

Einleitung

Martin Baumann, Margit Wasmaier-Sailer, Andreas Tunger-Zanetti

Bücher zum Thema Religion und Moderne sind Legion und füllen Bibliotheken. Warum dennoch ein weiterer Band und mit welchem Anliegen? Zielsetzung der Auseinandersetzung ist es, die ausgetretenen Pfade von Religion und Moderne über den Neologismus «Reibungsgewinn» denkerisch zu verlassen und religionswissenschaftlich informiert versuchsweise Neuland zu begehen. Der Duden kennt das Stichwort «Reibungsgewinn» nicht. Er führt nur den «Reibungsverlust» an und definiert ihn als «Verlust von Energie, der durch Reibung verursacht wird; Umwandlung von Bewegungsenergie in Wärmeenergie». Als Beispielsatz formuliert er: «[B]ei den vielen Widerständen und zu überwindenden Schwierigkeiten entstehen Reibungsverluste (wird viel Kraft vergeudet)» (Duden 2012: s.v. Reibungsverlust). Wer im Internet sucht, findet das Wort «Reibungsgewinn» nur vereinzelt und unsystematisch gebraucht. Was rechtfertigt es, einen Fachbegriff aus der Mechanik umzukehren und in den Geistes- und Sozialwissenschaften zu verwenden?¹

Der Beispielsatz aus dem Duden zeigt, dass der Alltagsgebrauch den ursprünglichen Terminus intuitiv auf soziale Verhältnisse übertragen hat. Dort aber gelten nicht die Gesetze der Mechanik, denen zufolge Reibung Körpern oder Teilchen Energie entzieht und Wärme oder Verschleiß erzeugt. Indem wir das Wort «Reibungsverlust» aus der Physik entlehnern und auf den Kopf stellen, möchten wir die gängige Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Moderne irritieren. Wie wir näher ausführen, sieht diese gängige Perspektive Religion und Moderne zumindest in einem Spannungsverhältnis, bisweilen als Nullsummenspiel: Wo die eine Seite Boden gutmacht, weicht zwangsläufig die andere zurück. Aber stimmt das wirklich? Was soll im Übrigen als Gewinn oder Verlust gelten? Und wer entscheidet darüber? Auch wenn die Metaphorik, wie meistens in der Wissenschaft, hier rasch an ihre Grenzen stößt, so regt sie doch zu Fragen an, von denen die Beiträgerinnen und Beiträger² des Bandes sich haben leiten lassen.

¹ Nachträglich fanden wir einen einzigen deutschen wissenschaftlichen Aufsatz, der die Wortschöpfung «Reibungsgewinne» nutzt und kurz reflektiert (Frühwirth/Mijić 2018: 109–110).

² Die Texte im vorliegenden Band verwenden in der Regel die weibliche und die männliche grammatische Form, wo diese beiden (und eventuell weitere Geschlechter) gemeint sind. Ist nur ein Geschlecht genannt, so ist im konkreten Kontext nur dieses gemeint. Geht es um abstrakte Funktionen (z.B. «Akteur»), steht das generische Maskulinum.

Sie richten ihr Augenmerk dabei auf religiöse Akteure und Akteursgruppen, die in der einen oder anderen Weise bewusst unter den Bedingungen der Moderne agiert oder reagiert und ihre spezifischen Traditionen unter ebendiesen Bedingungen verändert haben. Diese Beispiele will der Band zusammenführen und unter dem Begriffspaar «Reibungsgewinne» und «Reibungsverluste» reflektieren. Der Band beansprucht hingegen nicht, einen Beitrag zur Debatte darüber zu leisten, wie und in welchem Maß Religion die Moderne beeinflusst hat (vgl. Pohlig/Pollack 2020). Dennoch gilt es, im nächsten Schritt genauer zu umreißen, wo in der Forschung zum Verhältnis von Religion und Moderne sich dieser Band situiert.

Zum Verhältnis von Moderne und Religion

Vertreterinnen und Vertreter der Säkularisierungstheorie verstehen die Moderne als einen Gegensatz zu Religion: Je mehr die religiösen Traditionen überwunden würden, umso mehr verwirkliche sich die moderne Gesellschaft. Diese Sichtweise ist nun seit gut zwei Jahrzehnten in die Krise geraten und lässt wenigstens zwei Befunde außen vor: Erstens ist die als Moderne gekennzeichnete Zeitepoche auf der Objektebene durch eine hohe Religionsproduktivität mit dem Entstehen zahlreicher neuer Erweckungsbewegungen, christlicher Kirchen und Religionen gekennzeichnet. Religion und Religionen lassen sich mit der Geschichte der Moderne vereinbaren (Dipper 2013: 279; Koschorke 2013: 249). Zweitens unterschlägt die Säkularisierungstheorie auf der Metaebene, dass die Aufklärung, die den Normenkatalog der Moderne formuliert hat, mitnichten ein religionsfeindlicher philosophischer Diskurs war. Im Gegenteil, im 18. Jahrhundert wurde wie in keiner Epoche zuvor der Begriff «Religion» als solcher thematisiert und problematisiert (Dierse 2017).

Der Modernebegriff beinhaltet dem Religionswissenschaftler Hubert Seiwert zufolge drei unterschiedliche Begriffsnuancen (1995: 92). Sie treffen sich alle im Anspruch, die Moderne sei eine historische Zäsur, die die alte Zeit hinter sich gelassen und einen wirkmächtigen Einfluss auf Religion habe. Zum ersten ist der Modernebegriff der Name für eine neue Epoche der europäischen Geschichte. Den Epochbeginn setzen Historiker und Historikerinnen zumeist mit den Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts an – 1776 in den neu gegründeten Vereinigten Staaten von Amerika und 1789 in Frankreich. Dieses «Zeitalter der Revolutionen» (Dipper 2013: 263) markiere den Eintritt in die geschichtliche Epoche, eine im Selbstbild neue Zeit des Aufbruchs und des Fortschritts. An erster Stelle steht also eine chronologische Einteilung mit einem klaren Schnitt zur Vergangenheit.

Zweitens bezeichnet, Seiwert zufolge, das Prädikat «modern» im 19. Jahrhundert objektbezogen die sich rasch industrialisierenden und wirtschaftlich

prosperierenden Gesellschaften Europas und Nordamerikas. Als modern und fortschrittlich verstehen sich Staaten mit hoher Arbeitsteilung und fortschreitender Industrialisierung. Moderne Staaten sind auf der empirischen Ebene, so argumentiert der Religionssoziologe Detlef Pollack (2013: 303), durch «wichtige sozialstrukturelle Sachverhalte wie etwa Wohlstandswachstum, Industrialisierung, Urbanisierung, den Siegeszug der Demokratie, die zunehmende Gewährleistung politischer Freiheiten und bürgerlicher Rechte, den Anstieg des Bildungsniveaus sowie die Erhöhung der Lebenserwartung» gekennzeichnet. Der Prozess funktionaler Differenzierung hat zur Folge, dass gesellschaftliche Bereiche wie Politik, Recht, Ökonomie, Bildung und Medizin, demnach die Organisation gesellschaftlicher Institutionen wie Parteien, Gerichte, Unternehmen, Schulen und Universitäten sowie Krankenhäuser, ohne religiöse Prägung entstehen und funktional begründet werden (Willem et al. 2013: 316; Pollack 2020).

Drittens steht nach Seiwert der Begriff der Moderne als «Chiffre für eine Utopie» (1995: 92). Es ist eine normative Annahme, dass in der Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts die in der europäischen Aufklärung angelegten Rationalitätspotentiale zu einer wohl strukturierten Gesellschaft und zu vernunftbasiertem sozialem Handeln führen würden. Die Erfolge der jungen Naturwissenschaften, anthropologische und soziologische Evolutionsmodelle eines unweigerlichen Fortschritts hin zu einer rationalen Gesellschaftsordnung und neue technische Erfindungen sind gewissermaßen Ausweis für den dynamischen Fortschritt in eine neue, bessere Zeit. Der Beginn der Moderne ist aus diesem Selbstverständnis eine historische Zäsur, die Religion überwunden und hinter sich gelassen hat. Religion ist in den Augen der Modernevertreter hemmend, einengend und irrational, hinkt hinter der Zeitgeschichte her. Die Moderne führt zur Entzauberung und Rationalisierung der Welt, Religion habe in ihr keinen Platz, «jedenfalls keinen *sinnvollen* Platz» (Seiwert 1995: 95, Herv. i. O.). Im gesellschaftsbezogenen und normativen Begriff der Moderne ist der Gegensatz von Religion und Moderne unentrinnbar angelegt. «Nicht Rationalität und funktionale Eigenlogik machen somit das Neue der Moderne aus, sondern deren Entbindung von den Beschränkungen religiöser Vorgaben», so Seiwert (1995: 93).

Die normativ stark aufgeladenen Selbstbilder der Moderne, eine neue Epoche der europäischen Geschichte und eine Chiffre für die Utopie vernunftbasierter Gesellschaftsordnung zu sein, konstituieren den Gegensatz von Moderne und Religion. Selbstbildern ist zu eigen, den eigenen Status zu legitimieren und gegenläufige Entwicklungen zu neutralisieren. Ohnehin fehlen in den Moderne-Selbstbildern kritische Hinweise auf die «dunkle Seite der Moderne», demnach Kolonialismus, Imperialismus, Verarmung großer Teile der Bevölkerung, die sich zu Auswanderung gezwungen sehen, und weiteres, wie inzwischen Autoren wie Walter D. Mignolo (2011) und Jeffrey C. Alexander (2013) deut-

lich gemacht haben. Der Literaturwissenschaftler Albrecht Koschorke spricht daher vom «Säkularisierungsnarrativ» (2013: 247): eine große Erzählung, die aus disparaten Quellen eines aufklärerischen Antiklerikalismus des 17. und 18. Jahrhunderts entsteht, im 19. Jahrhundert von protestantischen Kritikern, Liberalen, Sozialisten und Freidenkern in den zuvorderst antikatholischen europäischen Kultukämpfen stark verallgemeinert wird und sich über sozialwissenschaftliche Theorien als «hegemoniale Semantik» (Koschorke 2013: 252) weitgehend gegen Kritik immunisiert. Insofern konstatiert der Historiker Christof Dipper, dass «der Merkmalskatalog von ‹Moderne› protestantisch bzw. laizistisch bestimmt war» (2013: 271). Dies wiederum, so zeigt die narratologische Analyse Koschorkes (2013: 239–241), erlaubte es der im 19. Jahrhundert dominanten Sprecherposition des Kulturprotestantismus und des Liberalismus, den römischen Katholizismus und auch neu gebildete Religionsgemeinschaften wie die Heilsarmee oder die Adventisten als aus der modernen Zeit fallend zu disqualifizieren.

Moderne und Säkularisierung stellen sich insofern sowohl objekt- als auch metasprachlich als schwer zu fassende und inhaltlich-konzeptionell vielfältig bestimmte Begriffe dar. Dies macht es nicht leichter, sie zum vermeintlichen Antipoden, der Religion, in Beziehung zu setzen. Nach Pollack und dem Religionssoziologen Martin Riesebrodt ist Moderne und Säkularisierung «der Prozess der Emanzipation gesellschaftlicher Institutionen von religiöser Kontrolle» gemeinsam (Riesebrodt 2007: 245), mithin der gesamtgesellschaftliche Vorgang funktionaler Differenzierung (Pollack 2013: 308). Dennoch stellt sich das Verhältnis von Moderne und Religion nicht als unentrinnbarer Gegensatz und als kategorial unvereinbar dar. Vielmehr ist ein Ort von Religion in modernen Gesellschaften als konstitutiver Teil miteingeschlossen und lässt sich in der Zielsetzung des Bandes als «Reibungsgewinn» bzw. als «Reibungsverlust» analysieren.

Reaktionen von Religionen auf moderne Zeiten

In den europäischen Gesellschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts büßten herkömmliche religiöse Institutionen in bis dato ungekanntem Maße soziale, politische und rechtliche Legitimation ein: Religion wurde zunehmend aus den bisherigen Machtpositionen verdrängt – sie galt nun als Hemmschuh der vielfältigen Modernisierungsprozesse. In den Machtkämpfen zwischen religiösen und modernen Kräften behielten Letztere meist die Oberhand, was deren Siegererzählung Geltung verschaffte, ob in den nunmehr säkular verfassten Nationalstaaten Europas oder in den Kolonialreichen rund um den Globus. Dieses bis in die Gegenwart hineinreichende Narrativ betont vor allem die Reibungsverluste auf religiöser Seite, die es zweifelsohne gegeben hat.

Auf die neue Situation antworteten einige Religionen mit beharrendem Widerstand und Rückzug, andere jedoch mit adaptiven Reformen und Neuerungen. Der Historiker Christopher Bayly (2008: 405) zeigt auf, dass es in beiden Fällen zu einer Zentralisierung religiöser Strukturen und einer Klärung der eigenen religiösen Identität kam. Dies erfolgte durch Straffung organisatorischer Formen und durch ein Ausbuchstabieren – im schriftlichen wie übertragenen Sinne – der eigenen doktrinären, rituellen und ethischen Fundamente. Zugleich wurden Grenzen zu Positionen gezogen, die vor dem Hintergrund der eigenen religiösen Identität als unangemessen oder falsch galten. Lehrkonzepte erhielten dadurch eine größere Uniformität und doktrinäre Stringenz. Die Ausbildung von religiösem Personal im christlichen Klerus und den zahlreichen Missionen, in neuen jüdisch-theologischen Seminaren, in den unterschiedlichen buddhistischen *Sanghas* (Orden) und islamischen Lehranstalten wurde systematisiert und intensiviert. Die Vereinheitlichungs- und Straffungsprozesse inkludierten und disziplinierten die Vielzahl volksreligiöser Verehrungs- und Glaubenspraktiken und mobilisierten für ein rechtschaffenes Verhalten in Familie und Gesellschaft. Religiöse Erbauungsschriften, Traktate, Bibel- und Koranausgaben und anderweitige Druckerzeugnisse fanden in Lesergemeinschaften und Familien der aufstrebenden Mittelschichten ihre Abnehmer, sie standardisierten Glaubensansichten und stabilisierten religiöse Zugehörigkeiten. Reibungsgewinne sind vor allem bei religiösen Laien der wohlhabenden Mittelschichten und den von ihnen gegründeten und alimentierten neuen Laiengesellschaften festzumachen, die für ihre Religionen eintraten und sie gegen Kritik und Konkurrenz verteidigten (Bayly 2008: 405–450).

Der Macht- und Legitimationsverlust herkömmlicher religiöser Formationen schuf außerdem Freiräume für die Entstehung neuer religiöser Gemeinschaften. Diese neuen Religionen, allen voran protestantische Erweckungsbewegungen, forderten ein hohes *commitment* ein. Sie waren stark von Laien getragen, nutzten moderne Medien, setzten auf neue Verkündigungsformen und traten für eine Reform des persönlichen und sozialen Lebens ein (Kuhn/Albrecht-Birkner 2017).

Die Moderne erweist sich somit als eine Zeit hoher Religionsproduktivität, in der neue religiöse Gemeinschaften entstehen und bestehende religiöse Gemeinschaften strukturell und doktrinär transformiert werden. Eine Demokratisierung der Religionen zeichnet sich da ab, wo Laien aufgewertet und religiöse Inhalte über moderne Medien allgemein zugänglich gemacht werden. Diese Phänomene lassen sich nur erklären, wenn man ein enges Austauschverhältnis zwischen Religion und Moderne annimmt – ein Austauschverhältnis, in dem neben Reibungsverlusten auch Reibungsgewinne identifiziert werden können.

Systematische Perspektiven

Mit anderen Autorinnen und Autoren (z.B. Seiwert 1995) argumentieren wir, dass es nicht adäquat ist, Moderne und Religion als unterscheidbare Größen einander gegenüberzustellen und *grosso modo* ihre Unvereinbarkeit zu behaupten. Im Folgenden geht es darum, die zuvor summarisch benannten Reaktionen von Religionen auf die sozialpolitischen Herausforderungen sich modernisierender Gesellschaften zu systematisieren. Wir stützen uns hierfür auf die Arbeiten von Shmuel Noah Eisenstadt (Eisenstadt 2000b, 2000a) zu multiplen Modernen. Es geht uns dabei nicht um die Theorie des Jerusalemer Soziologen zu den Strukturen, aus denen heraus sich in unterschiedlichen Kontexten die Bildung einer je eigenen Moderne in unterschiedlicher Weise vollzogen haben soll – verschiedene Autorinnen und Autoren haben diese Theorie mit guten Gründen kritisiert (knapper Überblick bei Sinai 2020). Vielmehr greifen wir heuristisch die von ihm genannten allgemein formulierten Merkmale von Moderne auf und ergänzen sie. Eisenstadt sieht solche Merkmale in vergleichender Perspektive in den jeweiligen kulturellen und politischen Programmen eines Kontexts, wobei es zwischen diesen Programmen Wechselwirkungen gibt.

Bestandteile kultureller Programme multipler Modernen sind laut Eisenstadt «der Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt, die ‹Naturalisierung› von Mensch, Gesellschaft und Natur sowie die Autonomie des Individuums» (Eisenstadt 2000a: 24). Mit ‹Naturalisierung› verweist Eisenstadt auf die Herauslösung von Mensch, Gesellschaft und Natur aus religiös konnotierten Deutungs- und Erklärungskontexten. Weiter eignet der Moderne nach Eisenstadt ein zuvor so nicht bekannter Grad der Reflexivität und die Neigung, eine überkommene Weltsicht und die damit verknüpften institutionellen Strukturen als veränderbar zu hinterfragen; hiermit hänge wiederum eng zusammen, dass der und die Einzelne eine große Vielfalt von Rollen jenseits der eigenen Bezüge und die Möglichkeit der Zugehörigkeit zu translokalen Gemeinschaften wahrnehme (2000b: 4). Zudem hebt Eisenstadt den Glauben hervor, «durch bewusstes menschliches Handeln und kritische Reflexion die Welt verändern zu können» (2000a: 25). Ebenfalls zum kulturellen Programm gehören vorhandene religiös-kulturelle Traditionen, die Grundlage für Protestbewegungen sein können, sowie schließlich in Anschluss an Nilüfer Göle (1996) das Vermögen zur Selbstkorrektur und zum Umgang mit früher undenkbaren Herausforderungen (Eisenstadt 2000b: 25).

Unter dem Begriff des politischen Programms führt Eisenstadt eine ähnliche Anzahl von Merkmalen der Moderne an: Es konstituiert sich eine politische Arena, die mit traditionalen Legitimationen politischer Ordnung weitgehend bricht. In dieser Arena artikulieren sich Themen und Symbole des Protests mit emanzipatorischen Forderungen nach Gleichheit und Freiheit, Gerechtigkeit und Autonomie, Solidarität und Identität (2000b: 6). Eisenstadt identifiziert

drei Kernmerkmale moderner politischer Prozesse: die Restrukturierung der Zentrum-Peripherie-Beziehung, die grundsätzliche politische Dynamiken zur Folge hat, die starke Tendenz einer Politisierung der Forderungen unterschiedlicher Gesellschaftsbereiche sowie, drittens, die fortwährenden Auseinandersetzungen über die Bestimmung des politischen Raums (2000b: 6). Überdies bilden sich neue Definitionen von kollektiven Identitäten, sei es im Rückbezug etwa auf bürgerliche, universalistische, konstruierte ursprüngliche oder religiöse Identitäten. Solche Kollektividentitäten machten beispielsweise Wortführer für eine Unabhängigkeit in britischen und französischen Kolonialgebieten stark, indem sie Projektionen einer glorreichen Frühzeit mit ethnisch-religiösem Superioritätsanspruch des eigenen Volkes in Anschlag brachten. Es waren denn auch bestimmte neue soziale Akteure, welche die sozialen und oft kulturell-religiösen Protestbewegungen initiierten und maßgeblich trugen (2000b: 6, 2000a: 34).

Eisenstadt führt seinen Ansatz der multiplen Modernen stark abstrahierend und generalisierend aus und konkretisiert ihn in den Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen (1997) am Beispiel der USA und Japans (2000a: 46–173) sowie des Fundamentalismus als «moderne Bewegung gegen die Moderne» (2000a: 174). Hier ist nicht der Ort einer vertieften Diskussion und Würdigung dieser Ausführungen (dazu die Beiträge in Trakulhun/Weber 2015). Vielmehr wollen wir auf der Grundlage oben benannter Aspekte allgemeine Kriterien benennen, welche die Analyse von Reaktionsmustern der Religionen auf die Moderne leiten sollen. Als Kriterien für eine solche Analyse schlagen wir – ohne Anspruch auf Vollständigkeit und Ordnungswertung – demnach vor:

- 1) soziale Akteure: Aus welchen Kontexten (womöglich auch etablierten Institutionen) tauchen sie auf? Welche Rollen übernehmen sie?
- 2) Strukturbildung: Welche neuen Strukturen (bspw. neue Bildungsinstitutionen, Laienvereinigungen o. ä.) entstehen?
- 3) normative Vorstellungen: Wo setzen sich moderne Forderungen unter anderem nach Freiheit, Gleichheit und Beteiligung durch, wo treffen diese auf Widerstände? Wer ist von solchen Gleichheitsforderungen ausgeschlossen (u.a. Frauen, Sklaven)? Inwieweit werden sich die Akteure ihrer Autonomie und Handlungsfähigkeit bewusst (*agency*), wo hinterfragen sie vorgegebene Strukturen als veränderbar?
- 4) Verhältnis zur Tradition: Wie gehen die Akteure mit überkommenen religiösen Autoritäten (Personen, Ämter, Texte) um? Inwieweit interpretieren sie die Tradition neu, aus ihrer Sicht ein Reibungsgewinn?
- 5) Diskurs: Wie gehen die Akteure diskursiv mit lebensweltlichem Wandel und den Versprechen der Moderne um?
- 6) Vernunftbezug: Wie adaptieren die Akteure für ihre Ziele den «Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt» (Eisenstadt 2000a, 24)?

- 7) Selbstkorrektur: Inwieweit zeigen sich die Akteure fähig und willens, dysfunktionale Traditionenbestände, interpretiert als Reibungsverlust, zu ersetzen? Wie gehen sie dabei vor (z.B. mit grundlegender Neuorientierung oder minimaler Adaption, als progressive, reaktionäre, fundamentalistische oder totalitäre Bestrebungen)?

In jedem dieser Punkte können religiöse Akteure Neues versuchen oder sich ans Alte klammern, wobei sich zahlreiche Kombinationsmöglichkeiten und Mischformen ergeben. Ob reaktionär oder progressiv, in jedem Fall handeln alle unter den Bedingungen der Moderne und oft mit explizitem Bezug auf die ‹neuen Zeiten› und deren Versprechungen. Was von den Akteuren jeweils als modern oder wahlweise auch als antimodern interpretiert wird, unterscheidet sich jedoch nach gesellschaftlichen Kontexten, zeitlichen Entwicklungen und normativen Eigen- wie Fremdzuschreibungen.

Die Beiträge des Bandes

Die 13 in den Band aufgenommenen Beiträge gehen auf die öffentliche Ringvorlesung «Zwischen Erneuerung und Widerstand – Reaktionen von Religionen auf moderne Zeiten» und die anschließende Fachtagung «Reibungsgewinne – Was Religionen aus den Zumutungen der Moderne machen» zurück. Beide Anlässe hatte das Zentrum Religionsforschung im Frühjahrssemester 2021 an der Universität Luzern organisiert. Die schriftlich ausgearbeiteten Vorträge diskutierten die Referentinnen und Referenten sodann gemeinsam auf einer Autorentagung in Luzern zu Beginn des Herbstsemesters 2021 und nahmen Anregungen und Kritiken für die Endfassung der Manuskripte auf. Auf der Autorentagung entwickelten die Teilnehmenden auch die Struktur und Gliederung des Bandes mit seiner Unterteilung in fünf thematische Bereiche.

Der erste Bereich behandelt die protestantische und die katholische Position zum Freiheitsethos der Moderne. Reiner Anselm (Ludwig-Maximilians-Universität München) fasst die Beziehung von Protestantismus und Moderne im Sinne von Wahlverwandtschaften auf: Weder gehe die Moderne linear auf die Reformation zurück, noch habe sie keinerlei Anhalt in ihr. Durch die Betonung des Freiheitsgedankens, durch die Aufwertung des Weltlichen und durch die Orientierung an der Schrift und damit am Glaubenssubjekt habe sich im Protestantismus vielmehr eine Empfänglichkeit für die Ideen der Aufklärung herausgebildet. Umgekehrt habe die Aufklärung den genannten Ideen durch Intensivierung und Modifikation überhaupt erst zur Wirksamkeit verholfen. Trotz der Wahlverwandtschaften seien die Aushandlungsprozesse aber keineswegs abgeschlossen: Dies gelte vor allem für die Frage nach den Bedingungen von Freiheit, für die Kriterien humarer Arbeit und Technik und für die Bedeutung der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen. Margit Wasmaier-Sailer (Univer-

sität Luzern) beleuchtet in ihrem Beitrag anhand von Johann Michael Sailer und Georg Hermes, zwei Theologen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, die verdrängte Geschichte einer frühen Annäherung von Katholizismus und Moderne. Die theologische Rezeption des Normenkatalogs der Moderne sei durch die restaurative Haltung der katholischen Kirche gewalt-sam unterbunden worden – mit Konsequenzen nicht nur für die genannten Theologen, sondern auch für die Kirche der Gegenwart, die sich mit einer Anerkennung der Freiheitsrechte trotz der Öffnung auf dem Zweiten Vatikani-schen Konzil immer noch schwer tue.

Der zweite thematische Bereich befasst sich mit den Wechselwirkungen zwi-schen den Religionen und den Wissenschaften seit Beginn der Moderne, die mit guten Gründen als wissenschaftliches Zeitalter charakterisiert werden kann. Reinhold Bernhardt (Universität Basel) steckt in seinem Überblicksartikel die Felder ab, auf denen es zu Konflikten zwischen den beiden Bereichen gekom-men ist und nach wie vor kommt: Reibungen gebe es auf der Ebene einzelner wissenschaftlicher Theorien, in der Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlich fundierten Weltbild der Moderne und angesichts des religionskritischen Narrativs, das Wissenschaft und Religion von vornherein als Gegensatz kon-struiere. Je nachdem, wie man die Beziehung zwischen Religion und Wissen-schaft auffasse – ob nun im Sinne des Konfliktmodells, des Unterscheidungs-modells, des Dialogmodells oder des Integrationsmodells – ergäben sich unter-schiedliche Lösungsoptionen. Silke Gürker (Universität Leipzig) hinterfragt in ihrem Beitrag anhand von Untersuchungen in einem US-amerikanischen Labor für Stammzellforschung Max Webers These, dass die zunehmende Intellektua-lisierung und Rationalisierung die Welt entzaubern werde. Die empirischen Erhebungen in dem Labor für Stammzellforschung deuteten keineswegs auf das Verschwinden von Transzendenz hin, ganz im Gegenteil: Im Anschluss an Alfred Schütz und Thomas Luckmann ließen sich gerade auch an diesem Ort modernster Wissenschaft Phänomene kleiner, mittlerer und großer Trans-zendenz identifizieren. Webers Prognose treffe allenfalls auf der Ebene kleiner Transzendenzen zu. Wie die Grenzen von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit konstruiert würden, hänge nicht einfach nur von der Religionszugehörigkeit ab.

Unter dem Titel «Autorität im Wandel» wendet sich der dritte Themenbe-reich dem Wandel von Autoritätskonzeptionen in der Zeit der Moderne zu. Almut-Barbara Renger (Humboldt-Universität zu Berlin) zeigt in ihrem Bei-trag auf, dass Autoritätskonzepte gegenwärtiger Autorinnen und Autoren in systematischer Perspektive an Max Webers weiterhin hilfreicher dreigliederiger Unterscheidung legitimer Herrschaft von legal-rationaler, traditionaler und charismatischer Autorität anschließen. Renger rekonstruiert die Prägung des Autoritätskonzepts seit der Antike und zeigt auf, dass mit der Moderne und dem aufklärerischen Primat der Vernunft das Individuum und damit die Frage der Legitimität von Autorität ins Zentrum von Autoritätsbegründungen rückt.

Mit zwei Fallbeispielen illustriert Erdal Toprakyaran (Universitäten Tübingen und Luzern) im nachfolgenden Beitrag einen der drei Weber'schen Herrschaftstypen von Autorität: Osmân Selâhaddin Dede, Leiter des Sufi-Ordens der Mevlevîs im osmanischen Reich Mitte des 19. Jahrhunderts, und seine Schülerin Hadîce Nakîye Hanım waren bedeutende Persönlichkeiten in der islamischen Sufi-Tradition. Beide setzten die in der Familie und im Sufi-Orden begründete traditionale Autorität des religiösen und bildungsbezogenen Herrschaftstypus fort. Selâhaddin Dede und Nakîye Hanım waren dabei zeitweise auch eng mit politischer Autorität verbunden, im Zentrum ihres Wirkens standen jedoch ihre literarischen und religiösen Tätigkeiten.

Der vierte Themenbereich «Herausforderungen an die Tradition» behandelt anhand von vier Beiträgen Reaktionsweisen von Religionen auf normative, soziale, technische und religiöse Herausforderungen moderner Zeiten. Valérie Rhein (Universität Luzern) wirft in ihrem Beitrag die Frage auf, wie es möglich war, dass erst vor Kurzem und damit mehr als 200 Jahre nach der jüdischen Aufklärung (Haskala) jüdischen Frauen im orthodoxen Judentum ein Recht auf eine höhere jüdische Bildung zugestanden wurde. Trotz innerjüdischer Aufnahme von modernen Errungenschaften im europäischen Judentum des 18. Jahrhunderts mit Ausformung der jüdischen Aufklärungsbewegung und der «Wissenschaft des Judentums» im Sinne von Reibungsgewinnen waren Beharrungstendenzen im orthodoxen – weniger im liberalen – Judentum stark und schlossen Frauen lange von einer Talmudbildung aus. Erst durch das Wirken von Feministinnen wie Blu Greenberg oder Susannah Heschel, des Religionsphilosophen Yeshayahu Leibowitz und verschiedener Rabbiner erhielten Frauen im frühen 21. Jahrhundert Zugang zur Ausbildung im Talmud. Markus Ries (Universität Luzern) zeigt in seinem Beitrag die Auswirkungen der Aufklärung auf die katholische Kirche und ihre Reaktionsweisen im 19. Jahrhundert auf. Die Kirche nahm die Folgen der Aufklärung und der Säkularisation als Verlust wahr. Dies führte dazu, dass ihre maßgeblichen Akteure die Moderne ablehnten und innerkirchlich Widerstand mobilisierten; einzelne philosophische Aufklärer blieben innerhalb der Kirche marginalisiert. Die neu konstituierten, aufgeklärten Nationalstaaten ihrerseits konnten für eine Legitimation nicht mehr auf Kirche und Religion zurückgreifen und schufen mit der Sakralisierung und Verabsolutierung der Nation eine, wie Ries es nennt, Substituierung des Religiösen, um so Loyalität und Hingabe einzufordern. Michael Hochgeschwender (Ludwig-Maximilians-Universität München) arbeitet in seinem Beitrag zur Schriftenreihe *Fundamentals: A Testimony to the Truth*, die in den Jahren 1910–1915 als Essays in den USA erschienen, heraus, dass deren Autoren weit weniger antimodern und modernekritisch waren als weit-hin angenommen. Das lose Netzwerk protestantisch-konservativer Theologen, das erst rückblickend von Dritten die Bezeichnung «Fundamentalisten» erhielt, wandte sich inhaltlich zuvorderst gegen Interpretationen der liberalen Theolo-

gie und widmete sich in den Anfangsjahren vornehmlich einer intellektuell-akademischen Auseinandersetzung. Insofern hinterfragt Hochgeschwender, ob die frühen Fundamentalisten tatsächlich fundamentalistisch waren, so wie sich dies bei den Neofundamentalisten sodann ab Mitte der 1920er Jahre mit ihrem Beharren auf einem biblischen Geschlechter- und Familienverständnis und in ihrem Antiintellektualismus ausdrückte. Im vierten Beitrag nimmt Martin Baumann (Universität Luzern) die Leser und Leserinnen nach Südasien mit und beleuchtet die unterschiedlichen Reaktionen buddhistischer Mönche und Laienvertreter auf Herausforderungen durch das britische Kolonialregime und christliche Missionen im 19. Jahrhundert. Auf Ceylon, ab 1972 Sri Lanka, zeigten sich exemplarisch konkurrierende Interpretationen, wie buddhistische Inhalte und Praxis ihren Fürsprechern zufolge an moderne Verhältnisse mit britischem Ausbildungssystem, neuen Technologien wie Print- und Zeitungswesen, Laienvereinigungen und religiöser Konkurrenz anzupassen wären. Prominente Laienvertreter warben für einen an den Texten des Frühbuddhismus orientierten ethisch-rationalen und sozial aktivistischen Buddhismus und kritisierten rituelle Verehrungs- und Kulthandlungen. Im Unterschied dazu propagierten gelehrte Mönche einen an neu standardisierten Verehrungspraktiken orientierten Frömmigkeitsbuddhismus. Ziel war nicht die intellektuelle Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehrinhalten, sondern eine Vergewisserung buddhistischer Identität mittels Praxis in der breiten Dorfbevölkerung.

Der abschließende fünfte Themenbereich «Moderne im Diskurs» beleuchtet Beispiele von Diskursen, in denen unterschiedlichste Diskursteilnehmerinnen und -teilnehmer darum ringen, was als ‹Religion› bzw. ‹religiös› und was als ‹Moderne› bzw. ‹modern› gelten soll. Besonders relevant im Sinn des oben ausgefächerten Kriterienkatalogs werden dabei Formen der *agency*, neue soziale Akteure, der Vernunftbezug sowie der jeweilige Diskurs als solcher. Frank Neubert (Universität Luzern) analysiert dazu jenen Diskurs über Hindu-Religion, der sich im Zusammenhang mit dem Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 formierte. Damals entwickelte der junge Hindu-Mönch Swami Vivekananda den Topos, gemäß dem die Menschen im Westen zwar an den technischen Fortschritten der Moderne teilhätten, spirituell aber verarmt seien. Dass Indien in Form der Hindu-Traditionen gleichsam das uralte, aber immer noch zeitgemäße Heilmittel für die Moderne bereithalte, etablierte sich damals als Denkfigur, die sich noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für neo-hinduistische Bewegungen wie ISKCON als charakteristisch und wirkmächtig erweisen sollte. Während dieses Beispiel einen Diskursstrang im globalen Maßstab verfolgt, widmet sich Anne Beutter (Universität Luzern) einem lokal eingrenzbaren Feld im Ghana (damals britische Kronkolonie Goldküste) der 1890er- bis 1920er-Jahre. In einem religiös pluralen Kontext entstand hier eine durch die Kolonialmacht befeuerte Konkurrenz zwischen ‹traditionellen› Akteuren, weiblichen Medien der Ga-Gottheiten, auf der einen und männ-

lichen indigenen Ritualspezialisten auf der anderen Seite. Letztere versuchten – zeitweise mit gewissem Erfolg – die auch ökonomisch bedrohlich gewordene Konkurrenz zu verdrängen, indem sie deren Wirken als nicht kompatibel mit der Moderne darstellten. Das Beispiel zeigt, wie das Ringen um Deutungshoheit in Machtverhältnisse eingebettet ist: Die Kolonialpolitik wirkt säkularisierend und funktional differenzierend und restrukturiert damit das religiöse Feld auf ‹moderne› Weise. Im dritten Beitrag geht Amir Dziri (Universität Freiburg i. Ue.) der im Diskurs scheinbar so fest etablierten Inkompatibilität von ‹Islam› und ‹Moderne› nach. Zu diesem Zweck zieht er muslimische Reformliteratur der letzten Jahrzehnte heran und entdeckt neben vielen Gemeinsamkeiten auch unterschiedliche Akzente bei Autorinnen und Autoren, die in muslimischen Gesellschaften leben und wirken, gegenüber solchen, die zumindest einen großen Teil des Lebens in mehrheitlich nicht-muslimischen Gesellschaften verbracht haben. Sowohl in der Debattenliteratur als auch in Umfragen in den Bevölkerungen zeigt sich, dass die Präferenzen nicht so sehr bei Themen wie Partizipation und Demokratie auseinandergehen, sondern eher bei stark mit Wertfragen verknüpften Themen im sozialen Bereich. Pauschalaussagen, so das Fazit, gehen fehl, erst der genauere Blick in regionale oder nationale Verhältnisse zeigt, wie die Menschen ‹modern› und ‹islamisch› zusammendenken wollen.

Fazit

Analysiert man verschiedenste religiöse Traditionen in ihren je lokalen und zeitlichen Kontexten unter den genannten Gesichtspunkten, so lassen sich wiederkehrende Muster erkennen. Je nach Kontext war und ist ein anderes Verständnis von programmatisch verstandener Moderne wie auch ein anderes Verständnis von Religion maßgebend für die Art der Reibung zwischen den beiden Sinnssystemen. Beide sind dabei von Anfang an aufeinander bezogen, diskursiv. Dabei sind intellektuelle Debatten, in denen Beteiligte wie ein Johann Michael Sailer, ein Georg Hermes, ein Friedrich Schleiermacher oder auch die meisten Verfasser der *Fundamentals* akademisch um das bessere Argument ringen, nur ein Schauplatz unter mehreren.

Häufiger ist es ein Ringen um Deutungshoheit, das eingebettet ist in Kämpfe um handfeste Interessen. In diesen Kämpfen ist nicht *a priori* klar, wer die längeren Spieße hat. Akteure, die sich primär unter religiösem Vorzeichen handelnd sehen, und jene, die ihr Vorgehen als andersartig motiviert betrachten (bspw. wissenschaftlich, politisch, säkular), nutzen dieselben Freiheiten und Mittel, sehen sich genötigt, Erwartungen an Vernunftbezug und Rechenschaft zumindest *pro forma* zu erfüllen. Religiöse Institutionen erweisen sich dabei mitunter als wesentlich wandlungsfähiger, als ihre antireligiösen Gegner sie

womöglich darstellen. Neue Bildungsinstitutionen entstehen so nicht nur im säkularen Bereich, sondern auch im religiösen, um durch systematische Studien und Standards den Herausforderungen der Moderne zu begegnen. Neben die traditionell männlichen religiösen Spezialisten treten als Folge breiter zugänglicher Bildung Laien, Autodidakten und generell immer mehr auch Frauen. Dass all diese die religiöse Tradition nicht immer in derselben Weise wie die etablierten Kräfte interpretieren, aber unter Umständen deutlich erfolgreicher, schafft innerreligiöse Fronten. Religiöse Institutionen und Repräsentanten bewiesen in unterschiedlichem Ausmaß die Fähigkeit zu Reflexivität und Selbstkorrektur, zwei Aspekte, die Eisenstadt zu den Merkmalen der Moderne zählt.

So sind also ‹Religion› und ‹Moderne› vielfältig ineinander verzahnt und verschlungen. Die Einteilung des vorliegenden Sammelbandes in die Themen «Freiheitsethos der Moderne», «Religion und Wissenschaft», «Autorität im Wandel», «Herausforderungen an die Tradition» und «Moderne im Diskurs» versteht sich dabei nur als ein Vorschlag, so wie auch die Auswahl der Beiträge notwendig nur eine begrenzte Anzahl Kontexte und Themen beleuchtet. Weitere vergleichende und systematische Perspektiven erschließt das Register.

Dank

Für das Zustandekommen dieses Bandes danken wir zunächst den Verfasserinnen und Verfassern der Beiträge für ihre engagierte und geduldige Mitarbeit. Dank gebührt auch den Herren Andreas Kohlndorfer und Cédric Bähler sowie Frau Dr. Franca Spies, die sich um die Kleinarbeit der Literaturverwaltung, beim Erstellen des Registers und um die Korrektur des Manuskripts verdient gemacht haben. Die Ringvorlesung, die öffentliche Tagung sowie die Autorentagung zu den ersten Versionen der Beiträge wären nicht zustande gekommen ohne die finanzielle Förderung durch die Forschungskommission der Universität Luzern, den Schweizerischen Nationalfonds SNF sowie die Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft.

Literatur

- Alexander, Jeffrey C. (2013): *The dark side of modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Bayly, Christopher Alan (2008): *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780 – 1940*, Frankfurt, M., New York, NY: Campus.
- Dierse, Ulrich (2017): «Art. Religion. VI. 18. Jahrhundert», in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, Ulrich Dierse, Carl-Heinz Ratschow, Stefan Lorenz, Ernst Feil, Walter Jaeschke, Heinrich M. Schmidinger, Christoph Elsas (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel: Schwabe.

- Dipper, Christoph (2013): «Religion in modernen Zeiten: Die Perspektive des Historikers», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript.
- Duden (2012): *Duden – Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, [Munzinger CD-ROM], <https://www.munzinger.de/search/document?index=duden-dd&id=DD00007398&type=text/html&query.key=hLTSZ3em&template=/publikationen/duden/document.jsp#DD0000132373> (Stand: 2.9.2022).
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000a): *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000b): «Multiple modernities», in: *Daedalus*, 129, S. 1–30.
- Frühwirth, Angelika / Mijić, Ana (2018): «Reibungsgewinne. Identitäten im Inner[Außer]Halb», in: *Momentum Quarterly*, 7, Nr. 2, S. 98–111.
- Göle, Nilüfer (1996): *The forbidden modern. Civilization and veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Koschorke, Albrecht (2013): «Säkularisierung» und ‹Wiederkehr der Religion›: Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript, S. 237–260.
- Kuhn, Thomas K. / Albrecht-Birkner, Veronika (Hg.) (2017): *Zwischen Aufklärung und Moderne. Erweckungsbewegungen als historiographische Herausforderung*, Berlin: Lit.
- Mignolo, Walter D. (2011): *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*, Durham: Duke University Press.
- Pohlig, Matthias / Pollack, Detlef (Hg.) (2020): *Die Verwandlung des Heiligen. Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion*, Wiesbaden: Berlin University Press.
- Pollack, Detlef (2013): «Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen», in: Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript, S. 293–329.
- Pollack, Detlef (2020): «Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Sozialhistorische Analysen zur Emergenz der europäischen Moderne», in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 4, Nr. 2, S. 203–238.
- Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München: Beck.
- Seiwert, Hubert (1995): «Religion in der Geschichte der Moderne», in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, Nr. 1, S. 91–101.
- Sinai, Stavit (2020): «The analytical incoherence of the multiple modernities thesis», in: *Journal of Classical Sociology*, 20, Nr. 4, S. 298–308.
- Trakulhun, Sven / Weber, Ralph (Hg.) (2015): *Delimiting modernities. Conceptual challenges and regional responses*, Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Willems, Ulrich / Pollack, Detlef / Basu, Helene / Gutmann, Thomas / Spohn, Ulrike (Hg.) (2013): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript.