtet. Die Akteur*innen treten sowohl als Schwellentheoretiker*innen als auch als Schwellenerzähler*innen in Erscheinung und lösen damit die Grenze zwischen Primär- und Sekundärliteratur in einer Religionswissensgeschichte auf. Dies wird nachfolgend (1.3.2.2.) mit Foucault und der iranischen Revolution von 1979 deutlich gemacht. Andererseits wird der Fokus auf der inhaltlichen Ebene auf die Abgrenzung von Religion und ihren verschiedenen konstitutiven Außen gerichtet – auf das Positionieren von Religion in der Ordnung der Gesellschaft als ein von unterschiedlichen Akteur*innen vorgenommenes ‚Interessieren'. Religion wird gegen ihr konstitutives Außen positioniert, durch ihre Distanz von Wissenschaft, von Recht und Politik, stabilisiert, genau wie diese sich selbst umgekehrt durch die Ferne zur Religion stabilisieren; oder aber durch eine vorübergehende Nähe zur Religion zum Objekt einer Gesellschafts- oder Wissenschaftskritik machen. Die folgende Ausführung geht deshalb Schwellen in der Wissenschaftsgeschichte nach, die trotz ihrer rein wissenschaftsinternen Fragestellung die Frage nach der Position von Religion aufwerfen.

#### *1.4.2.1. Schwellen der Wissensgeschichte: Revolutionen, Paradigmen, Epochenbrüche*

Revolutionen und ‚Durchbrüche' in der Wissenschaft sind das Ziel jedes Wissenschaftlers und jeder Wissenschaftlerin – so zumindest lassen sich die Reformpläne des Schweizerischen Nationalfonds lesen, der insbesondere ‚breakthrough research' unterstützen möchte.[128] Gute Forschung soll also, so die Pointe, zu einem Durchbruch in der Forschung führen. Man mag dies hehre Ziel als Ankündigungsrhetorik, als Wissenschaftspolitik oder als Ereignismystik *ex ante* bezeichnen. Gleichwohl zeigt sich hier eine die Wissenschaftsschwelle bejahende Rhetorik, die sofort die Frage nach sich zieht, wie sich Schwellen in der Wissenschaft ereignen. Wie kommt es zu einer Revolution in der Wissenschaft? Gibt es diese überhaupt oder verändert sich Wissenschaft eher langsam denn in ‚Durchbrüchen'? Diese Frage kann hier keinesfalls in ihrer theoretischen Komplexität und ihrer wissenschaftshistorischen Genealogie geklärt werden, was einen Überblick über die Debatte mindestens seit Francis Bacon über Vertreter des Logischen Positivismus, Thomas S. Kuhns Paradigmentheorie und schließ-

[128] Gemeint ist damit Forschung, die ein „hohes Potential für eine Veränderung oder Ersetzung eines Paradigmas" aufweist. Vgl.: http://www.snf.ch/en/researchinFocus/faq/Pages/faq-funding-schemes-innovation-sinergia-what-constitutes-breakthrough-research.aspx (zuletzt abgerufen am 16.8.2019). Übersetzung DA.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lich deren Weiterentwicklung und Kritik bei Autoren wie Imre Lakatos, Larry Laudan oder Wolfgang Stegmüller notwendig machen würde.[129]

Um die Frage nach den Schwellen in der Wissenschaft exemplarisch zu beantworten, lohnt sich ein Blick auf die Physik: Die Übernahme der Kosmologie durch Physik und Chemie im 19. und 20. Jahrhundert hat die Frage nach Anfang und Ende – nach der ersten und letzten Schwelle – nicht abgeschafft, sondern verschiedentlich transformiert. Die Naturwissenschaft hat damit die Hoheit über die Interpretation der allerersten Schwelle – des Beginns des Universums und der Erde. Eine maßgebliche Transformation der physikalischen Kosmologie liegt im 20. Jahrhundert in der allgemeinen Relativitätstheorie Albert Einsteins. Diese legte im sogenannten „Wunderjahr"[130], der ‚Schwelle' 1905, den Grundstein für die im Nachgang entwickelten Urknall-Modelle und wurde deshalb von vielen als eine ‚wissenschaftliche Revolution' beschrieben. Damit ist die Schwellenerzählung im Bereich der Wissenschaft angekommen. Dies behauptete zumindest die London Times am 7. November 1919 mit Bezug zur allgemeinen und speziellen Relativitätstheorie und schrieb: „*Revolution in Science, New Theory of the Universe, Newtonian Ideas Overthrown.*"[131] Ähnlich hielt sich auch Max Planck in seiner Revolutionsrhetorik wenig zurück, zumindest nicht, was Einsteins Relativitätstheorie betraf:

> „This new way of thinking about time makes extraordinary demands on the physicist's ability to abstract, and on his imaginative faculty. It well surpasses in daring everything that has been achieved in speculative scientific research, even in the theory of knowledge [...]. This revolution in the physical Weltanschauung brought about by the relativity principle, is to be compared in scope and depth only with that caused by the introduction of the Copernican system of the world."[132]

In einer an die Ereignismystik erinnernden Rhetorik wird hier eine Revolution der „Weltanschauung" beschrieben, deren Reichweite mit einem Vergleich illustriert wird: Vergleichbar sei die durch die Relativitätstheorie ausgelöste Revolution nur mit der Einführung des kopernikanischen Weltbildes.

Das Vergleichen von Schwellen ist eine rhetorische Strategie der temporalen Verortung, eine erste temporale Positionierungstechnologie (vgl. 1.4.2.) illus-

---

129 Vgl. etwa die Übersicht von Jean-François Braunstein: *L'histoire des Sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris: J. Vrin: 2008.

130 Vgl. etwa: Josef Honerkamp: Das Wunderjahr Albert Einsteins, digital veröffentlichter Vortrag: www.physikemeriti.uni-freiburg.de/josef-honerkamp/Alte%20Vortraege/Wunderjahr (zuletzt abgerufen am 12.8.2019.

131 The Times of London, 7.11.1919: „Revolution in Science, New Theory of the Universe, Newtonian Ideas Overthrown", http://www.amnh.org/exhibitions/einstein/einstein-s-revolution, zuletzt abgerufen am 16.8.2019). Vgl. Auch Bernard Cohen: Revolution in Science, Harvard University Press 1987, S. 441.

