

Sigrid Weigel

Die dialektische historische Konstellation sichtbar machen

Praktiken der Säkularisierung: Ein Forschungsprojekt über die „Figuren des Sakralen“ stellt sich vor

Das nach dem elften September sprungartig gestiegene Interesse für religiöse Bewegungen ist Teil einer Wiederkehr verdrängter Traditionsmomente auch der eigenen Geschichte. Selbst ein bekennender Vertreter rationaler Sozialtheorie wie Jürgen Habermas, dem die messianische Erbschaft der Kritischen Theorie immer unheimlich geblieben ist, hat das Thema der Religion entdeckt und in seiner Friedenspreisrede „das alte Thema ‚Glauben und Wissen‘ wieder“ aufgenommen. Seine Formel einer „postsäkularen Gesellschaft“ macht seither die Runde – und läuft Gefahr, eine verfehlte Vorstellung von Säkularisierung zu transportieren: als hätten wir je in einer vollständig säkularisierten Kultur gelebt.

Die Formel fügt sich in die vorherrschende Verwendung des Begriffs. Mit ihr wird der historische Fortschritt als Prozess stetiger Zurückdrängung theologischer Begründungen und als zunehmende Verweltlichung beschrieben, als „Versinken religiö-

ser Ansprüche“ und „Entzauberung“ (Max Weber). Eine Variante zu dieser Schwundthese stellt die Umwandlungsthese dar, zum Beispiel im Statement Carl Schmitts, dass „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe“ seien.

Vor allem die Vorstellung, dass tradierte religiöse Ideen (wie zum Beispiel Schöpfung und Erlösung), nachdem sie ihrer sakralen Bedeutung verlustig gegangen sind, mit profanen Gehalten neu besetzt würden, hat Hans Blumenberg in seinem Opus Magnum *Die Legitimität der Neuzeit* (1966/83) dazu veranlasst, die Theorie der Säkularisierung als letztes Theologemone zu kritisieren. An ihrer trivialsten, heute gleichwohl beliebtesten Spielart, der Interpretation von Sport, Popkult oder anderen Erscheinungen der Medienkultur als moderner Religion, wird die prekäre Verwendung der Säkularisierung als Interpretationskategorie überhaupt deutlich: im Gestus ideologiekritischer Entlarvung

moderner Argumente, Bilder und Verhaltensweisen als „eigentlich“ religiös.

Erst die Verabschiedung davon, historische Erscheinungen als quasi-religiös zu werten, macht den Blick frei auf eine Dialektik der Säkularisierung: auf Konstellationen aus der Geschichte der Säkularisierung, das heißt auf spezifische Praktiken, auf Argumentations- und Schreibweisen an den Übergängen zwischen Sakralem und Profanem. Dem seit zwei Jahren bestehenden Forschungsprojekt am Berliner Zentrum für Literaturforschung, in dessen Zusammenhang die folgenden Texte entstanden sind, liegt die Hypothese zugrunde, dass Säkularisierungsvorgänge neben und mit der Übersetzung theologischer Erklärungen in anthropologisches oder philosophisches Wissen zugleich neue sakrale Figuren produzieren. So wurde etwa die Vorstellung eines unübersetzbaren Restes der Heiligen Schrift gerade im Projekt aufklärerischer Bibelübersetzungen hervorgebracht, so dass die Idee

des heiligen Textes im gleichen Atemzug mit dessen Säkularisierung eine deutliche Aufwertung erfährt. Nimmt man die beliebte Wendung, Säkularisierung sei Übersetzung, wörtlich, so stellt diese sich ohnehin als Figur einer mindestens doppelten Übersetzung dar: Mit der Übersetzung der Bibel aus dem Hebräischen ins Deutsche geht nämlich diejenige von einer heiligen in eine profane Sprache einher. Wenn aber etwa Moses Mendelssohn seine deutsche Pentateuch-Übersetzung in hebräischer Schrift druckt, gestaltet sich die Konstellation noch komplexer.

Dass solche Phänomene bislang in der Säkularisierungsforschung wenig beachtet wurden, liegt nicht nur in der weitgehenden Gleichsetzung von Säkularisierung mit Entchristianisierung begründet, die zur Ausblendung der jüdischen Säkularisierung geführt hat. Mit dem ausdrücklichen oder heimlichen christlichen Index des Säkularisierungsbegriffs geht vielmehr auch eine Marginalisierung der gan-

zen Sphäre von Schrift und Textualität und eine Dominanz visueller Phänomene einher. So stehen bisher Kunst, Ästhetik, Bilder und Symbole im Mittelpunkt, wenn das Forschungsfeld überhaupt über die Geschichtswissenschaft oder den Legitimationswechsel zwischen Kirche und Wissenschaft hinaus ausgeweitet wird.

Angesichts der bestehenden Vernachlässigung jüdischer Säkularisierung ist die Einführung jüdischer Akteure und Schriften in die Forschung notwendig mit einer grundlegenden Kritik des teleologischen Säkularisierungsbegriffs verbunden – und seines inhärenten Religionsbegriffs. Erst wenn jenseits einer Engführung von Religion mit Konfession (Kirche, Glaubensfrage) oder Theologie (Götterlehre) textuelle und rituelle Praktiken stärkere Beachtung erfahren, wird Säkularisierung als dialektische historische Konstellation sichtbar.

Deren Spannungen wurden in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhun-

derts virulent. Aus christlicher Perspektive wurden die Juden hier zum Abjekt, zum Verworfenen der Säkularisierung. Es hieß, ihre Religion sperre sich gegen das aufklärerische Projekt, Familie und Staat nach den Grundsätzen des Christentums zu formen, religiöse Werte also in soziale, pädagogische und moralische zu transformieren. Zu gleicher Zeit hat sich Mendelssohn – erfolglos – darum bemüht, das Paradigma von Offenbarungs- und Vernunftreligion zu unterlaufen – mit dem Hinweis, im Judentum ginge es nicht um Glauben, sondern um die (rituelle) Einhaltung von Gesetzen. Die Untersuchung dieser Konstellation verspricht einen theoretischen Gewinn für die Komplexität des Begriffs der Säkularisierung. Im Unterschied zu einer dualen Figur säkularer Übersetzung sieht sich die jüdische Kultur nämlich in einer zumindest triangulären Konstellation: in Beziehung zur christlichen Mehrheit und zugleich zum säkularisierten Gemeinwesen.

Daniel Weidner

Imaginäres Morgenland

Johann David Michaelis' Bibelübersetzung

Im August 1766 ist Gotthold Ephraim Lessing zu Gast bei dem Göttinger Orientalisten und Bibelwissenschaftler Johann David Michaelis. Bei diesem Besuch bemerkt Lessing nicht ohne Spott, dass für den gewöhnlichen Christen wohl folgenlos bleibe, was die Wissenschaft in ihren Studierstuben sich ausdenke und in lateinischen Schriften verbreite. Kurz darauf beginnt Michaelis in sichtlicher Betroffenheit, das Alte Testament ins Deutsche zu übersetzen und, ergänzt durch „Anmerkungen für Ungelehrte“, in vielen Bänden herauszugeben.

Der wichtigste und berühmteste Vertreter der Bibelwissenschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts – noch im Alter bedauert Goethe, nicht bei ihm studiert zu haben – popularisierte darin die Ergebnisse der Bibelkritik in aufklärerischer Weise. Wie an anderen Übersetzungen der Zeit werden an seinem Unternehmen die Probleme einer „Säkularisierung“ der Bibel im Aufeinanderstreffen von Aufklärung und Heiliger Schrift sichtbar.

Obwohl sie sprachlich eher unbeholfen wirken, machen vor allem Michaelis' Anmerkungen das Projekt interessant. Um die Bibel in Einklang mit der Wissen-

schaft zu bringen, muss man sich nach den Sitten herauszufinden, veranlasste Michaelis sogar eine Expedition nach Arabien – ein Unternehmen, das allerdings scheiterte: Nur ein Teilnehmer kehrte zurück, so dass Michaelis weiter auf Reiseberichte und Hörsagen angewiesen blieb.

Aus dem auserwählten Volk der Juden ist in Michaelis' Lesart auf diese Weise ein orientalischer Stamm geworden, dessen Primitivität dafür verantwortlich ist, dass die Bibel sich nicht immer vernünftig ausdrücke. Die Ersetzung der christlichen Lektüre durch eine „profane“ führt also keineswegs zu einem freundschaftlichen Verhältnis gegenüber den Juden.

In einer Urzene des modernen Antisemitismus verwandelt sich der traditionell christliche Antijudaismus vielmehr in einen modernen Diskurs

auf die Suche nach einer unmittelbaren, einer expressiven Sprache machte, sollten das Morgenland, das Hebräische und Michaelis' Hebraistik dabei eine große Rolle spielen.

Johann David Michaelis' Übersetzungen und Kommentare zur Bibel sind typisch für die Bibelwissenschaft der Aufklärung. Sie zeigen, dass die „Säkularisierung“ der Heiligen Schrift sich nicht einfach als Abwerfen von Vorurteilen oder als

Martin Tremml

Doppelte Adressierung

Mendelssohns marranische Schreibweise

Deutsches Judentum im eigentlichen Sinn gibt es seit Mitte des 18. Jahrhunderts, als Juden, die in deutschen Territorien abgeschlossen lebten, in eine intellektuelle Zeitgenossenschaft mit der umgebenden Kultur eintraten. Wer das Ghetto verlassen konnte, wurde mit säkulaarem Wissen bekannt, und mancher verstand nun auch das traditionell hochbewertete „Lernen“ neu. Denn nicht nur, was im Bet ha-Midrasch, dem

(1729–1786) und sein Schicksal als eine der Urszenen des deutschen Judentums.

Mendelssohn erscheint in mehrfacher Weise als einer, der „sich in Übergängen bewegt und Grenzen problematisiert“ (Carola Hilfrich). Vierzehnjährig als Mosche mi-Dessa („Moses aus Dessau“) in die Residenzstadt gekommen, erlernt er im Selbststudium Deutsch und beginnt nicht-jüdische Bücher zu lesen. Nach der Jahrhundertmitte arbeitet er,

Luthers Sprachprägungen aufzulockern und die Texte selbst zu dechristianisieren. Doch vereint Mendelssohn dabei weniger bisher Getrenntes, als dass er sich einer anderen, einer „marranischen Schreibweise“ (Klaus Briegleb über Heine) bedient. Mit ihr ist jüdisches Schreiben bezeichnet, das unter dem Druck vollständiger Anpassung an das Christentum Briegleb zufolge ein „literarisches Versteck-Spiel“ entwickelt. Diesen Druck übte nicht die kirchliche Macht aus. Das Christentum war zunehmend verweltlicht, das heißt zum kulturellen Code geworden. Gegen diesen Code arbeitet die marranische Schreibweise – verborgen – an: mittels doppelter Adressierung, einer Mischung von Sprachbildern, eines Wechsels der Register.

Im Werk Mendelssohns wird diese Schreibweise in jener Theorie von Gesetz und Offenbarung deutlich, die er in *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) vorlegt. Er fordert dort religiöse Toleranz und Freiheit der „Gesinnungen“, denen gegenüber kein „Schein des Zwanges und der Bestechung“ erlaubt sei. Inmitten dieser Argumentation unternimmt er eine Gegenüberstellung von Christentum und Judentum von großer



schaft seiner Zeit zu bringen, reicherte er den Text mit klimatologischen, ethnologischen, antiquarischen und philologischen Kommentaren an. So veranlasst die Erzählung vom Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer Michaelis etwa zu einem langen Exkurs über die Gezeiten.

Auch veränderte er an einzelnen Stellen vorsichtig den Sinn des Textes: Die Passage „und das Wasser war ihnen eine Mauer zur Rechten und zur Linken“ ist in seinen Augen als bloß poetische Redensart zu verstehen. Das Wasser habe nicht als Mauer in die Höhe gestanden, sondern das flache Wasser habe gleich einer Mauer die Flanken des israelischen Durchzugs geschützt. Solche Erläuterungen sollten den Text verteidigen – ohne doch dessen Wunderbares zu tilgen. Auch wenn die Austrocknung des Meeres ein natürliches Ereignis sei, bleibe die Tatsache, dass Moses vorher von ihr gewusst habe, Beweis seiner göttlichen Sendung.

Für die Aufklärung waren weite Teile der Bibel, besonders des Alten Testaments, unverständlich und anstößig geworden. Die Schrift konnte erst wieder lesbar werden, wenn der traditionelle Kontext der Heilswahrheiten durch etwas Neues ersetzt wurde. An der Konstruktion eines neuen Kontextes waren die Anmerkungen ebenso beteiligt wie andere kritische Disziplinen jener Zeit: Einleitungswissenschaft, biblische Archäologie und hebräische Grammatik.

Im Zentrum des neuen Kontextes steht die Figur des „Morgenlandes“. Überall in der Bibel findet Michaelis Spuren orientalischer Sitten: in den erhabenen Reden Hiobs, in der Viehzucht der Patriarchen, in den mosaïschen Gesetzen, die sich seines Erachtens häufig an die orientalische Rohheit des Volkes anpassen müssen. Um

über das Eigene und Fremde. Michaelis' Morgenland ist der imaginäre Hintergrund, vor dem sich die biblischen Ereignisse abspielen – eine archaische Urwelt: mythisch, unmittelbar und primitiv.

Zugleich bleibt der Orient vor allem ein philologischer Ort. Michaelis, der einer der wichtigsten Hebraïsten seiner Zeit war, polemisierte gegen die alte *philologia sacra*, die im Hebräischen die perfekte Ursprache sah. In seinen Anmerkungen zur Schöpfungsgeschichte schreibt er, man müsse nicht glauben, dass Gott wirklich „Tag“ und „Nacht“ mit den hebräischen Worten bezeichnet habe. Eher habe er andeuten wollen, dass die Menschen sie später so nennen würden.

In dieser Argumentation trennen sich göttliche und menschliche Sprache. Das Hebräische wird dadurch seiner Göttlichkeit beraubt und dem Menschlichen zugesprochen als eine „typisch orientalische“ Sprache: alt, primitiv, voller Redensarten und Figuren – das Gegenteil einer Sprache der Vernunft. Als Herder sich später

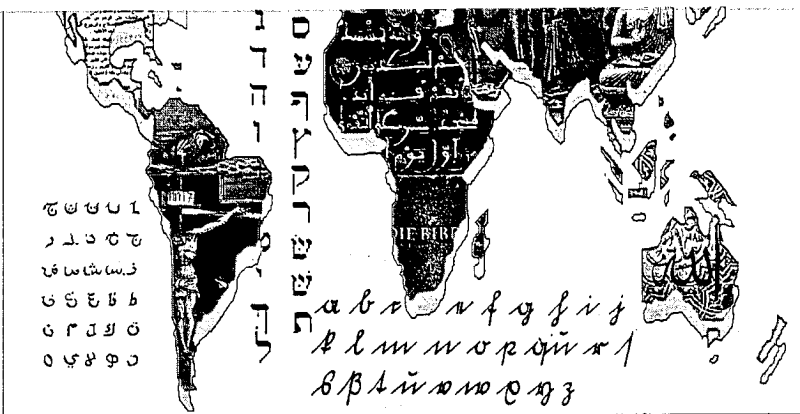


Illustration: minus Verlag, Berlin (www.minus.de)

Was heißt überhaupt „Säkularisierung“? Entgegen der üblichen Vorstellung von der Entzauberung der Welt entstehen im Zuge der historischen Säkularisierung neben und mit der Übersetzung theologischer Erklärungen in anthropologisches oder philosophisches Wissen im 18. und 19. Jahrhundert neue sakrale Figuren.

Rückkehr zum einfachen Text der Bibel gestaltet. Eher stellt sie sich als Konstellation einer vielfältigen Übersetzung dar – als eine Refiguration des Textes in einem mehrfachen Spannungsfeld: zwischen hebräischer und deutscher Sprache, zwischen sakraler und profaner Schrift, zwischen Christen und Juden, zwischen den aufgeklärten europäischen Lesern und jenem fremden Morgenland, in dem das Buch geschrieben wurde.

rabbinischen Lehrhaus, weitergegeben wurde, nämlich der Talmud und dessen Kommentare, sondern auch weltliche Kenntnisse erschienen ihm des Studiums wert. Diese Öffnung war freilich „christlich“ konnotiert, denn die Sprache des neuen Wissens war die der Christen. Das Zentrum der jüdischen Aufklärung, der „Haskala“, bildete Berlin mit seiner seit 1671 bestehenden Gemeinde. Als ihre emblematische Gestalt gilt Moses Mendelssohn

schem Alphabet ist diese Übersetzung, die eine Existenz zwischen den Kulturen ermöglichen soll, symptomatisch für die Komplexität jüdischer Säkularisierung.

In der so genannten Lavater-Affäre (1769/70), der öffentlichen Aufforderung zur Konversion, zerbricht Mendelssohns Modus doppelten Schreibens. Er macht sich an ein neues Bibelprojekt, indem er die Psalmen, nun aber für jüdische und christliche Leser, mit dem Ziel übersetzt,

Berliner Gemeinde. Mit seiner Penta-teuch-Übersetzung ins Deutsche will Mendelssohn Leser gewinnen für einen heiligen Text, der als „schriftliche Tora“ Moses von Gott am Sinai auf zwei Steintafeln übergeben worden ist. Denn dieser Text steht traditionell im Schatten seiner rabbinischen Fortführung, die, weil „mündliche Tora“, als gleichursprünglich und gleichzeitig begriffen wird. Wiewohl deutsch, wird Mendelssohns Übersetzung in hebräischen Lettern gedruckt, damit sein Lese- und Lernprogramm überhaupt Erfolg haben kann. In der Gleichzeitigkeit von säkularer Sprache und biblischer

Kühnheit: Mendelssohn erklärt, das Verleihen der Tora am Sinai, die göttliche Offenbarung nach jüdischem Verständnis, habe gar keine Religion konstituiert. Nur irrigerweise habe man „übernatürliche Gesetzgebung für übernatürliche Religionsoffenbarung genommen“. Nicht so sehr „ewige Wahrheiten, die zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlich sind“, seien von Gott mitgeteilt worden, wenn gleich es auch an diesen nicht fehle. Insofern sie aus seiner Vernunft heraus gesetzt seien, bedürfte die Einsicht in sie aber keiner Offenbarung, sondern nur der Vernunft selbst. Hingegen schrieb Gott kraft seines Willens einem Volk (und nur diesem) spezifische Verhaltensweisen bindend vor: Als „Zeremonialgesetz“ sollen sie dieses Volk im Gang der Geschichte als eine Nation von Priestern erhalten und erziehen.

Mendelssohn definiert so das Judentum als eine positive Tatsache, dessen dauernder Ausdruck das Gesetz ist. Dieses erweist sich, wiewohl göttlichen Ursprungs, als ein Phänomen jenseits der Religion. Als Musterbild von Religion überhaupt gilt nun das Christentum und sein Glaube. Dessen Vorherrschaft mag zwar in diesem Feld anerkannt werden, aber das Judentum – Mendelssohn spricht es angesichts des christlichen kulturellen Codes nicht aus, aber er legt es nahe – steht in engerer Verbindung mit der Vernunft und mit Gottes Wille. Was als erzwungene Religionsdebatte begann und verwandelt wurde in ein Plädoyer für Toleranz, in dem Zwang und Gewalt von Kirche und Synagoge zurückgewiesen werden, mündet durch einen Wechsel der Register in ein Lob des Judentums und seines Gesetzes. Dieses Lob kann Mendelssohn erst in einem säkularisierten Raum anstimmen, der keine Religion als vorherrschende anerkennt.

Ernst Müller

Metapher der Moderne

Das Szenario romantischer Konversion

In der Konversion tritt die Branz der Dialektik der Säkularisierung für das Individuum besonders deutlich hervor. Noch Goethe erklärt in seinem Winckelmann-Aufsatz die konfessionelle Zugehörigkeit mit ironischer Gleichgültigkeit als kontingent: „Ausdauern soll man da, wo uns mehr das Geschick als die Wahl hingestellt. ... Hier ist weder von Gefühl noch von Überzeugung die Rede.“ Den Romantikern wird die Konversion dagegen zur paradoxen Figur, bedeutet die Wahl der Konfession doch zugleich die höchste Steigerung von Subjektivität und deren Aufhebung. Das ist nicht allein durch veränderte Einstellungen motiviert, sondern auch durch neue Rechtsgrundlagen, mit denen Ende des 18. Jahrhunderts ein Religionswechsel nicht nur Herrscherhäusern, sondern auch Individuen ermöglicht wurde. Denn erst mit der Trennung von Staat und Kirche und der Privatisierung der Religion geriet die Konversion in die Verfü-

gungsgewalt des Einzelnen. Während für Juden der Übertritt zum Christentum nun zum „Entreebillet in die bürgerliche Gesellschaft“ (Heine) wird, gilt den Romantikern die Konversion als Ausdruck eines antibürgerlichen Affronts. Damit tritt sie in eine Sphäre von Zuschreibungen, die Glaubensfragen überschreitet – und wird Deutungen aus anderen als nur religiösen Diskursen unterworfen, seien sie psychologischer, ästhetischer oder politischer Art. Als Figur eines kulturellen Registerwechsels gewinnt die Konversion somit eine säkulare Kontur – und zugleich ihre Funktion als ubiquitäre Metapher der Moderne.

Die romantische Konversion, als Form kultureller Praxis im Feld zwischen Religion und Literatur, hat eine faszinierende Rhetorik und eine Vielfalt literarischer Narrationen, Imaginationen und Stilisierungen entfaltet. So wurde der Übertritt zum Katholizismus zunächst meist litera-

risch durchgespielt: Die Szenarien reichen von aufklärerischen Verschwörungstheorien proselytenmachender Jesuiten über die fiktive kunstreligiöse Konversion in Wackenroders und Tiecks *Herzenergehnungen eines kunstliebenden Klosterbruders* bis zur Persiflage der Thematik in Eichendorffs spätromantischer Novelle *Dichter und ihre Gesellen*.

Autoren: Sigrid Weigel, Professorin für Literaturforschung am Institut für Deutsche Philologie der TU Berlin, Direktorin des Berliner Zentrums für Literaturforschung und Leiterin seines hier vorstellten DFG-Projekts „Figuren des Sakralen in der Dialektik der Säkularisierung“, an dem Daniel Weidner als Literaturwissenschaftler, Martin Tremel als Religionswissenschaftler und Judaist und Ernst Müller als Philosph mitarbeiten.

Unter den Zeitgenossen hat kein anderer Fall so viel Aufmerksamkeit erregt wie der des Dramatikers Zacharias Werner, zeitweise als Nachfolger Schillers gefeiert. Nach seinem am Gründonnerstag 1810 in Rom vollzogenen Konfessionswechsel erhielt Werner 1814 die Priesterweihe, was wegen seiner mehrfachen Verheiratung nur durch päpstlichen Dispens möglich war. Während des Wiener Kongresses brachte Werner es zum berühmtesten Kanzleireddner Wiens und wurde Ehrenkanonikus des Domkapitels zu Kaminien.

Werners exzentrische Konversion ist engstens mit der zeitgenössischen Literatur verflochten. Werner selbst, bei dem die Religion im gleichen Zuge zum beherrschenden Subjekt seiner Stücke wird, wie er seine Konversion theatralisch inszeniert, gibt als Datum für seine Entscheidung die Lektüre von Otilies Entsagung in den *Wahlverwandtschaften* an – eine Erklärung, die man als Geste gegen den Überwa-

ter Goethe lesen darf. Eine gleichermaßen enthüllende wie poetische Deutung dieser Konversion hat E.T.A. Hoffmann in den *Fantasiestücken in Callots Manier* und den *Serapionsbrüdern* entworfen: Hoffmann, der mit dem acht Jahre älteren Werner seine Kindheit im gleichen Königsberger Haus verbrachte, mit ihm später als preußischer Beamter in Warschau zusammentraf und sogar die Bühnenmusik für Werners *Kreuz an der Ostsee* übernehmen wollte, deutet dessen Konversion, nicht ohne Ironie, psychopathologisch als Familien-tragödie und Untergang eines Genies. Werners Mutter habe „den Traum eines anderen Seins für das wache Leben selbst“ genommen, indem sie sich während ihrer Schwangerschaft einbildete, sie sei die Jungfrau Maria und bringe den Heiland zur Welt. Zwar sei mütterliche Hysterie nicht körperlich übertragbar, doch habe ihr täglich verkündeter Wahn beim Sohn eine unaufhaltsame Maschinerie in Gang

gesetzt, so dass im „ersten Keim der Embryo des giftigen Wurms lag“. Indem der Sohn sich gegen seine Mutter wehrte und nicht das Leben eines Heiligen, sondern ein ausschweifend sündiges Leben führte, habe er unbewusst den mütterlichen Wahn erfüllt: im Fluchtpunkt eines mystischen Religionskultes.

In diesem Fall wird die Konversion zur Erzählung einer quasimythischen Erfüllung, wobei die psychologische Interpretation aus dem Repertoire der Theologie schöpft und die christliche Erbsünde in ein psychisches Erbschaftsverhältnis von Mutter und Sohn übersetzt. Dabei nimmt Hoffmanns Deutung durchaus Momente der Psychoanalyse vorweg. Denn in seinen *Studien über die Hysterie* sollte Freud zur Bezeichnung der Umwandlung psychischer Dispositionen in somatische Symptome einen Begriff einführen, der seinerzeit noch eindeutig religiös besetzt war: den der „hysterischen Konversion“.