132 Hier zitiert nach Cohen, *Revolution in Science*, S. 444.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

trierend, die ich *Parallelisierung* nenne.[133] Schwellen werden meistens mit einer einzigen anderen Schwelle verglichen, um deren Reichweite zu verdeutlichen. Max Planck parallelisiert also Einsteins Relativitätstheorie mit der kopernikanischen Revolution, um die Reichweite und die ‚Legitimität der Neuheit' zu verdeutlichen.[134]

Stehen wir hier vor einer wissenschaftlichen Schwelle? Stellen die kopernikanischen oder die Einsteinschen Erneuerungen ‚Revolutionen' dar, weil sie die Kosmologie und somit das wissenschaftliche Weltbild in seinen Grundfesten erschüttern und verändern, wie es Wohlrab-Sahr, Krech und Knoblauch als Kriterien für die religiöse Konversion angeben? Und falls ja, können diese Revolutionen an einem einzelnen Ereignis festgemacht werden, etwa am ‚Wunderjahr' 1905? Dafür sprechen etwa Leopold Infeld, Max Planck und teilweise auch Einstein selbst. Infeld beschreibt die Einsteinsche Revolution in der Physik als die berühmteste in einer Reihe von verschiedenen Revolutionen:

> „a sudden clarification of our concepts, the forming of a new picture, an unexpected resolution of contradictions and difficulties. There have been many revolutions in science, but the Einstein revolution became the most famous. Among its results is one that for years to come will form an important factor in shaping life and death on our planet."[135]

In diesem Zitat wird sichtbar, wie eine Schwelle – in diesem Fall die Einsteinsche ‚Revolution' – sowohl ein epistemisches Kollektiv und einen Denkstil („a clarification of *our* concepts", Hervorh. DA), eine neue Sichtweise auf die Welt sowie eine sich daran orientierende Politik formt. Bernard Cohen weist aber darauf hin, dass Einsteins Verständnis von Revolutionen in der Wissenschaft nicht seine eigene Relativitätstheorie bezeichnet, sondern eine längere Phase wissenschaftlicher Erneuerung miteinbezieht: Einstein bezog sich auf die konzeptionellen Veränderungen durch die Physiker Maxwell, Faraday und Hertz im Zeitraum von 1830 bis 1890. Damit wird deutlich, dass eine wissenschaftliche Revolution in der Einsteinschen Konzeption nicht in Form von plötzlichen und dramatischen politischen Ereignissen auftritt, sondern eine langandauernde Erneuerung einer Fachdisziplin bezeichnet. Einstein selbst verwendete deshalb den Evolutionsbegriff zur Beschreibung wissenschaftshistorischer Verän-

---

133 Mit Hans Blumenberg ließe sich die hier Parallelisierung genannte Form der Verknüpfung als *Präfiguration* bezeichnen. Vgl. Hans Blumenberg: *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin: Suhrkamp 2014.

134 Die Herausarbeitung von Blumenbergs Beiträgen zu einer Schwellentheorie erfolgt hauptsächlich unter *2.2.2. (Säkularisierungsreden als Arbeit an der Religion)*.

135 Leopold Infeld: *Albert Einstein, His Work and its Influence on Our World*, New York/London: Scribner 1950, S. 22. Infeld beschreibt dort die allgemeine und die spezielle Relativitätstheorie als „the First Einstein Revolution" und „the Second Einstein Revolution".



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

derungen, etwa in der mit Infeld gemeinsam verfassten Publikation *The Evolution of Physics* (1938).[136]

Auch hier zeigt sich wieder die Ambivalenz zwischen der Ereignismystik, welche die Diskontinuität eines Einzelereignisses betont, und der Ereignisskepsis, welche auf Kontinuitäten und längere Transformationen fokussiert. Welche Form der Beschreibung sich durchsetzt, entscheidet sich an der Frage nach der Machart des (wissenschaftlichen) Fortschrittes. Nicht die Frage, ob Einsteins Relativitätstheorie wirklich eine Revolution darstellt, entscheidet über die Form der Erzählung. Die Erzählform verdeutlicht vielmehr, welche wissenschaftspolitische Legitimation durch historiographische Ereignisstilisierung geschaffen werden kann. Der Streit um Begriffe wie Revolution oder Evolution ist also ein Effekt der Schwellenrhetorik und damit auch der Ereignispolitik.

Die Wissenschaftsgeschichte selbst kennt den Streit um den Begriff der wissenschaftlichen Revolution schon länger.[137] Insbesondere die historische Epistemologie hat produktive Vorschläge in die Diskussion eingebracht, die seit den 1930er Jahren an Profil gewinnen und etwa durch die Paradigmentheorie von Thomas Kuhn befördert wurden.[138] Es gibt also in der Wissenschaftstheorie eine schwellentheoretische Diskussion um die Frage nach wissenschaftlichen Revolutionen. Ihre nachträgliche Bewertung ist offensichtlich nur fallspezifisch zu rekonstruieren und zu beantworten, selbst dann aber würde kaum ein/e Historiker*in jegliche darin inhärente *Politik des Ursprungs* bestreiten und stattdessen eine (naive) Objektivität einfordern.

Während jedoch die Frage nach der Legitimität einer wissenschaftlichen Revolution mit dem Hinweis auf die jeweilige Fallanalyse ausgeklammert werden kann, steht eine andere Frage im Raum: Sind wir hier nun gänzlich abseits der Religionsgeschichte oder befinden wir uns gar immer noch mitten in ihr? Ersteres behauptet offensichtlich die wissenschaftliche Selbstdarstellung und stärkt damit die Dichotomie von Religion und Wissenschaft. Letzteres würde etwa durch die These von Eßbach bestärkt, wonach „Erstmaligkeit" ein Kriterium für die religionsgeschichtliche Beschreibung wissenschaftlicher Revolutionen

136 Vgl. Albert Einstein, Leopold Infeld: *Die Evolution der Physik*. Hamburg: Rowohlt 1995.

137 Vgl. etwa die Übersicht von Paul Hoyningen-Huene: *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, Chicago: University of Chicago Press 1993. In jüngster Zeit sind Versuche unternommen worden, die Paradigmentheorie von Kuhn in flexiblere Modelle zu überführen. Vgl. etwa Lorraine Daston, Peter Galison: *Objektivität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007. Vgl. auch die Einführung von Hans-Jörg Rheinberger: *Historische Epistemologie. Zur Einführung*, Hamburg: Junius 2007.

138 In Frankreich etwa begann sich die Wissenschaftsgeschichte unter Gaston Bachelard und Georges Canguilhem in den 1940er Jahren zu formieren. In Deutschland, Polen und benachbarten Ländern ist besonders Ludwik Fleck (Mitte der 1920er Jahre) zu nennen, dessen Ideen später eine der Grundlagen von Thomas S. Kuhns Paradigmentheorie lieferten. Zentral für die Übermittlung dieser Ideen in die Vereinigten Staaten war Alexandre Koyré, der in den USA Lehrer sowohl von Bernard Cohen als auch von Thomas Kuhn wurde. Vgl. Rheinberger, *Historische Epistemologie*, S. 80.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wäre. Dafür spricht aber auch der Wissenschaftstheoretiker Thomas Kuhn, der den Paradigmenwechsel mit Konversionen vergleicht und damit die Frage nach der Durchlässigkeit von Religions- und Wissenschaftsgeschichte stellt: „Die Übertragung der Bindung von einem Paradigma auf ein anderes ist eine Konversion, die nicht erzwungen werden kann."[139] ‚Religionisiert' Kuhn damit also Wissenschaft beziehungsweise ihre Form der Entwicklung, indem er zur Erklärung eines wissenschaftlichen Paradigmas einen ‚religiösen' Begriff herbeizieht?

Um diese Frage zu beantworten, lohnt sich ein Blick auf seine Paradigmentheorie, die sich auf die Loslösung eines alten Paradigmas und die Wiedereingliederung in ein Neues bezieht. Üblicherweise läuft der Wissenschaftsbetrieb im Modus der Normalwissenschaft, was Kuhn auch als „Puzzlespiel" beschreibt. Ein Paradigma ist dann offen genug für viele neue Fragen und überzeugt genügend Anhänger*innen aus der jeweiligen Disziplin. Wenn jedoch Probleme auftauchen, welche das Paradigma nicht gänzlich zu lösen vermag, werden diese als Anomalien wahrgenommen. Hierauf kann sich das Problem zu einer konstatierten Krisensituation steigern und schließlich in eine Loslösung vom Paradigma – in eine Revolution – münden. Kuhn bringt in seiner Theorie ‚wissenschaftlicher Revolutionen' also erkenntnistheoretische mit soziologischen und psychologischen Elementen zusammen. Wieso er jedoch eine religiöse Semantik einführt und über die Analogie mit der Konversion die sozialpsychologische Schwierigkeit begründet, die in der Überführung in ein neues Paradigma liegt, ist aus Kuhns Text selbst nicht ersichtlich. So analysiert er die Entscheidung zwischen zwei wissenschaftlichen Paradigmen, welche ein/e Wissenschaftler*in treffen muss, mit religiösem Vokabular:

> „Derjenige, der ein neues Paradigma in einem frühen Stadium annimmt, muss das oft entgegen den durch Problemlösungen gelieferten Beweisen tun. Das heißt, er muss den Glauben haben, dass das neue Paradigma mit den vielen großen Problemen, mit denen es konfrontiert ist, fertig werden kann, wobei er nur weiß, dass das alte Paradigma bei einigen versagt hat. Eine Entscheidung dieser Art kann nur aufgrund eines Glaubens getroffen werden. […] Mehr und mehr Wissenschaftler werden dann bekehrt werden […]."[140]

Sind somit – zumindest was die Erzählstruktur und die Strategien temporaler Positionierung angeht – keine Unterschiede zwischen religiöser und wissenschaftlicher Positionierung in der Zeit zu erkennen? Die Frage ist falsch gestellt, resp. sie lebt von einem wissenschaftstheoretischen Essentialismus: Positionierungen in der Zeit sind nicht per se ‚religiös', ‚wissenschaftlich' oder ‚politisch'. Mit der Erzählung von temporalen Ausnahmezuständen werden die kategorialen Einordnungen erst etabliert. Es sind also die Erzählungen selbst, die eine Festsetzung in der historischen Zeit und in einer bestimmten Gesellschaft mit

---

139 Vgl. Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967, S. 162.

140 Kuhn, *Struktur*, S. 168 f.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich bringen und somit den jeweiligen Diskurs festigen und stabilisieren. Die Kategorien selbst sind Teil der Positionierung. Die Selbstthematisierung der Schwellenerzählung legt die Zuordnung fest, also die Kategorisierung als ‚religiös' (Konversion), als ‚wissenschaftlich' (Paradigmenwechsel) oder als ‚historisch' (Epochenbruch).[141] Die kategoriale Einordnung der neuen Weltordnung in ‚Religion' oder ‚Wissenschaft' ist somit Teil der Schwellenerzählung selbst. Sie zu entscheiden hieße, den historiographischen Ball aufzunehmen und die Schwellenereignisse sowie ihre Rezeption auf ihre Reichweite zu überprüfen, was in der vorliegenden Arbeit nicht gemacht wird.

Was jedoch im Hinblick auf Kuhns Schwellennarrativ herausgestellt werden kann, ist seine besondere Schwellenrhetorik: Seine Wissenschaftstheorie – wie viele Theoretiker eines wissenschaftlichen Fortschrittes – gründet auf einem Diskontinuitätspostulat, welches zwar wissenschaftsintern argumentiert, jedoch vor allem in den Externalisierungen eines Denkkollektivs (um den entsprechenden Begriff von Ludwik Fleck aufzunehmen) zu liegen scheint.[142] Kuhns Paradigmentheorie ist also auch eine Theorie wissenschaftlicher Schwellenerzählungen, ihrer Rezeptionen und der damit einhergehenden Konstitution sozialer Kollektive und Episteme.

Um wissenshistorische Schwellenkonstruktionen unter anderen Vorzeichen als den wissenschaftlichen oder religiösen zu beobachten, wenden wir uns ein letztes Mal einem neuen Schwellendiskurs zu: den Epochenbrüchen in der Geschichtswissenschaft und in der politischen Zeitgeschichte. Auch hier kann wieder nur illustrierend und keineswegs theoretisch oder auch historisch-rekonstruktiv erschöpfend vorausgegriffen werden. Angesetzt werden muss jedoch zwingend mit der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität im Übergang von den jüdisch-christlichen Weltalterlehren zur geschichtswissenschaftlichen Periodisierung, eine Frage, welche in dieser Arbeit immer wieder eingeholt wird (vgl. besonders 2.2.2. und 2.4.2.).

Martin Sabrow schreibt diesbezüglich, dass die jüdisch-christlichen Weltalterlehren zwar ein erstes Orientierungsinstrument geliefert hätten, „aber erst das Periodensystem des Humanismus schuf mit seiner Trias von Altertum, Mittelalter und Neuzeit die Voraussetzung für eine Gliederung der historischen Zeitenfolge"[143]. Sabrow macht auch auf die begriffsgeschichtlichen Verschiebungen aufmerksam, die unsere zeitgenössische Verwendungsweise der Epochenschwelle überhaupt erst möglich machte. So konnten sich etwa die Begriffe der Zäsur, der Epochenschwelle, -wende oder des -einschnitts erst nach einer

141 Zu ergänzen wäre etwa auch die ökonomische Krise als Schwellenerzählung mit spezifischer Eigendynamik, welche die Prognostik einer Schwellenerzählung im Sinne einer selbsterfüllenden Prophezeiung offenbart, da die Selbstbeschreibung als krisenhaft die zukünftige Handlung vorwegnimmt.

142 Vgl. auch Rheinberger, *Historische Epistemologie*, S. 88.

143 Sabrow, „Zäsuren in der Zeitgeschichte", S. 3.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Verschiebung des Epochenbegriffs entwickeln, die diesen von der Bezeichnung eines Momentes des Stillstands zu einem Bewegungsbegriff machte, der eher auf die Enden, auf das ‚Vorher' und das ‚Nachher' abzielte.[144] Dies ist jedoch keine neue Erkenntnis – schon Gustav Droysen hielt Ende des 19. Jahrhunderts fest, dass Epochenbegriffe und historische Zäsuren nur „Betrachtungsformen sind, die der denkende Geist dem empirischen Vorhandenen gibt"[145]. Ähnlich beschrieb Foucault, dass „die Humanwissenschaften (und dazu kann man in diesem Fall die Geschichte selbst zählen) nie etwas anderes [täten], als eine kulturelle Episode zu einer anderen in Beziehung zu setzen (die, auf die sie als auf ihren Gegenstand angewendet werden, und die, in denen sie sich hinsichtlich ihrer Existenz, ihrer Seinsweise, ihrer Methoden und ihrer Begriffe verwurzeln)"[146]. Foucault macht hier deutlich auf die beiden Geschichtsebenen aufmerksam, die in diesem Spiel notwendig sind.

Oder wie es Karlheinz Stierle formulierte: Zäsuren können nichts als „Anschauungsformen des geschichtlichen Sinns" sein.[147] Sabrow selbst schreibt in geradezu abschließender Weise: „Spätestens seit 1989/90 ist die Auffassung geschichtswissenschaftlich allgemein anerkannt: Zäsuren gelten selten umfassend, sondern meist nur sektoral."[148] In der Geschichtswissenschaft hat also die Ereignisskepsis vor der Ereignismystik den Zuschlag erhalten. Dies hält jedoch die historisch arbeitenden Zeitdiagnostiker*innen nicht davon ab, Zäsursetzungen in ihren Gegenwartsdiagnosen vorzunehmen und damit der Ereignismystik ihre bekannte Rolle in den Feuilletons und populärwissenschaftlichen Organen zuzuteilen. Um die Frage nach der Ordnungstätigkeit von Intellektuellen und Wissenschaftler*innen genauer zu beobachten, werden im Folgenden zwei letzte Schwellenerzählungen aufgenommen: die Revolution sowie die Epochenschwelle.

#### *1.4.2.2. Schwellen der Zeitgeschichte, oder: Foucault im Iran*

Vor mehreren Jahren hat wiederum eine ‚Revolution' den Nahen und Mittleren Osten geprägt und – dies steht zur Disposition – teilweise neugestaltet. Eine Grundregel der Revolution wurde berücksichtigt: Sie begann mit einer Euphorie, die sich (teilweise) in Ernüchterung niederschlug. Es handelt sich dabei aber (noch) nicht um den in westlichen Medien sogenannten ‚Arabischen Früh-

144 Ebd., S. 4.
145 Johann Gustav Droysen: *Historik*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1997, S. 371.
146 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, S. 444 f.
147 Zitiert nach Sabrow, „Zäsuren in der Zeitgeschichte", S. 4. Dieser zitierte nach: Wilfried Barner: „Zum Problem der Epochenillusion", in: Reinhart Herzog, Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Epochenschwelle und Eochenbewusstsein*, München 1987, S. 517–529, hier S. 522.
148 Sabrow, „Zäsuren in der Zeitgeschichte", S. 6.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ling' – auf diese Metapher werden wir noch zu sprechen kommen. Vielmehr ist damit ein als neu gewertetes Auftauchen einer politisierten Religion gemeint – oder wie es Foucault nannte, der „politischen Spiritualität"[149] –, auf der weltpolitischen Bühne im Iran 1978/79.[150] Gilles Kepel nahm diese „Revolution" zum Anlass, eine „Rache Gottes" – so der Titel seines Buches – an der Säkularisierungsthese zu behaupten. Später bezeichnete er die iranische Revolution als stärkstes Symbol der 1970er Jahre: „*La victoire de la révolution islamique en Iran a été le symbole le plus frappant du basculement de la décennie 1970*."[151]

Michel Foucault, der die iranische Revolution auch vor Ort verfolgte und für die Zeitungen *Corriere della Sera*, für *Le Monde* und *Le Nouvel Observateur* berichtete, positionierte sich als einer der wenigen westlichen Intellektuellen „enthusiastisch und unkritisch", wie Janet Afary und Kevin Anderson in ihrer Foucaults Iran-Texten gewidmeten Analyse schreiben.[152] Die englische Rezeption dieser Artikel blieb lange aus, einerseits aus sprachlichen Gründen, andererseits auch weil viele Autor*innen diese Artikel als politischen Fehler bezeichnet haben. Insbesondere in Frankreich und Deutschland wurde Foucault für seine Iran-Berichte stark kritisiert.[153] Erst in letzter Zeit mehren sich diejenigen Rezeptionen, welche Foucaults Bemühen betonen, Revolutionsgeschichte jenseits

---

149 Vgl. etwa Michel Foucault: „Wovon träumen die Iraner?", in ders.: *Schriften*, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, Nr. 245, S. 862–870, hier S. 870. Vgl. auch: Thomas Lemke: „'Die verrückteste Form der Revolte' – Michel Foucault und die Iranische Revolution", *1999. Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts*, 17 (2), 2002, S. 73–89.
http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Iran%20II.pdf (zuletzt abgerufen am 16.8.2019).

150 Michel Foucault ist keineswegs der einzige, der die Revolution im Iran als eine primär religionshistorische Transformation beschreibt (siehe unten 2.3.1). Eine eingehendere Analyse der Metapher der ‚Rückkehr der Religion' wird im ersten Kapitel *Enden* unternommen.

151 Gilles Kepel: *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris: Gallimard 2000, S. 191.

152 Janet Afary, Kevin B. Anderson: *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, University of Chicago Press 2010. Dieser Band versammelt erstmals fast alle Schriften Foucaults über den Iran sowie sämtliche darauf reagierenden Kritiken in englischer Übersetzung. Darin nicht enthalten ist ein Interview mit Foucault über die Iran-Episode und die Verbindung zu Foucaults Lektüre von Ernst Blochs „Das Prinzip Hoffnung". Vgl. http://fares-sassine.blogspot.ch/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html (zuletzt abgerufen am 16.8.2019). In diesem Interview weist Foucault darauf hin, dass das in Frankreich kaum rezipierte Werk Blochs sich der für ihn zentralen Frage nach der „kollektiven Wahrnehmung der Geschichte" widmet.

153 Vgl. Michel Foucault: „Michel Foucault und der Iran" (262), *Schriften 3*, (S. 952–953) S. 952. Besonders stark waren etwa die Vorwürfe von Pierre Debray-Ritzen sowie von Claudie und Jacques Broyelle, zwei ehemaligen Maoisten, welche von 1970–75 für die chinesische Regierung arbeiteten.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

binärer Unterscheidungen und die islamische Revolution als Form der Aufklärung zu beschreiben.[154]

Hinsichtlich der religionsbezogenen Schwellenerzählungen ist Foucaults Iran-Episode jedoch von mehrfachem Interesse. Einerseits ist die Ereigniseuphorie zum Zeitpunkt von Khomeinis Machtergreifung spürbar und wird von Foucault angesprochen. So beginnt er einen Artikel im *Corriere della Sera* mit: „Teheran. Am 11. Februar 1979 kam es im Iran zur Revolution. […] Die Geschichte hat an den Fuß der Seite das rote Siegel gesetzt, das die Echtheit der Revolution bestätigt. Die Religion hat ihre Rolle beim Heben des Vorhangs gespielt."[155] Auf den ersten Blick wird damit eine Ereignismystik bemüht und gleichzeitig auch die Rolle der Religion ins Zentrum gerückt. Ist Foucault somit ein ereignismystischer Vertreter der Wiederkehr-der-Religion-These? Keineswegs, denn gleich darauf hinterfragt er diese – „in den Zeitungen von morgen und in den Geschichtsbüchern der Zukunft" sicherlich anzutreffende Periodisierung: „Ist das so sicher?"[156] Im November 1978, während seiner zweiten Reise in den Iran, war Foucault noch wesentlich vorsichtiger gegenüber dem Revolutionsbegriff: „Das ist keine Revolution im wörtlichen Sinne, sondern der Versuch, aufzustehen und sich aufzurichten. Es ist eine Erhebung von Menschen mit bloßen Händen."[157] Dies zeigt schon den Fokus von Foucaults „Ideenreportagen"[158], welche auf die „Geburt der Ideen" zielen, ihre „explosive Kraft […] erleben" möchten und davon ausgehen, dass „dies nicht in den Büchern, in denen sie vorgestellt werden, sondern in den Ereignissen, in denen sich ihre Kraft zeigt, und in den Kämpfen, die für oder gegen sie geführt werden" erlebbar ist.[159] Mit einem solchen Zitat lässt sich gleichwohl nach einer Ereignismystik in Foucaults Analysen fragen. Gleichzeitig ist die Rezeption von Foucaults Iran-Episode zumeist kritischer und unterstellt Foucault eine Euphorie gegenüber der Entstehung des „islamischen Staates", die bei ihm selten so eindeutig festzustellen ist.[160] So kritisiert er etwa die französische Vorstellung, wonach die Definition des islamischen Staates ungenau sei: „Mir scheint dagegen, [die Definitionen des islamischen Staates] sind von einer Klarheit, die uns

---

154 Vgl. insbesondere die jüngste Publikation von Behrooz Ghamari-Tabrizi: *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2016, vgl. insbes. S. 159 ff.

155 Michel Foucault: „Pulverfass Islam" (261), in: *Schriften 3*, S. 949–952, S. 949.

156 Ebd.

157 Michel Foucault: „Das mythische Oberhaupt der Revolte im Iran", *Schriften 3*, S. 894–897, S. 897.

158 Die Iran-Reportagen von Foucault sind im Kontext der Ideenreportagen zu verorten, welche sich der Bedeutung von Alltagsideen widmeten. Vgl. Michel Foucault: „Die ‚Ideenreportagen'", in: *Schriften 3*, S. 885–886. Vgl. auch Lemke, Foucault und die iranische Revolution, S. 1.

159 Foucault, „Die ‚Ideenreportagen'", S. 886.

160 Vgl. Foucault, „Michel Foucault und der Iran", S. 952. Besonders stark waren etwa die Vorwürfe von Pierre Debray-Ritzen sowie von Claudie und Jacques Broyelle.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sehr bekannt vorkommt, auch wenn mir das kein besonderes Vertrauen einflößt. ‚Das sind die Grundformeln der bürgerlichen oder revolutionären Demokratie', habe ich meinem Gesprächspartner gesagt."[161] Deutlicher wird er später im selben Artikel: „Ich fühle mich nicht recht wohl, wenn man vom islamischen Staat als ‚Idee' oder auch als ‚Ideal' spricht. Aber als ‚politischer Wille' hat er mich beeindruckt."[162] Gleichzeitig ist für ihn bereits die Idee des Staates ein Moment für Wachsamkeit, wie er Mehdi Bazargan schrieb, dem damalig provisorischen Premierminister des Irans: „*Concerning the expression ‚Islamic government', why cast immediate suspicion on the adjective ‚islamic'? The word ‚government' suffices, in itself, to awaken vigilance. No adjective – whether democratic, socialist, liberal, or people's – frees it from its obligations*."[163] Foucault zeigte sich also beeindruckt davon, was er „politische Spiritualität" nannte, ohne dass damit – entgegen vielen Rezeptionen – sogleich eine Billigung der Theokratie einherging.[164]

Die Iran-Episode steht aber auch im Kontext seines Erfahrungsbegriffs, den er in großer Nähe zur Grenzerfahrung[165] sieht und sich dabei eng auf Bataille bezieht.[166] Damit ist eine im Kontext der Hegelianismus- und Existenzialismuskritik unter Foucaults Zeitgenossen stattfindende Neukonzeption von Erfahrung angedeutet, in deren Zuge Foucault Erfahrungen untersucht, „in denen das Subjekt sich auflösen, das Verhältnis zu sich zerbrechen, seine Identität verlieren könnte"[167]. Batailles Fokus auf die Grenzerfahrung bot sich hier auch deshalb an, weil Bataille diese in seiner Begründung der Souveränität in religionisierter Form, also der Religion oder dem Religionsdiskurs zugehörig, positionierte.[168]

Neben der „politischen Spiritualität" als einer Kombination von Ethik und Politik fokussierte Foucault auf den „kollektiven Willen", den er im Fall des islamisch-schiitischen Glaubens zu sehen meint. Er bezeichnet damit aber – wie sowohl Thomas Lemke als auch Behrooz Ghamari-Tabrizi festhalten – nicht

---

161 Foucault, „Wovon träumen die Iraner?", S. 876.
162 Ebd., S. 869.
163 Zitiert nach Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran*, S. 159.
164 Ebd., S. 161.
165 Michel Foucault: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 27.
166 Ebd., S. 37.
167 Ebd.
168 Dies ist insbesondere in Batailles Schrift *La Souveraineté* zu finden, wo er den souveränen Menschen als den vor-religiösen Menschen beschreibt. Vgl. Georges Bataille: *La Souveraineté*, Paris: ligne 2012; vgl. auch: Michel Surya: *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris: Gallimard 2012. Kay Waechter weist darauf hin, dass Georges Bataille hier in gewisser Nähe zu Carl Schmitt für eine Suspensionstheorie argumentierte, was später u.a. von Derrida aufgenommen wurde. Vgl. Kay Waechter: *Studien zum Gedanken der Einheit des Staates. Über die rechtsphilosophische Auflösung der Einheit des Subjekts*, Berlin: Duncker & Humblot 1994, S. 72 f. Vgl. auch Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einen „Rückfall zu archaischen Werten, sondern die Artikulation einer neuen politischen Rationalität". Der Islam wird in dieser Betrachtung nicht zum „Ausdruck grundlegender Antagonismen, sondern [ist] im Gegenteil das ‚Vokabular, in dem der Kampf ausgetragen und gelebt wird'."[169] Religionisierung erscheint hier also als Islamisierung, aber nicht im Sinne einer religiösen Konversion, sondern in ebenjener Form, die im Islam das Vokabular einer neuen „politischen Rationalität" findet und somit Aufklärung im Sinne Foucaults verkörpert, als sie eine kritische Einstellung in der Gegenwart bezeichnet.[170]

Khomeini komme dabei, so Foucault im November 1978, in der Gestaltung dieses kollektiven Willens einer „nahezu mythischen Gestalt" gleich[171] und sei der „Fixpunkt eines gemeinschaftlichen Willens."[172] Dies sei jedoch gerade aufgrund seiner dreifachen Abwesenheit möglich – „Khomeini *ist nicht da*", „Khomeini *sagt nichts*" und „Khomeini *ist kein Politiker*".[173] Dass Foucault den Mythos als „Notwendigkeit" beschreibt, ist – darauf weist Lemke hin – auch aus seinen Erfahrungen als Hochschullehrer im Tunesien der 1960er Jahre zu erklären. Dort konnte er eine ähnliche Opferbereitschaft in den politischen Kämpfen beobachten: „Das war es, was ich in Tunesien gesehen habe, den Beweis für die Notwendigkeit des Mythos, einer Spiritualität, die Unerträglichkeit bestimmter Situationen, die Kapitalismus, Kolonialismus und Neokolonialismus hervorrufen."[174] Foucault setzt damit die Bedeutungsfähigkeit eines politischen Ereignisses in den Bereich von Mythos und Spiritualität. Er geht in einem späteren Interview auf genau diese Ambivalenz der Revolution ein, welche nicht zuletzt eine „religiöse Idee" ist: „[…] *cette perception de l'Histoire [la perception que la réalité des choses n'est pas définitivement instaurée et établie mais […] nous donne accès […] à un monde meilleur] est à la fois un point de départ de l'idée même de Révolution et d'autre part, une idée d'origine religieuse*."[175] Foucaults Analysen politischer Revolutionen sind vor diesem Hintergrund also immer auch religionshistorische Analysen. Zudem zeigt sich an diesem Beispiel erneut, dass Periodisierungen nicht nur Mythos und Religion thematisieren, sondern sich selbst entlang dieser kategorischen Linien konstituieren. Die ‚Politik der Zeit' – ein Diskurs, der in den letzten Jahren verstärkt Aufmerksamkeit erhielt – ist, so Kathleen Davis, gerade durch die Verbindung von Geschichte mit dem Sakra-

---

169 Lemke, Foucault und die iranische Revolution, S. 7. Vgl. auch Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran*, S. 168 f. Vgl. Michel Foucault: „Was ist Aufklärung?" in: Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth (Hrsg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/New York: Campus 1990, S. 35 –54, hier S. 36.

170 Vgl. Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran*, S. 169.

171 Foucault, „Das mythische Oberhaupt", S. 896.

172 Ebd., S. 897.

173 Ebd., Hervorhebungen im Original.

174 Foucault, *Erfahrungstier*, S. 93.

175 Vgl. http://fares-sassine.blogspot.ch/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html (zuletzt abgerufen am 16.8.201), S. 2.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

len („*relation of history with the sacred*“) als ihre jeweilige „konzeptuelle Grenze“ geprägt.[176] Der Mythos wird zum Mittel, mit dem Ereignisse zu Erfahrungen werden.

Roland Barthes ergänzt diese Theoretisierung mit der Bestimmung des Mythos als einer verdeckten Naturalisierung, deren „eigentliches Prinzip“ darin besteht, dass der Mythos „Geschichte in Natur verwandelt“.[177] Wir kommen wieder auf Bestimmungen des Mythos zurück, an dieser Stelle reicht es vorerst, auf den Konstruktionsprozess hinzuweisen, mit dem Ereignisse mythopoetisch zu (‚natürlichen‘) Erfahrungen gemacht werden.

Während in Foucaults Iran-Analysen teilweise ereignismystische Anteile hinsichtlich der Bewertung eines Aufstandes der Iraner zu finden sind, sind die ereignisskeptischen sowie die hier als dritte Form eingebrachte ereignistheoretische Schwellenanalyse in Foucaults Werk um einiges ausgeprägter.[178] In seinen Vorlesungen zur Regierung des Selbst etwa nahm Foucault eine Beschreibung der Revolution vor, die sich an Kant orientierte:

> „Es ist jedoch nicht die Revolution an sich, so Kant, die die Bedeutungsfunktion erfüllt. Was sie erfüllt und was das Ereignis konstituiert, das einen Erinnerungs-, Hinweis- und Prognosewert hat, ist nicht das revolutionäre Drama selbst, nicht die revolutionären Heldentaten, nicht die revolutionäre Gebärde. Was diese Bedeutungsfunktion ausübt, ist die Art und Weise, wie die Revolution als Schauspiel erscheint, die Art und Weise, wie sie rings herum von den Zuschauern aufgenommen wird, die nicht an ihr teilnehmen, die sie aber betrachten, die dabei sind und die sich zum Guten oder Schlechten von ihr mitreißen lassen. […] Die Revolution und was sich in ihr ereignet, ist also nicht von Bedeutung. Mehr noch, die Veranstaltung der Revolution sollte besser unterlassen werden.“[179]

Stattdessen sei die Revolution, darin folgt Foucault Kant, ein Zeichen eines Enthusiasmus für die Auffassung, sich erstens selbst eine politische Verfassung geben zu können, die zweitens jeden Angriffskrieg vermeidet.[180] Die Revolution ist also ein Ereignis,

---

176 Kathleen Davis: „Introduction“, in dies.: *Periodization and Sovereignty. How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2008, S. 1.

177 Roland Barthes: *Mythen des Alltags*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1964, S. 113.

178 Dieter Thomä, Vincent Kaufmann und Ulrich Schmid beschreiben Foucault in einer Übersicht über sein Werk als „Schwellenwesen“, vgl.: Dieter Thomä, Vincent Kaufmann, Ulrich Schmid: *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*, München: Hanser 2015, S. 250–266.

179 Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen*. *Vorlesungen am Collège de France 1982/83*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 36 f. Hinsichtlich der Theatralität von Religionsdebatten vgl. auch David Atwood: „Die Theatralität der Religion – Religionspolitische Symboldebatten als zivilreligiöse Schauspiele“, in: Anne Kühler, Mirjam Olah, Lenke Wettlaufer (Hrsg.): *Quae Caesaris Caesari, quae Dei Deo?* Bezüge von Recht und Religion im Wandel. Symposium anlässlich des 60. Geburtstages von Felix Hafner, (Zürich/St. Gallen: Dike, 2018), S. 107–140.

180 Foucault, *Regierung des Selbst*, S. 36.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„dessen Inhalt selbst unwichtig ist, dessen Existenz in der Vergangenheit jedoch ein dauerndes Wirkungsvermögen begründet und für die zukünftige Geschichte die Garantie des Nichtvergessens und der Kontinuität einer Bewegung in Richtung des Fortschritts gibt“[181].

Dahinter steht Lemke zufolge die „Befürchtung, dass die Charakterisierung als Revolution die Ereignisse weniger beschreibt als ihnen einen ‚Sinn‘ verleiht, das heißt sie einordnet, systematisiert und bewertet anhand eines Schemas, das den Ereignissen selbst äußerlich bleibt“[182]. Damit wird also auch in Foucaults Iran-Episode eine Ereignisskepsis sichtbar, die in der Rezeption gegenüber seiner Euphorie der iranischen Revolte häufig übersehen wurde. In seinen ereignistheoretischen Überlegungen wird Periodisierung zu einem Sinnsystem chronologischer Machart, zur Ordnung der Zeit.

Sind nun aber vor diesem Hintergrund Periodisierungen und Epochenbildungen als gänzlich ‚unwissenschaftlich‘ abzulehnen? In diese Richtung fragt etwa der Soziologe Jeffrey Alexander, der zur Periodisierungstätigkeit von Intellektuellen wichtige Impulse gegeben hat. So schreibt er mit einer Umformulierung eines bekannten Zitats von Marx:

„Intellectuals must interpret the world, not simply change or even explain it. To do so in a meaningful, reassuring, or inspiring manner means that intellectuals must make distinctions. They must do so especially in regard to phases of history. If intellectuals are to define the ‚meaning‘ of their ‚time‘, they must identify a time that preceded the present, offer a morally compelling account of why it was superseded, and tell their audiences whether or not such a transformation will be repeated vis-à-vis the world they live in. This is, of course, merely to say that intellectuals produce historical narratives about their own time.“[183]

Heißt dies nun für Alexander, dass damit sämtliche Gegenwartsdiagnosen von Intellektuellen unter den Ideologieverdacht fallen?[184] Keinesfalls, denn er sieht in den von ihm besprochenen Modernisierungstheorien durchaus „bedeutende Aspekte der Wahrheit in diesen Modellen“[185]. Niklas Luhmann, der Epochenbildungen als notwendige Selbstsimplifikationen begreift, erläutert diese Problematik in ähnlicher Weise:

„Die Zäsur, und mit ihr die Neuheitsqualität, ist so gut wie immer übertrieben; aber eben das ist ein Erfordernis ihrer Funktion im Kontext von Selbstsimplifikationen. […] Man könnte demnach Geschichtsverlaufsdarstellungen und Epocheneinteilungen als eine Art Volksglauben der Intellektuellen abtun, der sich bei näherem Zusehen im Nebel auflöst. Damit wäre jedoch das Faktum des weitreichenden morphogenetischen

181 Ebd., S. 38.
182 Lemke, *Foucault und die iranische Revolution*, S. 11.
183 Alexander, *Fin de Siècle Social Theory*, S. 13.
184 Alexander verwendete den Ideologiebegriff im Sinne der Dominanz der normativ-evaluativen Seite einer Aussage.
185 Alexander, *Fin de Siècle Social Theory*, S. 11.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Strukturwandels übersehen, der Geschichtserfahrung als Differenzerfahrung aufzwingt […].[186]

Was meint Luhmann mit der Notwendigkeit einer „Geschichtserfahrung als Differenzerfahrung"? Die Differenzerfahrung ist Teil der Selbstbeschreibung der Gesellschaft, die sich selbst beobachtet und beschreibt und damit notwendigerweise vereinfacht: „Selbstbeschreibung erfordert immer Selbstsimplifikation, denn kein System kann eine vollständige Beschreibung seiner selbst in sich selbst herstellen."[187] Damit wird auch deutlich, dass es nicht möglich ist, der Selbstsimplifikation durch Detailtreue gegenzusteuern. Epochenmodelle gehören damit „mit in die Selbstbeschreibung eines Gesellschaftssystems" und können eben deshalb „auf Realitätsbezug nicht verzichten, [müssen] ihn aber hochstilisieren […], damit er für Prozesse der Selbstverständigung in der gegenwärtigen Gesellschaft etwas besagt."[188] Luhmann weist auch darauf hin, dass diese Einsichten nicht neu sind, dass sie aber „unter Etiketten wie Subjektivismus, Historismus, Relativismus, Gegenwartsbezug aller Geschichtsschreibung falsch abgeheftet worden" sind. Diese Arbeit nimmt Luhmanns Hoffnung auf, dass „Formen des Umgangs mit eigener Komplexität"[189] dieser spezifischen Selbstbeschreibungen genauer analysiert werden und dabei von der Frage gelöst werden können, ob nun eine bestimmte Epochengrenze oder Schwelle ‚korrekt' ist oder nicht. Periodisierung und Epocheneinteilungen werden dabei als notwendige Selbstsimplifikationen beschrieben deren „Codes, Narrative und Erklärungen"[190], deren Strategien und Technologien der temporalen Positionierung *en détail* analysiert werden können.

### *1.4.3. Schwellen im Religionsdiskurs, rekonfiguriert: die Politik des Ursprungs*

Nun ließe sich diese Perspektive als methodologisch anspruchsvoll, aber praktisch gänzlich ohne Auswirkungen kritisieren, etwa mit dem Argument, dass – wenn die Selbstsimplifikation eine Notwendigkeit darstellt – sich deren Analyse erübrigt, denn das Spiel laufe ja sowieso weiter. Gleichzeitig sind die Konsequenzen einer religionsbezogenen *Politik des Ursprungs* gerade gegenwärtig verschiedentlich zu beobachten. Nachdem am 13. November 2015 Angriffe auf verschiedene Orte in Paris stattfanden, für die der sogenannte ‚Islamische Staat' die Verantwortung übernahm, sprachen Kommentator*innen und Journalist*innen bald davon, dass nun auch Frankreich ‚seinen 9/11' habe – eben den

186 Niklas Luhmann: „Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie", in: Hans Gumbrecht et al: *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 11–34, hier S. 25 f.
187 Ebd.
188 Ebd., S. 26.
189 Ebd.
190 Vgl. Alexander, *Fin de Siècle Social Theory*, S. 10–19.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

‚13/11'. Ähnlich geschah dies schon nach dem Anschlag auf die Satirezeitung Charlie Hebdo.[191] So titelte etwa die linksliberale Tageszeitung *Le Monde* am 8. Januar 2015 (erstmals in ihrer Geschichte in Majuskeln): „LE 11-SEPTEMBRE FRANÇAIS".[192] Hier wird sichtbar, wie ‚9/11' zu einer Metapher wurde, die für als vergleichbar betrachtete Katastrophen verwendet werden kann.[193] Dass sie dabei die ‚Chronopolitik' des sogenannten ‚Islamischen Staates' gleich selbst übernahmen, war ihnen offenbar nicht bewusst. Der IS selbst hat in seinem Propaganda-Organ *Dabiq*[194] eine derartige Beurteilung vorgenommen und die ‚Produktion' neuer Ereignisse (i.e. Attentate) als Instrument bezeichnet, die „graue Zone" zwischen dem IS und den Ungläubigen zu zerstören – „*the extinction of the grayzone*" – wie der Titel besagt. Diese „Zerstörung der grauen Zone" sollte es für Europäer*innen und europäische Muslim*innen verunmöglichen, in einer gemeinsamen „grauen Zone" der „Heuchelei" (so die Autor*innen des Dabiq) zu leben.[195] Stattdessen würden solche Ereignisse dazu führen, „*to bring further division to the world and destroy the grayzone everywhere*"[196]. Dabei wird interessanterweise nicht in erster Linie auf die Attentate von Al-Qaida und anderer jihadistischer Gruppierungen hingewiesen, sondern insbesondere auf eine Aussage George W. Bushs von 2001: „*Either you are with us or you are with the terrorists*." Zeitdiagnostiker*innen und Politiker*innen wären in diesem Sinne gut beraten, die Chronopolitik ihrer politischen Gegner genau zu beobachten, um diese nicht ganz deren Willen entsprechend zu übernehmen.

In diesem Sinne wird die Rekonfiguration der *Politik des Ursprungs* im modernen Religionsdiskurs in den Blick gebracht. Es handelt sich bei der vorliegenden Analyse von Schwellenerzählungen also um eine wissenspolitische Rekonfiguration von sozialen Kollektiven, Wissensgemeinschaften und um ihre jeweilige chronopolitische Setzung eines Ursprungs, vor dessen Hintergrund ‚Religion' in Gesellschaft und Politik verortet wird und dabei epistemische Gemeinschaften stiftet.

---

191 Vgl. die Kritik an den Massenprotesten von Emmanuel Todd: *Wer ist Charlie? Die Anschläge von Paris und die Verlogenheit des Westens*, München: C.H. Beck 2015.

192 Diese Parallelisierung wurde auch nach den Attentaten auf die Zeitungsredaktion von Charlie Hebdo bemüht. Vgl. Le Monde (Xavier de la Porte): „Charlie Hebdo. Faut-il vraiment parler du »11 septembre français?«: https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-nos-vies-connectees/20150110.RUE7389/charlie-hebdo-faut-il-vraiment-parler-de-11-septembre-francais (zuletzt abgerufen am 11.9.2019).

193 Susanne Kirchhoff: „Krieg mit Metaphern: Über die symbolische Deutung der Terroranschläge im Mediendiskurs", in: Thomas Jäger (Hrsg.): *Die Welt nach 9/11. Auswirkungen des Terrorismus auf Staatenwelt und Gesellschaft*, Sonderheft der Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik. 2/2011. Heidelberg: Springer VS 2011, S. 968–988.

194 http://www.clarionproject.org/news/islamic-state-isis-isil-propaganda-magazine-dabiq# (zuletzt abgerufen am 17.8.2019).

195 „The Extinction of the Grayzone", in: *Dabiq*, Issue 7, Rabi' al-Akhir 1436/February 2015, S. 54–66.

196 Ebd. S. 58.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Doch worin besteht die hier erwähnte Chronopolitik? Was hier als spezifische temporale Positionierung (vgl. 1.4.2.) beschrieben werden kann, ist eine Parallelisierung eines Ereignisses mit seinem scheinbar ‚natürlichen' Vorläufer oder Nachfolger. Die Pariser Attacken wurden zu Frankreichs ‚9/11' gemacht – damit sind in der Konsequenz auch ähnliche Folgehandlungen legitimiert, so etwa die Ausrufung des Kriegsrechts, die Ankündigung von Rückschlägen oder die Verschärfung der Einschränkung von Bürgerrechten. Gleichzeitig deutet sich damit eine mögliche Unterscheidung in der Schwellentypologie an: Wenn zwischen größeren und kleineren Schwellenereignissen unterschieden werden soll – und dies macht jede Periodisierung –, dann ist die Frage nach der Parallelisierung möglicherweise ein erster Anfang. Denn wenn Frankreich oder andere europäische Länder ihr jeweils eigenes ‚9/11' haben können, dann ist letzteres schon zum großen Ereignis geworden, welches ‚wiederholt' werden kann und somit die Konsequenzen des ersten, nun präfigurierten Ereignisses in verschiedenen Ländern und Zeiten ‚wiederholt'.

Bevor aber der ‚Islamische Staat' angefangen hat, eine eindeutige Ereignispolitik zu betreiben, hat Europa ein paar Jahre zuvor in islamischen Ländern eine Ereigniseuphorie prognostiziert, deren Interpretation in Europa jedoch schnell vom ‚Arabischen Frühling' in den ‚Arabischen Herbst' oder ‚Winter' umkippte.[197] Dabei wird in der europäischen Rahmung des ‚Arabischen Frühlings', speziell in seinen Präfigurationen, sichtbar, welche Chronopolitik – welche Regierung der Differenz von Gegenwart und Zukunft – das (europäische) Narrativ des Frühlings bereitstellt: „*Arab Spring Like 1848 Revolutions in Europe*" betitelt etwa das Think-Tank Brookings im Januar 2014 ein Interview mit einem ihrer Berater.[198]

Andere Beobachter parallelisierten den ‚Arabischen Frühling' dagegen mit den panarabischen Emanzipationsbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg[199] oder mit der Schwelle ‚1989'.[200] Dabei stellt gerade die Rolle der Religion den diskursiven Drehpunkt dar, an dem die Metaphorik vom ‚Frühling' in den ‚Herbst' oder gar in den ‚Winter' umschlägt. Dahinter steht jedoch, so ist zu vermuten, ein europäisch-säkulares Narrativ, welches in der Deutung der ‚Revolution' (so eine gebräuchliche arabische Selbstbeschreibung für diese Ereignisse) die Rolle des Islam als der Vergangenheit angehörig zu marginalisieren versucht. Dies zumindest deuten erste Analysen der Vorgänge an, die insbesondere die Rolle der Religion hervorheben:

---

197 Vgl. etwa Totten, „Arab Spring or Islamist Winter?".

198 https://www.brookings.edu/blog/brookings-now/2014/01/02/arab-spring-like-1848-revolutions-in-europe (zuletzt abgerufen am 16.8.2019).

199 Vgl. Frank Nordhausen; Thomas Schmid: „Die Rebellion des jugendlichen Mittelstandes" in: dies. (Hrsg.): *Die arabische Revolution*, Berlin: Links 2011, S. 10–14.

200 Michel Zantovsky: „1989 and 2011: Compare and Contrast", *World Affairs*, Jul/August 2011, S. 13–24.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„the results presented in this article suggest that religion should not be discarded as a motivator for protest behavior in the Arab world. The next phase of Arab politics may involve moves towards democracy, but it is unlikely to involve a move away from religion. Thus, the traditional temptation to associate democracy with secularization – particularly common in the West – is likely to be misleading in the Arab world.“[201]

Anstatt sich also hier auf die „politische Spiritualität“ (Foucault) zu fokussieren und den Islam als politische Kraft mit zu berücksichtigen – was den politischen Verhältnissen in vielen nordafrikanischen Staaten angemessener gewesen wäre –, wurde eine Ereignismystik und -euphorie entfaltet, deren Narrativ auf die Demokratisierung der arabischen Länder zielt und gleichzeitig eine Debatte über die Rolle der Religion anstieß. Dass man diese Euphorie vom ‚Frühling' zum ‚Winter' abkühlte, tut der darin auftretenden Chronopolitik keinen Abbruch, sondern stabilisiert im Gegenteil die diskursive Verstrebung von Säkularismus und Demokratie. An diesem Beispiel zeigte sich ein weiteres Mal, wie die Ereignismystik über deutliche Veränderungen hinweg dennoch die gleiche chronopolitische Erzählung stabilisieren kann – je nach den Folgen der einzelnen Ereignisse wird die Diskontinuität (die Revolution) von ihren Kindern gefressen und in eine Kontinuität eingebunden, deren Zukunft damit geschlossen wird.

[201] Michael Hoffman and Amaney Jamal: „Religion in the Arab Spring: Between Two Competing Narratives“, *The Journal of Politics*, 76/3, 2014, S. 593–606, hier S. 605.



https://doi.org/10.5771/9783956506130-11, am 12.10.2024, 05:31:39
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb